

کلی

مکتبہ اسلامیہ
لاہور

فقہ و حقوق

مکتبہ اسلامیہ لاہور
پبلشرز
1980ء

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقه و حقوق (مجموعه آثار)

نویسنده:

مرتضی مطهری

ناشر چاپی:

مجهول (بی جا، بی نا)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۵۲	فقه و حقوق
۵۲	مشخصات کتاب
۵۲	جلد ۱۹
۵۲	مشخصات کتاب
۵۲	جلد نوزدهم
۵۲	اشاره
۵۲	[مقدمه]
۵۳	نظام حقوق زن در اسلام
۵۳	اشاره
۵۳	مقدمه
۶۲	پیشگفتار
۶۲	اشاره
۶۳	مشکل جهانی روابط خانوادگی
۶۴	مستقل باشیم یا از غرب تقلید کنیم؟
۶۴	جبر تاریخ
۶۵	ما و قانون اساسی
۶۵	عواطف مذهبی جامعه ایرانی
۶۶	بخش اول: خواستگاری و نامزدی
۶۶	اشاره
۶۶	آیا خواستگاری مرد از زن اهانت به زن است؟
۶۷	غریزه مرد طلب و نیاز است و غریزه زن جلوه و ناز
۶۸	مرد خریدار وصال زن است نه رقیه او
۶۸	رسم خواستگاری یک تدبیر ظریفانه و عاقلانه. برای حفظ حیثیت و احترام زن است

- ۶۹ اشتباه نویسنده «چهل ماده در قانون مدنی»
- ۷۰ بخش دوم: زندگی امروز و ازدواج موقت. - - - - -
- ۷۰ اشاره
- ۷۱ ازدواج موقت
- ۷۱ اشاره
- ۷۳ زندگی امروز و ازدواج موقت - - - - -
- ۷۳ جوان امروز و دوره بلوغ و بحران جنسی
- ۷۳ کدامیک؟ رهبانیت موقت یا کمونیسیم. جنسی یا ازدواج موقت؟ - - - - -
- ۷۴ ازدواج آزمایشی
- ۷۴ راسل و نظریه ازدواج موقت - - - - -
- ۷۸ نکاح منقطع و تعدد زوجات - - - - -
- ۷۸ سرنوشت فرزندان در ازدواج موقت - - - - -
- ۷۹ انتقادات - - - - -
- ۸۰ ازدواج موقت و مسأله حرم‌سرا - - - - -
- ۸۰ اشاره
- ۸۱ علل اجتماعی حرم‌سراسازی - - - - -
- ۸۲ آیا تشریح ازدواج موقت برای تأمین هوسرانی است؟ - - - - -
- ۸۳ حرم‌سرا در دنیای امروز - - - - -
- ۸۳ منع خلیفه از ازدواج موقت - - - - -
- ۸۵ حدیثی از علی علیه السلام - - - - -
- ۸۶ بخش سوم: استقلال در انتخاب سرنوشت - - - - -
- ۸۶ اشاره
- ۸۷ شوهر دادن قبل از تولد - - - - -
- ۸۷ معاوضه دختران یا خواهران - - - - -
- ۸۸ پیغمبر اکرم دخترش زهرا را در انتخاب شوهر آزاد می‌گذارد - - - - -
- ۸۸ نهضت اسلامی زن، سفید بود - - - - -

- ۸۹ مسأله اجازة پدر
- ۹۰ مرد بنده شهوت است و زن اسير محبت
- ۹۳ بخش چهارم: اسلام و تجدد زندگي
- ۹۳ اشاره
- ۹۳ اسلام و تجدد زندگي
- ۹۳ مقتضيات زمان
- ۹۵ اسلام و مقتضيات زمان
- ۹۵ خصلت انطباق اسلام با زمان از نظر خارجيان
- ۹۶ اشکالات
- ۹۶ خود زمان با چه چيز منطبق شود؟
- ۹۷ انطباق يا نسخ؟
- ۹۹ اسلام و تجدد زندگي
- ۱۰۰ جامدها و جاهلها
- ۱۰۱ تمثيل قرآن
- ۱۰۳ اسلام و تجدد زندگي
- ۱۰۳ اشاره
- ۱۰۴ راز و رمز تحرک و انعطاف در قوانين اسلامي
- ۱۰۴ توجه به روح و معنی و بی تفاوتی نسبت به قالب و شکل
- ۱۰۵ قانون ثابت برای احتیاج ثابت و قانون متغیر برای احتیاج متغیر
- ۱۰۷ مسأله تغییر خط
- ۱۰۷ طفیلی گری حرام است نه کلاه لگنی
- ۱۰۸ مسأله اهم و مهم
- ۱۰۸ قوانینی که حق «وتو» دارند
- ۱۰۸ اختیارات حاکم
- ۱۰۹ اصل اجتهاد
- ۱۰۹ بخش پنجم: مقام انسانی زن از نظر قرآن

- ۱۰۹ اشاره
- ۱۱۰ مقام انسانی زن از نظر قرآن
- ۱۱۰ اشاره
- ۱۱۰ فلسفه خاص اسلام در باره حقوق خانوادگی
- ۱۱۱ تساوی یا تشابه؟
- ۱۱۲ مقام زن در جهان بینی اسلامی
- ۱۱۵ تشابه نه و تساوی آری
- ۱۱۵ اشاره
- ۱۱۸ اعلامیه حقوق بشر فلسفه است نه قانون
- ۱۱۹ فلسفه را با کوپن نمی توان اثبات کرد
- ۱۱۹ نگاهی به تاریخ حقوق زن در اروپا
- ۱۲۱ حیثیت و حقوق انسانی
- ۱۲۱ اشاره
- ۱۲۲ نکات مهم مقدمه اعلامیه حقوق بشر
- ۱۲۲ مقام و احترام انسان
- ۱۲۳ تنزل و سقوط انسان در فلسفه های غربی
- ۱۲۴ غرب در باره انسان دچار تناقض شده است
- ۱۲۵ غرب، هم خود را فراموش کرده و هم خدای خود را
- ۱۲۶ بخش ششم: مبانی طبیعی حقوق خانوادگی
- ۱۲۶ اشاره
- ۱۲۶ مبانی طبیعی حقوق خانوادگی
- ۱۲۷ اشاره
- ۱۲۷ رابطه حقوق طبیعی و هدفداری طبیعت
- ۱۲۸ حقوق اجتماعی
- ۱۲۹ حقوق خانوادگی
- ۱۲۹ مبانی طبیعی حقوق خانوادگی

- ۱۲۹ اشاره
- ۱۳۰ آیا زندگی خانوادگی طبیعی است یا قراردادی؟
- ۱۳۱ فرضیه چهار دوره
- ۱۳۲ زن در طبیعت
- ۱۳۴ بخش هفتم: تفاوت‌های زن و مرد
- ۱۳۴ اشاره
- ۱۳۴ تفاوت‌های زن و مرد
- ۱۳۴ اشاره
- ۱۳۵ تناسب است یا نقص و کمال؟
- ۱۳۶ نظریه افلاطون
- ۱۳۷ افلاطون و ارسطو، رو در روی یکدیگر
- ۱۳۷ نظر دنیای امروز
- ۱۳۸ دوگونگی‌ها
- ۱۳۸ از لحاظ جسمی
- ۱۳۸ از لحاظ روانی
- ۱۳۸ از نظر احساسات [نسبت] به یکدیگر
- ۱۳۹ تفاوت‌های زن و مرد
- ۱۳۹ اشاره
- ۱۴۰ شاهکار خلقت
- ۱۴۱ پیوندی بالاتر از شهوت
- ۱۴۱ دوگونگی احساسات مرد و زن نسبت به هم
- ۱۴۲ نظریه یک خانم روانشناس
- ۱۴۳ نهضت عجولانه
- ۱۴۳ نظریه ویل دورانت
- ۱۴۵ بخش هشتم: مهر و نفقه
- ۱۴۶ اشاره

- ۱۴۶ مهر و نفقه
- ۱۴۶ اشاره
- ۱۴۷ تاریخچه مهر
- ۱۴۸ مهر در نظام حقوقی اسلام
- ۱۴۸ نگاهی به تاریخ
- ۱۴۹ فلسفه حقیقی مهر
- ۱۵۱ مهر در قرآن
- ۱۵۱ دوگونگی احساسات در حیوانات
- ۱۵۲ هدیه و کادو در روابط نامشروع
- ۱۵۲ معاشقه فرنگی از ازدواجش طبیعی تر است
- ۱۵۲ رسوم جاهلیت که در اسلام منسوخ شد
- ۱۵۴ سیستم مهری اسلام خاص خودش است
- ۱۵۵ آیین فطرت
- ۱۵۵ انتقادات
- ۱۵۸ مهر و نفقه
- ۱۵۹ اشاره
- ۱۵۹ محجوریت زن فرنگی تا نیمه دوم قرن نوزدهم
- ۱۶۰ چرا اروپا ناگهان استقلال مالی داد؟
- ۱۶۰ قرآن و استقلال اقتصادی زن
- ۱۶۱ یک مقایسه
- ۱۶۱ انتقاد و پاسخ
- ۱۶۲ سه نوع نفقه
- ۱۶۳ آیا زن امروز مهر و نفقه نمی‌خواهد؟
- ۱۶۳ اشاره
- ۱۶۳ رعایت جانب زن در مسائل مالی
- ۱۶۶ فلسفه تبلیغ علیه نفقه

- دولت به جای شوهر ۱۶۶
- آیا اعلامیه جهانی حقوق بشر به زن توهین کرده است؟ ۱۶۸
- بخش نهم: مسأله ارث ۱۶۹
- اشاره ۱۶۹
- مسأله ارث ۱۶۹
- اشاره ۱۶۹
- علل محرومیت زن از ارث ۱۷۰
- ارث پسرخوانده ۱۷۱
- ارث هم پیمان ۱۷۱
- زن، جزء سهم الارث ۱۷۱
- ارث زن در ایران ساسانی ۱۷۱
- ایراد غرب پرستان ۱۷۳
- ایراد زنادقه صدر اسلام بر مسأله ارث ۱۷۳
- بخش دهم: حق طلاق ۱۷۴
- اشاره ۱۷۴
- حق طلاق ۱۷۵
- اشاره ۱۷۵
- افزایش طلاق در زندگی جدید ۱۷۵
- طلاق در ایران ۱۷۶
- محیط طلاق زای آمریکا ۱۷۷
- فرضیه‌ها ۱۷۸
- حق طلاق ۱۸۰
- اشاره ۱۸۰
- طلاقهای ناجوانمردانه ۱۸۱
- شایعه بی‌اساس ۱۸۳
- چرا اسلام طلاق را تحریم نکرد؟ ۱۸۴

- ۱۸۵ حق طلاق
- ۱۸۵ اشاره
- ۱۸۵ قوانین فطرت در مورد ازدواج و طلاق
- ۱۸۷ مقام طبیعی مرد در حیات خانوادگی
- ۱۸۸ نظر یک بانوی روانشناس
- ۱۸۹ بنیانی که بر اساس عواطف بنا شده است
- ۱۹۰ آنچه بنیان خانوادگی را استوار می‌سازد بیش از تساوی است
- ۱۹۰ تساوی در فساد
- ۱۹۱ حق طلاق
- ۱۹۱ اشاره
- ۱۹۲ طبیعت صلح خانوادگی با سایر صلحها جداست
- ۱۹۳ اسلام از هر عامل انصراف از طلاق استقبال می‌کند
- ۱۹۶ سوابق خدمت زن در خانواده
- ۱۹۸ حق طلاق
- ۱۹۸ اشاره
- ۱۹۸ حق طلاق ناشی از نقش خاص مرد. در مسألة عشق است نه از مالکیت او
- ۱۹۹ طلاق از آن جهت رهایی است که ماهیت طبیعی ازدواج تصاحب است
- ۲۰۰ جرمه طلاق
- ۲۰۰ حق طلاق برای زن به صورت حق تفویضی
- ۲۰۱ طلاق قضایی
- ۲۰۱ اشاره
- ۲۰۲ آیا بعضی ازدواجها سرطان است و زن باید بسوزد و بسازد؟
- ۲۰۳ بن بست‌ها
- ۲۰۴ بن بست طلاق
- ۲۰۴ نظر آیت الله حلی
- ۲۰۶ شواهد و دلایل دیگر

- ۲۰۶ نظر شیخ الطائفه
- ۲۰۷ بخش یازدهم: تعدد زوجات
- ۲۰۷ اشاره
- ۲۰۹ تعدد زوجات
- ۲۰۹ اشاره
- ۲۰۹ کمونیسم جنسی
- ۲۰۹ نظریه افلاطون
- ۲۱۰ چند شوهری
- ۲۱۱ اشکال چندشوهری
- ۲۱۱ تعدد زوجات
- ۲۱۱ اسلام و تعدد زوجات
- ۲۱۳ تعدد زوجات در ایران
- ۲۱۴ علل تاریخی تعدد زوجات
- ۲۱۴ اشاره
- ۲۱۶ علت شکست چندهمسری
- ۲۱۷ شکست اشتراکیت جنسی
- ۲۱۹ علل تاریخی تعدد زوجات
- ۲۱۹ اشاره
- ۲۲۰ عوامل جغرافیایی
- ۲۲۱ وضع چندهمسری در مغرب زمین
- ۲۲۳ عادت ماهانه
- ۲۲۳ محدود بودن دوره فرزندزایی زن
- ۲۲۳ عوامل اقتصادی
- ۲۲۴ عامل عدد و عشیره
- ۲۲۴ فزونی عدد زنان بر مردان
- ۲۲۵ بررسی علل و عوامل

- ۲۲۶ حق زن در چندهمسری
- ۲۲۶ اشاره
- ۲۲۸ علل فزونی عدد زنان آماده به ازدواج از مردان
- ۲۲۹ مقاومت بیشتر زن در برابر بیماریها
- ۲۳۰ حق زن در چندهمسری
- ۲۳۱ نظریه راسل
- ۲۳۲ از هر ده انگلیسی ...
- ۲۳۲ تعدد زوجات، ممنوع و همجنس بازی رواست؟
- ۲۳۳ آیا طبیعت مرد چندهمسری است؟
- ۲۳۳ اشاره
- ۲۳۵ چندهمسری، عامل نجات تک همسری
- ۲۳۶ چهره واقعی بحث
- ۲۳۶ نیرنگ مرد قرن بیستم
- ۲۳۷ بحران ناشی از محرومیت زنان بی شوهر
- ۲۳۸ عکس العمل‌های مختلف در زمینه پدیده فزونی زن
- ۲۳۹ اشکالات و معایب چندهمسری
- ۲۳۹ اشاره
- ۲۳۹ بررسی صحیح
- ۲۴۰ از نظر روحی
- ۲۴۱ از نظر تربیتی
- ۲۴۲ از نظر اخلاقی
- ۲۴۳ از نظر حقوقی
- ۲۴۴ از نظر فلسفی
- ۲۴۵ نقش اسلام در چندهمسری
- ۲۴۵ اشاره
- ۲۴۵ محدودیت

۲۴۶	عدالت
۲۴۸	مسأله بیم از عدم عدالت
۲۴۸	حرم‌سراها
۲۴۹	شرایط و امکانات دیگر
۲۴۹	مرد امروز و تعدد زوجات
۲۵۰	مهر و نفقه
۲۵۰	اشاره
۲۵۰	مسأله حجاب
۲۵۰	اشاره
۲۵۱	نقش بانوان در تاریخ معاصر ایران «۱»
۲۵۳	مقدمه انجمن اسلامی پزشکان بر چاپ اول
۲۵۴	مقدمه انجمن اسلامی پزشکان بر چاپ دوم
۲۵۴	مقدمه مؤلف
۲۵۵	مقدمه
۲۵۷	بخش اول: تاریخچه حجاب
۲۶۰	بخش دوم: علت پیدا شدن حجاب
۲۶۰	اشاره
۲۶۱	ریاضت و رهبانیت
۲۶۶	عدم امنیت
۲۶۹	استثمار زن
۲۷۲	حسادت
۲۷۴	عادت زنانگی
۲۷۶	بالا بردن ارزش
۲۷۸	بخش سوم: فلسفه پوشش در اسلام
۲۸۷	بخش چهارم: ایرادها و اشکالها: حجاب و منطق
۲۸۷	اشاره

- حجاب و اصل آزادی ۲۸۷
- رکود فعالیتها ۲۸۹
- افزایش التهاها ۲۹۲
- بخش پنجم: حجاب اسلامی ۲۹۷
- اشاره ۲۹۷
- استیدان ۲۹۹
- آیات دیگر ۳۱۵
- همسران پیغمبر ۳۱۷
- حریم عفاف ۳۱۹
- حدود پوشش ۳۲۳
- بررسی ۳۲۳
- چهره و دو دست (وجه و کفین) ۳۲۴
- اشاره ۳۲۴
- ادلّه موافق ۳۲۶
- ادلّه مخالف ۳۳۳
- اشاره ۳۳۳
۱. سیره مسلمین ۳۳۳
۲. ملاک ۳۳۵
۳. روایت ۳۳۸
۴. خواستگاری ۳۳۹
۵. آیه «جلباب» ۳۴۰
- شرکت زن در مجامع ۳۴۱
- اشاره ۳۴۱
- توصیه‌های اخلاقی ۳۴۸
- نه حبس و نه اختلاط ۳۵۰
- فتواها ۳۵۱

۳۵۵ حس احتیاط

۳۵۵ کنمان یا اظهار؟

۳۵۸ دو مسأله دیگر

۳۵۹ پاسخهای استاد. به. نقدهایی بر کتاب مسأله حجاب

۳۵۹ اشاره

۳۵۹ صفحه ۳۸۲

۳۵۹ اشاره

۳۶۰ [نقد]

۳۶۰ پاسخ

۳۶۰ صفحه ۳۸۳. تاریخچه حجاب:

۳۶۰ اشاره

۳۶۰ [نقد]

۳۶۱ پاسخ

۳۶۱ صفحه ۳۸۵

۳۶۱ اشاره

۳۶۱ [نقد]

۳۶۱ پاسخ

۳۶۱ صفحه ۳۸۶

۳۶۱ اشاره

۳۶۲ [نقد]

۳۶۲ پاسخ

۳۶۲ صفحه ۳۸۷

۳۶۲ اشاره

۳۶۲ [نقد]

۳۶۳ پاسخ

۳۶۳ صفحه ۳۸۹

٣٦٣ اشارة

٣٦٣ [نقد]

٣٦٤ پاسخ

٣٦٤ صفحه ٤٠٠

٣٦٤ اشارة

٣٦٥ [نقد]

٣٦٥ پاسخ

٣٦٥ صفحه ٤٠١

٣٦٥ اشارة

٣٦٥ [نقد]

٣٦٥ پاسخ

٣٦٦ صفحه ٤٠٥

٣٦٦ اشارة

٣٦٦ [نقد]

٣٦٦ پاسخ

٣٦٧ صفحه ٤٠٥

٣٦٧ اشارة

٣٦٧ [نقد]

٣٦٧ پاسخ

٣٦٧ صفحه ٤٠٨

٣٦٧ اشارة

٣٦٨ [نقد]

٣٦٨ پاسخ

٣٦٨ صفحه ٤١٤

٣٦٨ اشارة

٣٦٨ [نقد]

٣٦٨ پاسخ

٣٦٨ صفحهٔ ٤١٨ [مورد اول]

٣٦٩ اشاره

٣٦٩ [نقد]

٣٦٩ پاسخ

٣٦٩ [صفحهٔ ٤١٨ مورد دوم]

٣٦٩ اشاره

٣٦٩ [نقد]

٣٧٠ پاسخ

٣٧٠ صفحهٔ ٤٢١

٣٧٠ اشاره

٣٧٠ [نقد]

٣٧١ پاسخ

٣٧١ صفحهٔ ٤٢٢

٣٧١ اشاره

٣٧١ [نقد]

٣٧٢ پاسخ

٣٧٢ صفحهٔ ٤٣٠

٣٧٢ اشاره

٣٧٢ [نقد]

٣٧٢ پاسخ

٣٧٣ صفحهٔ ٤٣١ [مورد اول]

٣٧٣ اشاره

٣٧٣ [نقد]

٣٧٣ پاسخ

٣٧٤ [صفحهٔ ٤٣١ مورد دوم]

٣٧٤ اشاره

٣٧٤ [نقد]

٣٧٤ پاسخ

٣٧٥ صفحه ٤٣١ [مورد اول]

٣٧٥ اشاره

٣٧٥ [نقد]

٣٧٥ پاسخ

٣٧٥ [صفحه ٤٣١ مورد دوم]

٣٧٥ اشاره

٣٧٦ [نقد]

٣٧٦ پاسخ

٣٧٦ صفحه ٤٣٥

٣٧٦ اشاره

٣٧٦ [نقد]

٣٧٦ پاسخ

٣٧٦ صفحه ٤٤٠

٣٧٧ اشاره

٣٧٧ [نقد]

٣٧٧ پاسخ

٣٧٧ صفحه ٤٤٧

٣٧٧ اشاره

٣٧٨ [نقد]

٣٧٨ پاسخ

٣٧٨ صفحه ٤٤٨ [مورد اول]

٣٧٨ [نقد]

٣٧٨ پاسخ

٣٧٨ اشاره

٣٧٨ [صفحة ٤٤٨ مورد دوم]

٣٧٩ [نقد]

٣٧٩ پاسخ

٣٧٩ صفحه ٤٥٧

٣٧٩ اشاره

٣٧٩ [نقد]

٣٧٩ پاسخ

٣٧٩ صفحه ٤٧١

٣٧٩ اشاره

٣٨٠ [نقد]

٣٨٠ پاسخ

٣٨١ صفحه ٤٧٤

٣٨١ اشاره

٣٨١ [نقد]

٣٨١ پاسخ

٣٨١ صفحه ٤٧٥

٣٨١ اشاره

٣٨٢ [نقد]

٣٨٢ پاسخ

٣٨٢ صفحه ٤٧٦

٣٨٢ اشاره

٣٨٢ [نقد]

٣٨٢ پاسخ

٣٨٢ صفحه ٤٧٦

٣٨٢ اشاره

٣٨٣ [نقد]

٣٨٤ پاسخ

٣٨٤ صفحه ٤٨٣ [مورد اول]

٣٨٤ اشاره

٣٨٤ [نقد]

٣٨٤ پاسخ

٣٨٥ [صفحه ٤٨٣ مورد دوم]

٣٨٥ اشاره

٣٨٥ [نقد]

٣٨٥ پاسخ

٣٨٦ صفحه ٤٨٤

٣٨٦ اشاره

٣٨٦ [نقد]

٣٨٦ پاسخ

٣٨٧ صفحه ٤٨٨

٣٨٧ اشاره

٣٨٧ [نقد]

٣٨٧ پاسخ

٣٨٨ صفحه ٤٨٩

٣٨٨ اشاره

٣٨٨ [نقد]

٣٨٨ پاسخ

٣٨٨ صفحه ٤٩٠

٣٨٨ اشاره

٣٨٨ [نقد]

٣٨٩ پاسخ

صفحة ٤٩٤ ٣٨٩

اشاره ٣٨٩

[نقد] ٣٨٩

پاسخ ٣٨٩

صفحة ٥٠٥ [مورد اول] ٣٩٠

اشاره ٣٩٠

[نقد] ٣٩٠

پاسخ ٣٩٠

[صفحة ٥٠٥ مورد دوم] ٣٩٠

اشاره ٣٩٠

[نقد] ٣٩٠

پاسخ ٣٩١

صفحة ٥٠٧ ٣٩١

اشاره ٣٩١

[نقد] ٣٩١

پاسخ ٣٩١

صفحة ٥٠٨ ٣٩٢

اشاره ٣٩٢

[نقد] ٣٩٢

پاسخ ٣٩٢

صفحة ٥٠٩ [مورد اول] ٣٩٢

اشاره ٣٩٢

[نقد] ٣٩٢

پاسخ ٣٩٢

[صفحة ٥٠٩ مورد دوم] ٣٩٢

اشاره ٣٩٢

٣٩٣ [نقد]

٣٩٣ [صفحة ٥٠٩ مورد سوم]

٣٩٣ اشاره

٣٩٤ [نقد]

٣٩٤ پاسخ

٣٩٤ [صفحة ٥١٠ مورد اول]

٣٩٤ اشاره

٣٩٥ [نقد]

٣٩٥ پاسخ

٣٩٥ [صفحة ٥١٠ مورد دوم]

٣٩٥ اشاره

٣٩٥ [نقد]

٣٩٦ [صفحة ٥١٠ مورد سوم]

٣٩٦ اشاره

٣٩٦ [نقد]

٣٩٦ پاسخ

٣٩٨ [صفحة ٥١٢]

٣٩٨ اشاره

٣٩٨ [نقد]

٣٩٩ پاسخ

٣٩٩ [صفحة ٥١٣]

٣٩٩ اشاره

٣٩٩ [نقد]

٤٠٠ پاسخ

٤٠٠ [صفحة ٥١٦]

٤٠٠ اشاره

٤٠٠ [نقد]

٤٠٠ پاسخ

٤٠٠ فحة ٥١٧.

٤٠٠ اشاره

٤٠١ [نقد]

٤٠١ پاسخ

٤٠١ صفحه ٥٢٣.

٤٠١ اشاره

٤٠١ [نقد]

٤٠١ پاسخ

٤٠١ صفحه ٥٢٤.

٤٠١ اشاره

٤٠٢ [نقد]

٤٠٢ پاسخ

٤٠٢ صفحه ٥٢٥.

٤٠٢ اشاره

٤٠٣ [نقد]

٤٠٣ پاسخ

٤٠٣ صفحه ٥٢٧.

٤٠٣ [نقد]

٤٠٣ اشاره

٤٠٤ پاسخ

٤٠٤ صفحه ٥٣١.

٤٠٤ اشاره

٤٠٤ [نقد]

٤٠٤ پاسخ

صفحة ٥٣٢ ٤٠٤

اشاره ٤٠٥

[نقد] ٤٠٥

پاسخ ٤٠٥

صفحة ٥٣٧ ٤٠٦

اشاره ٤٠٦

[نقد] ٤٠٦

پاسخ ٤٠٦

صفحة ٥٤٠ [مورد اول] ٤٠٧

اشاره ٤٠٧

[نقد ١] ٤٠٧

پاسخ ٤٠٧

[نقد ٢] ٤٠٧

پاسخ ٤٠٧

صفحة ٥٤٠ [مورد دوم] ٤٠٨

اشاره ٤٠٨

[نقد] ٤٠٨

پاسخ ٤٠٨

صفحة ٥٤٠ [مورد سوم] ٤٠٨

اشاره ٤٠٨

[نقد] ٤٠٩

پاسخ ٤٠٩

صفحة ٥٤٥ ٤١٠

اشاره ٤١٠

[نقد] ٤١٠

پاسخ ٤١٠

صفحة ٥٤٧ - ٤١٠

اشاره - ٤١٠

[نقد] - ٤١١

پاسخ - ٤١١

صفحة ٥٥٨ - ٤١٢

اشاره - ٤١٢

[نقد] - ٤١٢

پاسخ - ٤١٣

صفحة ٥٦٤ [مورد اول] - ٤١٣

اشاره - ٤١٣

[نقد] - ٤١٣

پاسخ - ٤١٣

[صفحة ٥٦٤ مورد دوم] - ٤١٤

اشاره - ٤١٤

[نقد] - ٤١٤

پاسخ - ٤١٤

[خاتمه] - ٤١٤

اخلاق جنسی. در. اسلام و جهان غرب - ٤١٥

اشاره - ٤١٥

علاقه جنسی یا گناه ذاتی در جهان قدیم - ٤١٥

اشاره - ٤١٥

اخلاق جنسی - ٤١٨

تحلیل و انتقاد از اخلاق نوین جنسی - ٤٢١

ارزیابی اصول سیستم نوین جنسی (١) - ٤٢٤

اشاره - ٤٢٤

اصل آزادی - ٤٢٤

۴۲۸	ارزیابی اصول سیستم نوین جنسی (۲)
۴۲۸	اشاره
۴۲۹	آیا اخلاق اسلامی با رشد طبیعی استعدادها مابین است؟
۴۳۱	کشتن نفس یعنی چه؟
۴۳۱	آشفتگی غرایز و میلها
۴۳۴	انضباط جنسی، غریزه عشق
۴۳۴	دموکراسی در اخلاق
۴۳۵	رشد شخصیت از نظر غریزه جنسی
۴۳۷	عشق و عفت
۴۴۲	جلد ۲۰
۴۴۲	مشخصات کتاب
۴۴۲	جلد بیستم
۴۴۲	مقدمه
۴۴۳	فهرست مطالب
۴۵۳	کلیات علوم اسلامی جلد سوم
۴۵۳	بخش اول: اصول فقه
۴۵۳	اشاره
۴۵۳	درس اول: مقدمه
۴۵۳	اشاره
۴۵۴	اصول فقه
۴۵۵	درس دوم: منابع فقه
۴۵۶	اشاره
۴۵۶	قرآن
۴۵۷	سنت
۴۵۸	اجماع
۴۵۸	عقل

- درس سوم: تاریخچه مختصر ۴۵۹
- درس چهارم: مسائل علم اصول ۴۶۱
- اشاره ۴۶۱
- حجیت ظواهر کتاب ۴۶۲
- ظواهر سنت ۴۶۳
- خبر واحد ۴۶۳
- تعادل و تراجیح ۴۶۳
- درس پنجم: مسائل مشترک کتاب و سنت ۴۶۴
- اشاره ۴۶۴
- مبحث اوامر ۴۶۵
- مبحث نواهی ۴۶۵
- مبحث عام و خاص ۴۶۶
- مطلق و مقید ۴۶۷
- مبحث مفاهیم ۴۶۷
- مجمل و مبین ۴۶۸
- ناسخ و منسوخ ۴۶۸
- درس ششم: اجماع و عقل ۴۶۸
- اجماع ۴۶۸
- اجماع محصل و اجماع منقول ۴۶۹
- عقل ۴۶۹
- درس هفتم: اصول عملیه ۴۷۲
- اشاره ۴۷۲
- چهار اصل عملی ۴۷۳
- بخش دوم: فقه ۴۷۵
- اشاره ۴۷۵
- درس اول: علم فقه ۴۷۵

۴۷۵ اشاره
۴۷۵ کلمه فقه در قرآن و حدیث
۴۷۶ کلمه «فقه» در اصطلاح علما
۴۷۷ حکم تکلیفی و حکم وضعی
۴۷۷ تعبدی و توصلی
۴۷۷ عینی و کفائی
۴۷۷ تعیینی و تخییری
۴۷۸ نفسی و مقدمی
۴۷۸ درس دوم: تاریخچه فقه و فقهاء (۱)
۴۷۸ اشاره
۴۷۹ فقهای شیعه
۴۸۱ درس سوم: تاریخچه فقه و فقهاء (۲)
۴۸۵ درس چهارم: تاریخچه فقه و فقهاء (۳)
۴۸۹ درس پنجم: تاریخچه فقه و فقهاء (۴)
۴۸۹ اشاره
۴۹۰ خلاصه و بررسی
۴۹۲ درس ششم: ابواب و رؤوس مسائل فقه (۱): عبادات
۴۹۲ اشاره
۴۹۳ عبادات
۴۹۶ درس هفتم: ابواب و رؤوس مسائل فقه (۲): عقود
۵۰۰ درس هشتم: ابواب و رؤوس مسائل فقه (۳): ایقاعات
۵۰۳ درس نهم و دهم: ابواب و رؤوس مسائل فقه (۴): احکام
۵۰۸ درس یازدهم: تنوع مسائل فقه
۵۰۸ اشاره
۵۱۰ تقسیمات
۵۱۱ الهامی از شیخ الطائفه

۵۱۱ اشاره
۵۱۱ روح اسلامی
۵۱۲ فقاہت و اجتهاد
۵۱۳ رستاخیز علمی اسلامی
۵۱۳ کتاب و سنت از دیدگاه فقہای اسلامی
۵۱۶ مسأله قیاس
۵۱۹ جامد فکرها
۵۱۹ اجتهاد در عصر ائمه
۵۲۱ اجتهاد از نظر مستشرقین
۵۲۱ اجتهاد و حریت
۵۲۲ حریت شیخ طوسی
۵۲۲ شجاعت ادبی
۵۲۳ بهره و سهم ما
۵۲۴ مزایا و خدمات مرحوم آیة الله بروجردی
۵۲۴ اشاره
۵۲۵ روش فقہی
۵۲۹ وحدت اسلامی
۵۲۹ اسلام در دنیای خارج
۵۳۰ همکاری دین و علم
۵۳۱ دفتر و حساب
۵۳۲ اصل اجتهاد در اسلام
۵۳۲ اشاره
۵۳۲ اجتهاد چیست؟
۵۳۳ اجتهاد ممنوع
۵۳۴ اجتهاد مشروع
۵۳۶ پیدایش اخباریگری در شیعه

- مبارزه با اخباریگری ۵۳۷
- یک نمونه از دو طرز تفکر ۵۳۸
- تقلید ممنوع ۵۳۹
- حدیث امام صادق علیه السلام درباره تقلید ممنوع ۵۴۰
- اندیشه عوامانه کربت و اعتصام علما ۵۴۱
- تقلید مشروع ۵۴۲
- چرا تقلید میت جایز نیست؟ ۵۴۳
- تأثیر جهان بینی فقیه در فتوهایش ۵۴۵
- ادراک ضرورتها ۵۴۵
- یک پیشنهاد مهم ۵۴۶
- تقسیم کار تخصصی در علوم ۵۴۶
- تکامل هزار ساله فقه ۵۴۶
- شورای فقهی ۵۴۷
- امر به معروف و نهی از منکر ۵۴۸
- اشاره ۵۴۸
- مسائلی که فقها طرح می کنند ۵۴۹
- حسبه و احتساب در تاریخ اسلام ۵۵۰
- قلمرو دایره احتساب ۵۵۲
- امر به معروف، خارج از دایره احتساب ۵۵۳
- قداست و احترام احتساب ۵۵۳
- سعه نظریات اصلاحی مسلمین در گذشته ۵۵۳
- توصیه و تأکید اسلام ۵۵۳
- علت بی تفاوتی مردم در اصلاحات ۵۵۴
- وضع امر به معروف در دوره های اخیر ۵۵۵
- اصل فراموش شده ۵۵۵
- اصل «پند یا بند» ۵۵۶

- ۵۵۶ راه اخلاص و عمل
- ۵۵۹ انتظار بیش از حد از زبان و گوش
- ۵۵۹ عمل جمعی و گروهی
- ۵۵۹ منطق یا تعبد
- ۵۶۳ جهاد
- ۵۶۳ جنگ با اهل کتاب
- ۵۶۳ اشاره
- ۵۶۳ ۱. جنگ با اهل کتاب مطلق است یا مقید؟
- ۵۶۳ اشاره
- ۵۶۴ قاعده مطلق و مقید
- ۵۶۴ مطلق و مقید در آیات جهاد
- ۵۶۵ ۲. آیا با همه اهل کتاب می‌توان جنگید؟
- ۵۶۶ ۳. «جزیه» چیست؟
- ۵۶۷ ۴. معنی «ضَاغِرُونَ»
- ۵۶۷ فلسفه و هدف جهاد
- ۵۶۷ جهاد و آزادی عقیده
- ۵۶۷ تفاوت میان مشرک و غیر مشرک
- ۵۶۷ آیا میان جزیره العرب و غیر جزیره العرب فرق است؟
- ۵۶۸ پیمان با کفار
- ۵۶۸ چگونگی جنگ
- ۵۶۸ نخستین سؤال: مشروعیت جنگ
- ۵۶۹ جنگ یا تجاوز؟
- ۵۶۹ جنگ دفاعی
- ۵۶۹ صلح غیر از تسلیم است
- ۵۷۰ فرق اسلام و مسیحیت
- ۵۷۱ اسلام و صلح

- شرایط جنگ ۵۷۱
- مسلمین در مکه ۵۷۱
- دفاع یا تجاوز؟ ۵۷۳
- اشاره ۵۷۳
- انتقاد مسیحیت بر اسلام ۵۷۳
- تجاوز بد است نه جنگ، و هر جنگی تجاوز نیست ۵۷۴
- صلح، نه تسلیم و تحمل ذلت ۵۷۴
- آیات مطلق درباره جهاد ۵۷۵
- قاعده حمل مطلق بر مقید ۵۷۵
- آیات مقید ۵۷۶
- به کمک مظلوم شتافتن ۵۷۶
- مبارزه با اختناق ۵۷۷
- آیا تقاضای کمک لازم است؟ ۵۷۷
- جنگهای صدر اسلام ۵۷۸
- حمل مطلق بر مقید ۵۷۹
- لا اکرأة فی الدین ۵۷۹
- صلح و سازش ۵۸۱
- ماهیت جهاد دفاع است ۵۸۲
- اشاره ۵۸۲
- انواع دفاع ۵۸۲
- حقوق انسانیت ۵۸۳
- دفاع از حقوق انسانی از دفاع از حقوق فردی و قومی مقدستر است ۵۸۳
- مقدسترین دفاعها ۵۸۴
- نزاع، صغروی است نه کبروی ۵۸۴
- امر به معروف مصداق دفاع از حقوق انسانی است ۵۸۵
- دفاع از آزادی، امروز هم مقدس است ۵۸۵

- ۵۸۵ آیا توحید، حق شخصی است یا حق عمومی؟
- ۵۸۶ اموری که طبعاً اجبار بردار نیست
- ۵۸۶ تربیت اجبار بردار نیست
- ۵۸۷ ایمان زوربردار نیست
- ۵۸۷ آزادی را می‌شود به زور داد ولی ایمان و آزادگی و آزادیخواهی را، نه
- ۵۸۸ جنگ برای رفع مانع از ایمان و توحید
- ۵۸۹ جنگ برای آزادی دعوت و رفع مانع از تبلیغ
- ۵۸۹ مقیاس حقوق شخصی و حقوق عمومی
- ۵۹۰ آزادی فکر یا آزادی عقیده
- ۵۹۱ نتیجه
- ۵۹۱ اشاره
- ۵۹۱ آیا آیات جهاد ناسخ و منسوخند؟
- ۵۹۳ اصل «ما مِنْ عَالَمٍ آلَا وَ قَدْ حُصَّ»
- ۵۹۴ دفاع از ارزشهای انسانی
- ۵۹۵ آزادی «عقیده» یا «تفکر»؟
- ۵۹۵ جزیه
- ۵۹۶ آیا جزیه پاداش است یا کیفر؟
- ۵۹۸ مسئله ربا و بانک
- ۵۹۸ ۱ مسئله ربا و بانک
- ۵۹۸ اشاره
- ۵۹۸ فرق امانت و قرض
- ۵۹۹ دو نوع ربا
- ۶۰۱ انواع قرض
- ۶۰۱ قرض ربوی از نظر طبیعت حقوقی
- ۶۰۲ آیا سرمایه تولید سود می‌کند؟
- ۶۰۴ ربا در قرآن و حدیث

- پرسش و پاسخ ۶۰۷
- ۲ مسئله ربا و بانک ۶۱۱
- اشاره ۶۱۱
- آثار مالکیت ۶۱۱
- تعریف قرض ۶۱۲
- سفته ۶۱۴
- ربای معاملی ۶۱۵
- مکیل و موزون خصوصیت ندارد ۶۱۶
- بیع ذّین ۶۱۷
- تعهد در مقابل بانک ۶۱۸
- سفته صوری ۶۱۸
- وام سرمایه‌گذاری و راه حل آن ۶۱۹
- پرسش و پاسخ ۶۲۰
- ۳ مسئله ربا و بانک ۶۲۳
- اشاره ۶۲۳
- بانک یک رابط است ۶۲۴
- فلسفه حرمت ربا ۶۲۴
- نظریه اول: سرمایه نمی‌تواند تولید سود کند ۶۲۵
- نظریه دوم: ربا قرض است و قرض نمی‌تواند سود داشته باشد ۶۲۶
- نظریه سوم: پول چون ارزش قراردادی دارد نمی‌تواند سود داشته باشد ۶۲۶
- نظریه صحیح ۶۲۷
- ماده نقض‌ها: ۶۲۷
۱. اجاره ۶۲۷
۲. نسیه ۶۲۸
- نظارت بر نرخها ۶۳۱
- نسیه ناشی از آزادی فروشنده است در تعیین قیمت ۶۳۲

- ۶۳۳ راه حل‌ها - ملی کردن بانکها
- ۶۳۴ بیان فقهی
- ۶۳۶ راه حل‌های دیگر: مضاربه، قرض الحسنه، پیش‌فروش
- ۶۳۷ آیا وام بستانکاران یک ضرورت است؟
- ۶۳۸ پرسش و پاسخ
- ۶۳۸ یادداشتهایی از استاد شهید بر جزوه آقای مهندس طاهری
- ۶۴۱ ۴ مسئله ربا و بانک
- ۶۴۱ اشاره
- ۶۴۳ آیا دولت می‌تواند مالک باشد؟
- ۶۴۵ حساب جاری
- ۶۴۶ سپرده و پس‌انداز
- ۶۴۶ جوایز بانکی
- ۶۴۷ اعانت به اتم
- ۶۵۱ مسئله بیمه
- ۶۵۲ ۱ مسئله بیمه
- ۶۵۲ اشاره
- ۶۵۲ مقدمه «۱»
- ۶۵۲ عقد و ایقاع
- ۶۵۲ ایجاب و قبول
- ۶۵۳ آیا ایجاب و قبول برای عقد، ضروری است؟
- ۶۵۳ عقد و معاوضه
- ۶۵۶ سه نوع معامله
- ۶۵۶ بیمه و قمار
- ۶۵۷ پرسش و پاسخ
- ۶۵۸ ۲ مسئله بیمه
- ۶۵۸ اشاره

- ۶۵۹ آیا هر معامله صحیحی باید داخل در یکی از ابواب فقه باشد؟
- ۶۶۰ شرایط و موانع عمومی معاملات
- ۶۶۱ عقد لازم و عقد جایز
- ۶۶۲ آیا بیمه عقد لازم است یا جایز؟
- ۶۶۲ بیمه و ضمان
- ۶۶۲ تفاوت ضمان در فقه شیعه و فقه اهل تسنن
- ۶۶۳ ضمانت در مقابل پول
- ۶۶۳ ضمان عهده و ضمان درک
- ۶۶۴ بیمه یک معامله مستقل است
- ۶۶۴ آیا بیمه معامله معلومی است؟
- ۶۶۵ زمان بیمه
- ۶۶۶ اقسام بیمه
- ۶۶۶ بیمه عمر
- ۶۶۷ بیمه مسئولیت یا بیمه شخص ثالث
- ۶۶۸ پرسش و پاسخ
- ۶۷۲ ۳ مسئله بیمه
- ۶۷۲ اشاره
- ۶۷۲ دیه بر عاقله است
- ۶۷۳ ضمان جریره
- ۶۷۵ غاصب ضامن است
- ۶۷۵ عقد فاسد
- ۶۷۶ ید امین
- ۶۷۶ مسأله اتلاف
- ۶۷۷ بیمه شخص ثالث
- ۶۷۷ مباشرت و تسبیب
- ۶۷۸ خسارت در دماء

- ۶۷۹ خسارت در اموال
- ۶۷۹ اخاذی ظالم
- ۶۸۰ اگر واسطه انسان نباشد
- ۶۸۰ مسأله اقوائت
- ۶۸۲ پرسش و پاسخ
- ۶۸۴ مقدمه: نظری به اقتصاد اسلامی
- ۶۸۴ اشاره
- ۶۸۴ دوگونه پیوند اسلام با اقتصاد
- ۶۸۵ نظر اسلام راجع به ثروت
- ۶۸۶ اقتصاد سالم
- ۶۸۹ تعریف اقتصاد و مفاهیم اقتصادی
- ۶۸۹ اقتصاد چیست؟
- ۶۹۱ تولید
- ۶۹۱ دو نوع رابطه
- ۶۹۲ تأثیر روابط طبیعی و روابط قراردادی در یکدیگر
- ۶۹۲ مبادله
- ۶۹۲ پول
- ۶۹۳ ارزش
- ۶۹۳ مراحل زندگی اجتماعی و اقتصادی
- ۶۹۳ علم اقتصاد
- ۶۹۷ ثروت یا مال
- ۶۹۸ مالکیت از نظر فلسفی
- ۶۹۸ اشاره
- ۶۹۸ مالکیت از نظر فلسفی
- ۷۰۳ ارزش
- ۷۰۳ اشاره

- ۷۰۳ ارزش
- ۷۱۷ ارزش اضافی
- ۷۱۷ اشاره
- ۷۱۷ ارزش اضافی
- ۷۲۴ سرمایه‌داری و سوسیالیسم از دیدگاه اسلام
- ۷۲۴ اشاره
- ۷۲۴ سرمایه‌داری و سوسیالیسم از دیدگاه اسلام
- ۷۲۴ اشاره
- ۷۳۵ مشخص اصلی سرمایه‌داری
- ۷۳۹ مرز اشتراک اسلام و سوسیالیسم
- ۷۴۱ شرکت از نظر فقه اسلام
- ۷۴۱ رساله‌های اقتصادی
- ۷۴۲ اشاره
- ۷۴۲ مالکیت زمین از نظر اسلام
- ۷۴۲ اشاره
- ۷۴۳ انفال
- ۷۴۵ مالکیت فردی
- ۷۴۵ مسأله ارث
- ۷۵۲ سوسیالیسم
- ۷۵۲ اشاره
- ۷۶۳ هنر مارکس
- ۷۶۳ سوسیالیسم و مالکیت فردی
- ۷۶۴ یادداشت اسلام و اقتصاد نظری به نظام اقتصادی اسلام
- ۷۶۴ اشاره
- ۷۶۴ یادداشت اسلام و اقتصاد
- ۷۶۴ اشاره

۷۶۹	مسأله اضطرار
۷۷۱	مشخصات سرمایه‌داری
۷۷۴	مشخصات سوسیالیسم
۷۷۶	روش اقتصادی اسلام
۷۷۸	قرآن و اقتصاد
۷۷۹	پول و مال
۷۸۰	یادداشت نظری به نظام اقتصادی اسلام
۷۸۲	جلد ۲۱
۷۸۲	مشخصات کتاب
۷۸۲	جلد بیست و یکم
۷۸۲	مقدمه
۷۸۳	مقدمه: اسلام و مقتضیات زمان
۷۸۶	اسلام و نیازهای زمان/ جلد اول
۷۸۶	اشاره
۷۸۷	علت تغییر مقتضیات زمانها
۷۸۷	اشاره
۷۸۹	مقصود از «امانت»
۷۹۰	تفاوت زندگی اجتماعی انسان با حیوانات اجتماعی
۷۹۲	دو نوع تغییر در زمان
۷۹۲	اشاره
۷۹۲	تفاوت اساسی انسان و حیوانات اجتماعی
۷۹۳	امکان سقوط و انحراف برای انسان
۷۹۵	مقیاس تشخیص تغییرات خوب از بد
۷۹۷	علم آزاد و علم اسیر
۷۹۹	نظریه مدینه فاضله افلاطون
۸۰۰	جامعه در حال رشد

- ۸۰۰ اشاره
- ۸۰۰ مَثَل رشد و تکامل امت اسلام
- ۸۰۱ سرعت رشد مسلمین
- ۸۰۲ اشتباه گوستاولوبون
- ۸۰۳ سیاست اروپایی
- ۸۰۵ افراط و تفریطها
- ۸۰۵ اشاره
- ۸۰۶ روشنفکرهای افراطی خلیفه دوم
- ۸۰۷ افراطکاری یا جهالت
- ۸۰۸ سخن علی علیه السلام
- ۸۱۰ تفریطکاری یا جمود
- ۸۱۱ راه میانه
- ۸۱۱ اشاره
- ۸۱۲ مثال دیگر: حرمت گوشت خوک
- ۸۱۴ مثال دیگر: زبان عربی، زبان اعمال مذهبی در اسلام
- ۸۱۶ عقل و راه اعتدال
- ۸۱۶ اشاره
- ۸۱۶ مثال دیگر برای جهالت: قیاس ابو حنیفه
- ۸۱۹ مخالفت ائمه اطهار علیهم السلام با قیاس
- ۸۱۹ احکام و قوانین عقل
- ۸۲۱ خوارج
- ۸۲۱ اشاره
- ۸۲۱ معتزله و اشاعره
- ۸۲۲ تاریخچه خوارج
- ۸۲۴ خوارج از نظر علی علیه السلام
- ۸۲۵ عوامل تصفیه تفکر اسلامی

- ۸۲۶ اشاره
- ۸۲۷ آلودگیهای فکری در دنیای اسلام
- ۸۲۸ دستگاہهای تصفیۀ فکر اسلامی
- ۸۲۹ اسلام، یگانه دین بدون تحریف
- ۸۳۰ قرآن و عقل
- ۸۳۱ اخباریگری
- ۸۳۱ اشاره
- ۸۳۳ نمونه‌هایی از جعل حدیث
- ۸۳۴ مبارزۀ مجتهدان با اخباریان
- ۸۳۵ برخورد اخباریان با قرآن
- ۸۳۶ سخن آیت الله بروجردی □
- ۸۳۶ مشروطیت
- ۸۳۶ اشاره
- ۸۳۷ موافقان و مخالفان مشروطیت
- ۸۳۸ تعریف مشروطیت
- ۸۴۰ منطبق موافقان
- ۸۴۲ شئون پیامبر صلی الله علیه و آله: رسالت، قضاوت، حکومت
- ۸۴۲ اشاره
- ۸۴۳ انتقال این سه مقام به امام
- ۸۴۵ سخن آیت الله بروجردی □
- ۸۴۷ ۱ مقتضیات زمان
- ۸۴۷ اشاره
- ۸۴۷ مفهوم «مقتضیات زمان»
- ۸۴۹ پدیده‌های زمان دوگونه‌اند
- ۸۵۰ امکان انحراف در بشر
- ۸۵۱ مفهوم درست «مقتضیات زمان»

- ۸۵۳ حاجت‌های ثابت و حاجت‌های متغیر
- ۸۵۴ ۲ مقتضیات زمان
- ۸۵۴ اشاره
- ۸۵۶ نگاه فلسفی به مسأله
- ۸۵۷ ثبات روح انسان
- ۸۵۸ قوانین عالم ثابت است
- ۸۵۹ نگاه اجتماعی
- ۸۶۰ تغییرات زمان در تاریخ اسلام
- ۸۶۰ اشاره
- ۸۶۱ نعمتی که شیعیان از آن برخوردارند
- ۸۶۲ مثال اول برای تغییر اقتضای زمان
- ۸۶۴ مثال دوم
- ۸۶۵ اجتهاد و تفقه در دین
- ۸۶۵ اشاره
- ۸۶۶ سخن اقبال و سخن ابن سینا درباره اجتهاد
- ۸۶۶ تعبیر قرآن
- ۸۶۸ یک مثال
- ۸۶۹ مثال دیگر
- ۸۷۰ سخن مرحوم فیض کاشانی
- ۸۷۱ قاعده ملازمه
- ۸۷۱ اشاره
- ۸۷۱ معنی تعبّد
- ۸۷۲ قانون اهم و مهم
- ۸۷۳ مسئله تشریح
- ۸۷۵ شکل‌های مختلف دستورهای دین
- ۸۷۶ علی علیه السلام شخصیت همیشه تابان

- ۸۷۶ اشاره
- ۸۷۷ چهره‌های منسوخ نشدنی
- ۸۷۹ سخن ادوارد براون
- ۸۸۱ سخن جبران خلیل جبران درباره‌ی علی علیه السلام
- ۸۸۲ نسبیت آداب
- ۸۸۲ اشاره
- ۸۸۲ مسئله نسبیت اخلاق
- ۸۸۳ فرق اخلاق و آداب
- ۸۸۵ آداب مربوط به هنرها و صنعتهاست
- ۸۸۶ عبادت و پرستش، نیاز ثابت انسان
- ۸۸۶ اشاره
- ۸۸۷ حکایتی از دوره نوجوانی
- ۸۸۸ دو قسم آداب و رسوم
- ۸۹۰ معنی پرستش
- ۸۹۱ عبادت، سرلوحه‌ی تعلیمات اسلامی
- ۸۹۳ نظریه نسبیت عدالت
- ۸۹۳ اشاره
- ۸۹۳ معنی نسبیت
- ۸۹۵ تعریف عدالت
- ۸۹۷ پاسخ به یک شبهه
- ۸۹۸ معنی دیگر عدالت
- ۸۹۹ رد نظریه نسبیت عدالت
- ۸۹۹ اشاره
- ۸۹۹ مسئله حق و تکلیف
- ۹۰۱ یک مثال
- ۹۰۲ حقوق فرد و اجتماع

- اجتماع یک امر حقیقی است ۹۰۴
- نظر علامه طباطبایی ۹۰۵
- یک شاهد از قرآن ۹۰۵
- حقوق، تنها با مکتب الهی قابل توجیه است ۹۰۶
- بررسی نظریه نسبیت اخلاق ۹۰۸
- اشاره ۹۰۸
- مسئله حسن و قبح عقلی ۹۰۹
- فکر سقراطی ۹۱۱
- اخلاق یعنی ورزش و تقویت قوای روحی ۹۱۲
- مسئله نسخ و خاتمیت ۹۱۳
- اشاره ۹۱۴
- فلسفه خاتمیت ۹۱۴
- خاتمیت از نظر آوردن معارف الهی ۹۱۵
- خاتمیت از نظر آوردن قوانین ۹۱۷
- خاتمیت به درجه تمدن مربوط نیست ۹۱۹
- خاتمیت ۹۲۰
- اشاره ۹۲۰
- تحریف شریعت پیشین، یکی از علل نسخ ۹۲۱
- خاتمیت از نظر اصلاح دین سابق ۹۲۲
- خرافه‌ای در مسئله احیای دین ۹۲۳
- سرایت این خرافه به شیعه ۹۲۴
- وجدان و مسئله نسبیت اخلاق ۹۲۷
- اشاره ۹۲۷
- آیا حسن و قبح یک امر نسبی است؟ ۹۲۸
- تعبیر قرآن از وجدان ۹۲۹
- وجدان در حدیث ۹۳۱

- ۹۳۲ آیا وجدان تغییر می‌کند؟
- ۹۳۲ حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله درباره امر به معروف و نهی از منکر
- ۹۳۳ خوبها و بدها دو قسم‌اند
- ۹۳۵ جبر زمان و مسئله عدالت
- ۹۳۵ اشاره
- ۹۳۵ مفهوم درست جبر زمان
- ۹۳۷ مفهوم غلط جبر زمان و رد آن
- ۹۳۸ چند حکایت
- ۹۴۰ فرضیه فروید
- ۹۴۱ نظر راسل
- ۹۴۱ سوسیالیسم تختلی
- ۹۴۳ اسلام و نیازهای زمان/ جلد دوم
- ۹۴۳ اشاره
- ۹۴۳ طرح اشکال و پاسخ اجمالی
- ۹۴۳ اشاره
- ۹۴۴ آیا زمان معصوم است؟
- ۹۴۵ تعبیر اقبال از اجتهاد
- ۹۴۶ قوانین اسلامی از نوع قضایای حقیقیه است
- ۹۴۸ باب تزاحم، حلال بسیاری از مشکلات
- ۹۴۹ تزاحم مصلحت فرد با مصلحت اجتماع
- ۹۵۰ تشریح میت مسلمان
- ۹۵۱ لزوم شناخت شرایط زمان توسط مجتهدین
- ۹۵۱ فلسفه احکام
- ۹۵۴ مقام عقل در استنباط احکام اسلامی
- ۹۵۴ اشاره
- ۹۵۴ «عقل» یکی از مبادی استنباط احکام

- ۹۵۶ تقسیم‌بندی قوانین اسلامی
- ۹۵۸ یک مثال
- ۹۵۹ آیا مفهوم قضایا تغییر می‌کند؟
- ۹۶۲ مثال دیگر
- ۹۶۵ طلاق قضایی
- ۹۶۷ اختیارات وسیع حاکم شرعی
- ۹۶۹ آیا اجتهاد نسبی است؟
- ۹۶۹ آیا واقعیت واحد وجود ندارد؟
- ۹۷۰ مخطئه و مصوبه
- ۹۷۲ نیازهای ثابت و نیازهای متغیر
- ۹۷۷ قوانین کنترل‌کننده
- ۹۸۰ جبر تاریخ از دو دیدگاه
- ۹۸۰ اشاره
- ۹۸۱ آیا ایدئولوژی هم کهنه می‌شود؟
- ۹۸۱ نظر مارکسیسم
- ۹۸۳ نظر راسل
- ۹۸۸ برخی قوانین اسلام، مداری است نه مرحله‌ای
- ۹۹۱ نیروی محرک تاریخ چیست؟
- ۹۹۱ اشاره
- ۹۹۲ ترکیب جامعه انسانی چگونه ترکیبی است؟
- ۹۹۵ نظر ابن خلدون
- ۹۹۷ نظر جرجی زیدان
- ۹۹۷ دو نمونه تاریخی
- ۱۰۰۰ سخن علی‌الوردی
- ۱۰۰۵ ۱ نظریه جبر اقتصادی تاریخ و بررسی آن
- ۱۰۰۵ اشاره

- شوخی طلبه‌ها - ۱۰۰۸
- تفاوت نهضت‌های پیامبران و سایر نهضت‌ها - ۱۰۰۹
- آیا جنگ‌های فکری و عقیدتی جنگ‌های طبقاتی است؟ - ۱۰۱۲
- مسئله «تبلیغ» در مارکسیسم - ۱۰۱۴
- ۲ نظریه جبر اقتصادی تاریخ و بررسی آن - ۱۰۱۹
- اشاره - ۱۰۱۹
- دو تفسیر از زیربنا بودن اقتصاد - ۱۰۱۹
- آیا در انسان فقط غریزه تلاش برای معاش اصیل است؟ - ۱۰۲۱
- آیا وجدان فکری بشر مستقل است یا تابع؟ - ۱۰۲۲
- تأثیر متقابل غرایز انسان در یکدیگر - ۱۰۲۶
- جامعه و تاریخ از نظر قرآن - ۱۰۲۹
- اشاره - ۱۰۲۹
- آیا قرآن برای جامعه بشری شخصیت قائل است؟ - ۱۰۲۹
- سخن علامه طباطبایی (ره) - ۱۰۳۰
- آیات قرآن در این زمینه - ۱۰۳۱
- فکر انسان انعکاس محیط نیست - ۱۰۳۵
- تاریخ صرفاً جنگ طبقاتی نیست - ۱۰۳۶
- آیا اخلاق، مطلق است یا نسبی؟ - ۱۰۳۹
- اشاره - ۱۰۳۹
- معیار اخلاق چیست؟ - ۱۰۴۰
- نظر کانت - ۱۰۴۱
- نظر راسل - ۱۰۴۲
- نظریه دیگر - ۱۰۴۲
- بررسی - ۱۰۴۴
- فرق میان «اخلاق» و «آداب» - ۱۰۴۶
- سخن ویل دورانت - ۱۰۴۷

- تک سخنرانی‌ها - ۱۰۵۱
- اشاره - ۱۰۵۱
- اسلام و نیازهای جهان امروز - ۱۰۵۱
- اشاره - ۱۰۵۱
- اصل نیاز - ۱۰۵۲
- سخن پیامبر صلی الله علیه و آله - ۱۰۵۳
- نیاز بشر امروز - ۱۰۵۳
- نفاق، بزرگترین پدیده عصر ما - ۱۰۵۴
- ایمان، پایه همه مقدسات - ۱۰۵۵
- ریشه روی گردانی از دین در اعصار اخیر - ۱۰۵۵
- اشتباهات کلیسا - ۱۰۵۶
- تأثیر اسلام در تمدن اروپا - ۱۰۵۶
- شواهدی بر موضوعات سه گانه: - ۱۰۵۷
۱. ارزش دادن به شخصیت انسانی - ۱۰۵۷
۲. حق عقل در حریم دین - ۱۰۵۸
۳. احترام به عمل و سخت کوشی - ۱۰۵۸
- نیازهای بشر امروز از نظر اقبال لاهوری - ۱۰۵۹
- سه رکن قانون احتیاج - ۱۰۶۰
- قوانین اسلام در مقایسه با توسعه و تحول دنیای جدید - ۱۰۶۱
- اشاره - ۱۰۶۲
- سه طبقه اجتماعی - ۱۰۶۲
- راز تحول تاریخ انسان - ۱۰۶۴
- منطق مبتنی بر اصل تغییر - ۱۰۶۴
- پاسخ - ۱۰۶۴
- منطق دوم: قانون زندگی بشر متغیر است - ۱۰۶۵
- پاسخ - ۱۰۶۶

- ١٠٦٧ ----- ثبات اخلاق
- ١٠٦٨ ----- مسئله عصمت زمان
- ١٠٦٩ ----- وظیفه ما
- ١٠٧١ ----- اصالت عقل در اسلام
- ١٠٧١ ----- عدم توجه اسلام به شکلهای زندگی و توجه به روح زندگی
- ١٠٧٢ ----- داستان آقا شیخ علی زاهد
- ١٠٧٤ ----- فهرستها
- ١٠٧٤ ----- اشاره
- ١٠٧٤ ----- فهرست آیات قرآن کریم
- ١٠٧٨ ----- فهرست احادیث
- ١٠٨٢ ----- فهرست اشعار عربی
- ١٠٨٢ ----- فهرست اشعار فارسی
- ١٠٨٣ ----- فهرست اسامی اشخاص
- ١٠٩٢ ----- فهرست اسامی. کتب، مقالات، نشریات
- ١٠٩٥ ----- درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

مشخصات کتاب

نام کتاب: فقه و حقوق (مجموعه آثار) موضوع: فقه استدلالی نویسنده: مطهری، شهید مرتضی تاریخ وفات مؤلف: ۱۳۹۹ ه ق
زبان: فارسی قطع: وزیری تعداد جلد: ۳ تاریخ نشر: ه ق نوبت چاپ: اول مکان چاپ: قم- ایران

جلد ۱۹

مشخصات کتاب

نام کتاب: فقه و حقوق (مجموعه آثار) موضوع: فقه استدلالی نویسنده: مطهری، شهید مرتضی تاریخ وفات مؤلف: ۱۳۹۹ ه ق
زبان: فارسی قطع: وزیری تعداد جلد: ۳ تاریخ نشر: ه ق نوبت چاپ: اول مکان چاپ: قم- ایران

جلد نوزدهم

اشاره

بسمه تعالی

[مقدمه]

□
کتاب حاضر جلد نوزدهم- و جلد اول از بخش «فقه و حقوق»- مجموعه آثار استاد شهید آیه الله مطهری را تشکیل می دهد و
مشمول است بر کتابهای نظام حقوق زن در اسلام، مسأله حجاب، پاسخهای استاد به نقدهایی بر کتاب مسأله حجاب و اخلاق
جنسی. بنابراین همه مطالب کتاب در اطراف حقوق و مسائل مربوط به زن می باشد و از این جهت دارای امتیاز می باشد. در
واقع آثار قلمی استاد شهید درباره مسأله زن در این مجلد از «مجموعه آثار» گرد آمده است، گرچه در این موضوع،
سخنرانیهایی نیز از آن متفکر شهید باقی است و به فضل خدا در مجلدات بعدی قرار خواهد گرفت.

توضیحات لازم درباره دو کتاب نظام حقوق زن در اسلام و مسأله حجاب در مقدمه های آنها داده شده است. مطلب اضافه این
است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، استاد شهید شروع به نگارش مقدمه جدیدی برای کتاب مسأله حجاب با توجه به
فضای جدید حاکم بر کشور و دنیای اسلام نمودند. این مقدمه به اتمام نرسید و استاد به شهادت رسیدند. ما در «مجموعه
آثار» این مقدمه را- هرچند ناقص- در ابتدای این کتاب قرار دادیم.

نکته مهم درباره این دو کتاب، تأثیر شگرفی است که بر جو فاسد و مسموم قبل از انقلاب اسلامی در کشور داشته است از نظر
تضعیف آن جو و خنثی کردن سیاستهای استعماری رژیم شاهنشاهی در خصوص ترویج روابط آزاد زن و مرد و فاسد کردن
جامعه خصوصاً جوانان و سست نمودن بنیاد خانواده در کشور؛ و البته بعد از انقلاب اسلامی نیز در آشنا ساختن افکار با منطق
اسلام در این مسائل و خنثی کردن تبلیغات گذشته تأثیر بسزا داشته است و همچنان خواهد داشت،

خصوصاً که اخیراً تبلیغات مخالف در این زمینه افزایش یافته است.

اما کتاب پاسخهای استاد مشتمل است بر نقدهای یکی از فضلا بر کتاب مسأله حجاب و پاسخهای استاد به آن نقدها. توضیح اینکه در سال ۱۳۴۹ هجری شمسی یکی از فضلا در حاشیه نسخه‌ای از چاپ سوم این کتاب، نظرات انتقادی خود را مرقوم نموده و آن را در اختیار استاد شهید می‌گذارد، و استاد نیز پاسخهای خود را در ذیل آن نقدها می‌نگارند. از آنجا که این نقدها و پاسخها برای عموم نیز قابل استفاده و مفید بود اقدام به چاپ آن گردید. در هر نقد و پاسخی ابتدا متن کتاب مسأله حجاب با ذکر صفحه آن مطابق با همین مجلد از «مجموعه آثار»، سپس نقد آن متن با حروف ریزتر و به دنبال آن پاسخ استاد با حروف سیاه و عرض کمتر ذکر گردیده است.

مطالعه این کتاب علاوه بر اینکه تا حدی روش فقهی استاد را آشکار می‌سازد، نشان می‌دهد که چگونه استاد شهید که از یک سو با تز استعماری «اسلام منهای روحانیت» مبارزه می‌کند تا آنجا که جان خود را در این راه فدا می‌نماید، از سوی دیگر با جمود و تحجر درمی‌آویزد؛ و این نیست مگر ناشی از چند بعدی بودن شخصیت و پیمودن صراط مستقیم اسلام که لاجرم با انحرافهای مختلف ناسازگار است.

پاسخهای استاد در این کتاب، شامل نکات بدیع و ناب فقهی است که خصوصاً برای اهل فن مغتنم است و نکته جالب توجه در آنها، شباهتی است که میان این پاسخها و پاسخها و آراء فقهی امام خمینی (ره) حتی از نظر لحن سخن مشاهده می‌شود. کتاب اخلاق جنسی نیز در اصل مقالاتی بوده است که در حدود سال ۱۳۵۳ در مجله «مکتب اسلام» به چاپ می‌رسیده و بعداً به صورت کتاب درآمده است و در واقع تطبیقی است میان اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب.

امید است این مجلد از «مجموعه آثار» استاد شهید نیز همچون مجلدات قبلی مورد استقبال مردم شریف ایران و سایر فارسی‌زبانان قرار گیرد و موجبات رضایت آنها را فراهم آورد، همانها که بارها ما را با سپاسهای خود تشویق نموده‌اند. از خدای متعال توفیق بیشتر مسألت می‌کنیم.

نیمه شعبان ۱۴۲۰ برابر با سوم آذر ۱۳۷۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۳

نظام حقوق زن در اسلام

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۵

مقدمه

مقتضیات عصر ما ایجاب می‌کند که بسیاری از مسائل مجدداً مورد ارزیابی قرار گیرد و به ارزیابیهای گذشته بسنده نشود. «نظام حقوق و تکالیف خانوادگی» از جمله این سلسله مسائل است.

در این عصر، به عللی که بعداً به آنها اشاره خواهم کرد، چنین فرض شده که مسأله اساسی در این زمینه «آزادی» زن و «تساوی حقوق» او با مرد است؛ همه مسائل دیگر فرع این دو مسأله است.

ولی از نظر ما اساسی ترین مسأله در مورد «نظام حقوق خانوادگی» - و لا اقل در ردیف مسائل اساسی - این است که آیا نظام خانوادگی نظامی است مستقل از سایر نظامات اجتماعی، و منطق و معیار ویژه‌ای دارد جدا از منطقیها و معیارهایی که در سایر تأسیسات اجتماعی به کار می‌رود یا هیچ گونه تفاوتی میان این واحد اجتماعی با سایر واحدها نیست؛ بر این واحد همان منطق و همان فلسفه و همان معیارها حاکم است که بر سایر واحدها و مؤسسات اجتماعی؟.

ریشه این تردید، «دوجنسی» بودن دو رکن اصلی این واحد از یک طرف و توالی نسلی والدین و فرزندان از جانب دیگر است. دستگاه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۶

آفرینش، اعضای این واحد را در وضعهای «نامشابه» و ناهمسانی و با کیفیات و چگونگیهای مختلفی قرار داده است. اجتماع خانوادگی اجتماعی است «طبیعی - قراردادی» یعنی حد متوسطی است میان یک اجتماع غریزی (مانند اجتماع زنبور عسل و موریانه که همه حدود و حقوق و مقررات از جانب طبیعت معین شده و امکان سرپیچی نیست) و یک اجتماع قراردادی (مانند اجتماع مدنی انسانها که کمتر جنبه طبیعی و غریزی دارد).

چنانکه می‌دانیم قدمای فلاسفه، فلسفه زندگی خانوادگی را بخش مستقلی از «حکمت عملی» می‌شمردند و معتقد به منطق و معیار جداگانه‌ای برای این بخش از حیات انسانی بودند. افلاطون در رساله جمهوری و ارسطو در کتاب سیاست و بوعلی در کتاب الشفاء با چنین دیدی و از این زاویه به موضوع نگریسته‌اند.

در مورد حقوق زن در اجتماع نیز طبعاً چنین تردید و پرسشی هست که آیا حقوق طبیعی و انسانی زن و مرد همانند و مشابه است یا ناهمانند و نامتشابه؟ یعنی آیا خلقت و طبیعت که یک سلسله حقوق به انسانها ارزانی داشته است، آن حقوق را دوجنسی آفریده است یا یک جنسی؟ آیا «ذکوریت» و «انوثیت» در حقوق و تکالیف اجتماعی راه یافته است یا از نظر طبیعت و در منطق تکوین و آفرینش، حقوق یک جنسی است؟.

در دنیای غرب، از قرن هفدهم به بعد، پا به پای نهضت‌های علمی و فلسفی، نهضتی در زمینه مسائل اجتماعی و به نام «حقوق بشر» صورت گرفت. نویسندگان و متفکران قرن هفدهم و هجدهم افکار خویش را در باره حقوق طبیعی و فطری و غیر قابل سلب بشر با پشتکار قابل تحسینی در میان مردم پخش کردند. ژان ژاک روسو و ولتر و منتسکیو از این گروه نویسندگان و متفکرانند. این گروه حق عظیمی بر جامعه بشریت دارند. شاید بتوان ادعا کرد که حق اینها بر جامعه بشریت از حق مکتشفان و مخترعان بزرگ کمتر نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۷

اصل اساسی مورد توجه این گروه این نکته بود که انسان بالفطره و به فرمان خلقت و طبیعت، واجد یک سلسله حقوق و آزادیهاست. این حقوق و آزادیها را هیچ فرد یا گروه به هیچ عنوان و با هیچ نام نمی‌توانند از فرد یا قومی سلب کنند؛ حتی خود صاحب حق نیز نمی‌تواند به میل و اراده خود، آنها را به غیر منتقل نماید و خود را از اینها عریان و منسلخ سازد؛ و همه مردم اعم از حاکم و محکوم، سفید و سیاه، ثروتمند و مستمند در این حقوق و آزادیها با یکدیگر «متساوی» و برابرند.

این نهضت فکری و اجتماعی ثمرات خود را ظاهر ساخت؛ اولین بار در انگلستان و سپس در امریکا و بعد در فرانسه به صورت انقلابها و تغییر نظامها و امضای اعلامیه‌ها بروز و ظهور نمود و به تدریج به نقاط دیگر سرایت کرد.

در قرن نوزدهم افکار تازه‌ای در زمینه حقوق انسانها در مسائل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی پیدا شد و تحولات دیگری رخ داد که منتهی به ظهور سوسیالیسم و لزوم تخصیص منافع به طبقات زحمتکش و انتقال حکومت از طبقه سرمایه‌دار به مدافعان

طبقه کارگر گردید.

تا اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، آنچه در باره حقوق انسانها گفتگو شده و یا عملاً اقدامی صورت گرفته، مربوط است به حقوق ملتها در برابر دولتها و یا حقوق طبقه کارگر و زحمتکش در برابر طبقه کارفرما و ارباب. در قرن بیستم مسأله «حقوق زن» در برابر «حقوق مرد» مطرح شد و برای اولین بار در اعلامیه جهانی حقوق بشر - که پس از جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۴۸ میلادی از طرف سازمان ملل متحد منتشر گشت - تساوی حقوق زن و مرد صریحاً اعلام شد.

در همه نهضت‌های اجتماعی غرب از قرن هفدهم تا قرن حاضر، محور اصلی دو چیز بود: «آزادی» و «تساوی»، و نظر به اینکه نهضت حقوق زن در غرب دنباله سایر نهضتها بود و بعلاوه تاریخ حقوق زن در اروپا از نظر آزادیها و برابریها فوق العاده مرارتبار بود، در این مورد نیز جز در باره «آزادی» و «تساوی» سخن نرفت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۸

پیشگامان این نهضت، آزادی زن و تساوی حقوق او را با مرد مکمل و متمم نهضت حقوق بشر - که از قرن هفدهم عنوان شده بود - دانستند و مدعی شدند که بدون تأمین آزادی زن و تساوی حقوق او با مرد سخن از آزادی و حقوق بشر بی معنی است، و بعلاوه همه مشکلات خانوادگی ناشی از عدم آزادی زن و عدم تساوی حقوق او با مرد است و با تأمین این جهت، مشکلات خانوادگی یکجا حل می شود.

در این نهضت، آنچه ما آن را «مسأله اساسی در نظام حقوق خانوادگی» خواندیم، یعنی اینکه آیا این نظام بالطبع نظام مستقلی است و منطق و معیاری دارد جدا از منطق و معیار سایر مؤسسات اجتماعی یا نه، به فراموشی سپرده شد. آنچه اذهان را به خود معطوف ساخته بود همان تعمیم اصل آزادی و اصل تساوی در مورد زنان نسبت به مردان بود. به عبارت دیگر، در مورد حقوق زن نیز تنها موضوع بحث، «حقوق طبیعی و فطری و غیر قابل سلب بشر» بود و بس. همه سخنها در اطراف این یک مطلب دور زد که زن با مرد در انسانیت شریک است و یک انسان تمام عیار است، پس باید از حقوق فطری و غیر قابل سلب بشر مانند مرد و برابر با او برخوردار باشد.

در برخی از فصول این کتاب در باره «منابع حقوق طبیعی» بحث نسبتاً کافی شده است. در آنجا ثابت کرده ایم که اساس و مبنای حقوق طبیعی و فطری، خود طبیعت است؛ یعنی اگر انسان از حقوق خاصی برخوردار است که اسب و گوسفند و مرغ و ماهی از آنها بی بهره اند، ریشه اش طبیعت و خلقت و آفرینش است، و اگر انسانها همه در حقوق طبیعی مساوی هستند و همه باید «آزاد» زیست کنند فرمانی است که در متن خلقت صادر شده است، دلیلی غیر از آن ندارد؛ دانشمندان طرفدار تساوی و آزادی به عنوان حقوق فطری انسانها نیز دلیلی جز این نداشتند. طبعاً در مسأله اساسی نظام خانوادگی نیز مرجع و مأخذی جز طبیعت نیست.

اکنون باید ببینیم چرا مسأله ای که ما آن را مسأله اساسی در نظام حقوق خانوادگی نامیدیم، مورد توجه واقع نشد. آیا در پرتو علوم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۹

امروز معلوم شد که تفاوت و اختلاف زن و مرد یک تفاوت ساده عضوی است و در اساس ساختمان جسمی و روحی آنها و حقوقی که به آنها تعلق می گیرد و مسئولیتهایی که باید بر عهده بگیرند تأثیری ندارد، و بدین جهت در فلسفه های اجتماعی امروز حسابی جداگانه برای آن باز نشد؟.

اتفاقاً قضیه برعکس است؛ در پرتو اکتشافات و پیشرفتهای علمی زیستی و روانی، تفاوت‌های دو جنس روشنتر و مستدلتر گشت

و ما در برخی از فصول این کتاب با استناد به تحقیقات زیست‌شناسان و فیزیولوژیستها و روانشناسان در این باره بحث کرده‌ایم. با همه اینها مسأله اساسی به فراموشی سپرده شد و این مایه شگفتی است.

منشأ این بی‌توجهی شاید این است که این نهضت خیلی عجولانه صورت گرفت. لذا این نهضت در عین اینکه یک سلسله بدبختیها را از زن گرفت، بدبختیها و بیچارگیهای دیگری برای او و برای جامعه بشریت به ارمغان آورد. بعداً در فصول این کتاب خواهیم دید که زن غربی تا اوایل قرن بیستم از ساده‌ترین و پیش پا افتاده‌ترین حقوق محروم بوده است و تنها در اوایل قرن بیستم بود که مردم مغرب زمین به فکر جبران مافات افتادند و چون این نهضت دنباله نهضتهای دیگر در زمینه «تساوی» و «آزادی» بود همه معجزه‌ها را از معنی این دو کلمه خواستند غافل از اینکه تساوی و آزادی مربوط است به رابطه بشرها با یکدیگر از آن جهت که بشرند و به قول طلاب «تساوی و آزادی حق انسان بما هو انسان است»؛ زن از آن جهت که انسان است مانند هر انسان دیگر آزاد آفریده شده است و از حقوقی مساوی بهره‌مند است، ولی زن انسانی است با چگونگیهای خاص و مرد انسانی است با چگونگیهای دیگر. زن و مرد در انسانیت «برابرند» ولی دو گونه انسانند با دو گونه خصیلتها و دو گونه روانشناسی، و این اختلاف ناشی از عوامل جغرافیایی و یا تاریخی و اجتماعی نیست بلکه طرح آن در متن آفرینش ریخته شده. طبیعت از این دو‌گونگیها هدف داشته است و هر گونه عملی بر ضد طبیعت و فطرت عوارض نامطلوبی به بار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۰

می‌آورد. ما همان‌طور که آزادی و برابری انسانها- و از آن جمله زن و مرد- را از طبیعت الهام گرفته‌ایم، درس «یک‌گونگی» یا «دو‌گونگی» حقوق زن و مرد را و همچنین اینکه اجتماع خانوادگی یک اجتماع لاقل نیمه طبیعی است یا نه، باید از طبیعت الهام بگیریم. این مسأله لاقل قابل طرح هست که آیا دوجنسی شدن حیوانات- و از آن جمله انسان- یک امر تصادفی و اتفاقی است یا جزء طرح خلقت است؟ و آیا تفاوت دو جنس صرفاً یک تفاوت سطحی ساده عضوی است و یا به قول آلکسیس کارل در هر سلول از سلولهای انسان نشانی از جنسیت او هست؟ آیا در منطق و زبان فطرت، هر یک از زن و مرد رسالتی مخصوص به خود دارند یا نه؟ آیا حقوق یک جنسی است یا دو جنسی؟

آیا اخلاق و تربیت دو جنسی است یا یک جنسی؟ مجازاتها چطور؟ و همچنین مسئولیتها و رسالتها؟.

در این نهضت به این نکته توجه نشد که مسائل دیگری هم غیر از تساوی و آزادی هست. تساوی و آزادی شرط لازم اند نه شرط کافی.

تساوی حقوق یک مطلب است و تشابه حقوق مطلب دیگر؛ برابری حقوق زن و مرد از نظر ارزشهای مادی و معنوی یک چیز است و همانندی و همشکلی و همسانی چیز دیگر. در این نهضت عمده یا سهواً «تساوی» به جای «تشابه» به کار رفت و «برابری» با «همانندی» یکی شمرده شد، «کیفیت» تحت الشعاع «کمیت» قرار گرفت، «انسان» بودن زن موجب فراموشی «زن» بودن وی گردید.

حقیقت این است که این بی‌توجهی را نمی‌توان تنها به حساب یک غفلت فلسفی ناشی از شتابزدگی گذاشت؛ عوامل دیگری نیز در کار بود که می‌خواست از عنوان «آزادی» و «تساوی» زن استفاده کند.

یکی از آن عوامل این بود که مطامع سرمایه داران در این جریان بی‌دخالت نبود. کارخانه داران برای اینکه زن را از خانه به کارخانه بکشند و از نیروی اقتصادی او بهره‌کشی کنند، حقوق زن، استقلال اقتصادی زن، آزادی زن، تساوی حقوق زن با مرد را عنوان کردند و آنها بودند که توانستند به این خواسته‌ها رسمیت قانونی بدهند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۱

ویل دورانت در فصل نهم از کتاب لذات فلسفه پس از نقل برخی نظریات تحقیرآمیز نسبت به زن از ارسطو و نیچه و شوپنهاور و برخی کتب مقدس یهود و اشاره به اینکه در انقلاب فرانسه با آنکه سخن از آزادی زن هم بود اما عملاً هیچ تغییری رخ نداد، می‌گوید: «تا حدود سال ۱۹۰۰ زن به سختی دارای حقی بود که مرد ناگزیر باشد از روی قانون آن را محترم بدارد». آنگاه در باره علل تغییر وضع زن در قرن بیستم بحث می‌کند، می‌گوید: «آزادی زن از عوارض انقلاب صنعتی است». سپس به سخن خود چنین ادامه می‌دهد:

«... زنان کارگران ارزانتری بودند و کارفرمایان آنان را بر مردان سرکش سنگین قیمت ترجیح می‌دادند. یک قرن پیش در انگلستان کار پیدا کردن بر مردان دشوار گشت اما اعلانها از آنان می‌خواست که زنان و کودکان خود را به کارخانه‌ها بفرستند ... نخستین قدم برای آزادی مادران بزرگ ما قانون ۱۸۸۲ بود. به موجب این قانون، زنان بریتانیای کبیر از امتیاز بی‌سابقه‌ای برخوردار می‌شدند و آن اینکه پولی را که به دست می‌آوردند حق داشتند که برای خود نگه دارند (۱)». این قانون اخلاقی عالی مسیحی را کارخانه داران مجلس عوام وضع کردند تا بتوانند زنان انگلستان را به کارخانه‌ها بکشانند. از آن سال تا به امسال سوجدجویی مقاومت‌ناپذیری آنان را از بندگی و جان‌کندن در خانه رهاشده، گرفتار جان‌کندن در مغازه و کارخانه کرده است...» (۲)

تکامل ماشینیسیم و رشد روزافزون تولید به میزان بیش از حد نیاز

(۱). در شرح قانون مدنی ایران، تألیف دکتر علی شایگان، صفحه ۳۶۶ می‌نویسد: «استقلالی که زن در دارایی خود دارد و فقه شیعه از ابتدا آن را شناخته است، در یونان و روم و ژرمن و تا چندی پیش هم در حقوق غالب کشورها وجود نداشته؛ یعنی مثل صغیر و مجنون، محجور و از تصرف در اموال خود ممنوع بوده. در انگلستان که سابقاً شخصیت زن در شخصیت شوهر محو بود، دو قانون: یکی در ۱۸۷۰ و دیگری در ۱۸۸۲ میلادی به اسم قانون مالکیت زن شوهردار، از زن رفع حجر نمود».

(۲). لذات فلسفه، ص ۱۵۵-۱۵۹.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۲

واقعی انسانها و ضرورت تحمیل بر مصرف‌کننده با هزاران افسون و نیرنگ و فوریت استخدام همه وسایل سمعی و بصری و فکری و احساسی و ذوقی و هنری و شهوانی برای تبدیل انسانها به صورت عامل بی‌اراده مصرف، بار دیگر ایجاب کرد که سرمایه‌داری از وجود زن بهره‌کشی کند اما نه از نیروی بدنی و قدرت کار زن به صورت یک کارگر ساده و شریک با مرد در تولید، بلکه از نیروی جاذبه و زیبایی او و از گرو گذاشتن شرافت و حیثیتش و از قدرت افسونگری او در تسخیر اندیشه‌ها و اراده‌ها و مسخ آنها و در تحمیل مصرف بر مصرف‌کننده، و بدیهی است که همه اینها به حساب آزادی او و تساوی‌اش با مرد گذاشته شد.

سیاست نیز از استخدام این عامل غافل نماند؛ ماجراهایش را مرتب در جراید و مجلات می‌خوانید. در همه اینها از وجود زن بهره‌کشی شد و زن وسیله‌ای برای اجرای مقاصد مرد قرار گرفت اما در زیر سرپوش آزادی و تساوی.

بدیهی است که جوان قرن بیستم هم از این فرصت گرانها غفلت نکرد؛ برای اینکه از زیر بار تعهدات سنتی نسبت به زن شانه خالی کند و ارزان و رایگان او را شکار کند و به چنگ آورد، از همه بیشتر بر بیچارگی زن و تبعیضهای ناروا نسبت به او اشک تمساح ریخت، تا آنجا که به خاطر اینکه در این جهاد مقدس! بهتر شرکت کند ازدواج خود را تا حدود چهل سالگی به تأخیر انداخت و احیاناً برای همیشه «مجرد»! ماند!!!

شک نیست که قرن ما یک سلسله بدبختیها از زن گرفت، ولی سخن در این است که یک سلسله بدبختیهای دیگر برای او ارمغان آورد، چرا؟ آیا زن محکوم است به یکی از این دو سختی و جبراً باید یکی را انتخاب کند؟ یا هیچ مانعی ندارد که هم بدبختیهای قدیم خود را طرد کند و هم بدبختیهای جدید را؟.

حقیقت این است که هیچ جبری وجود ندارد. بدبختیهای قدیم غالباً معلول این جهت بود که انسان بودن زن به فراموشی سپرده شده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۳

بود و بدبختیهای جدید از آن است که عمداً یا سهواً زن بودن زن و موقع طبیعی و فطری اش، رسالتش، مدارش، تقاضاهای غریزی اش، استعدادهای ویژه اش به فراموشی سپرده شده است.

عجب این است که هنگامی که از اختلافات فطری و طبیعی زن و مرد سخن می‌رود، گروهی آن را به عنوان نقص زن و کمال مرد و بالأخره چیزی که موجب یک سلسله برخورداریها برای مرد و یک سلسله محرومیتها برای زن است تلقی می‌کنند، غافل از اینکه نقص و کمال مطرح نیست؛ دستگاه آفرینش نخواستسته یکی را کامل و دیگری را ناقص، یکی را برخوردار و دیگری را محروم و مغبون بیافریند.

این گروه پس از این تلقی منطقی و حکیمانه! می‌گویند بسیار خوب، حالا که در طبیعت چنین ظلمی بر زن شده و ضعیف و ناقص آفریده شده، آیا ما هم باید مزید بر علت شویم و ظلمی بر ظلم بیفزاییم؟
آیا اگر وضع طبیعی زن را به فراموشی بسپاریم انسانی تر عمل نکرده‌ایم؟.

اتفاقاً قضیه برعکس است؛ عدم توجه به وضع طبیعی و فطری زن بیشتر موجب پایمال شدن حقوق او می‌گردد. اگر مرد در برابر زن جبهه ببندد و بگوید تو یکی و من یکی، کارها، مسئولیتها، بهره‌ها، پاداشها، کیفرها همه باید متشابه و همشکل باشد، در کارهای سخت و سنگین باید با من شریک باشی، به فراخور نیروی کارت مزد بگیری، توقع احترام و حمایت از من نداشته باشی، تمام هزینه زندگی ات را خودت بر عهده بگیری، در هزینه فرزندان با من شرکت کنی، در مقابل خطرها خودت از خودت دفاع کنی، به همان اندازه که من برای تو خرج می‌کنم تو باید برای من خرج کنی و ... در این وقت است که کلاه زن سخت پس معرکه است زیرا زن بالطبع نیروی کار و تولیدش از مرد کمتر است و استهلاک ثروتش بیشتر. بعلاوه بیماری ماهانه، ناراحتی ایام بارداری، سختیهای وضع حمل و حضانت کودک شیرخوار، زن را در وضعی قرار می‌دهد که به حمایت مرد و تعهداتی کمتر و حقوقی بیشتر نیازمند است. اختصاص به انسان ندارد؛ همه جاندارانی که به صورت «زوج»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۴

زندگی می‌کنند چنین‌اند؛ در همه این نوع جانداران، جنس نر به حکم غریزه به حمایت جنس ماده برمی‌خیزد.
در نظر گرفتن وضع طبیعی و فطری هر یک از زن و مرد با توجه به تساوی آنها در انسان بودن و حقوق مشترک انسانها، زن را در وضع بسیار مناسبی قرار می‌دهد که نه شخصش کوبیده شود و نه شخصیتش.

برای اینکه اندکی آگاهی بیابیم که به فراموشی سپردن موقعیت فطری و طبیعی هر یک از زن و مرد و تنها تکیه بر آزادی و تساوی کردن به کجا منتهی می‌شود، بهتر است ببینیم آنان که پیش از ما در این راه افتاده‌اند و به پایان راه رسیده‌اند چه می‌گویند و چه می‌نویسند.

در مجله خواندنیها شماره ۷۹ از سال ۳۴ مورخه ۴ تیرماه ۵۳ مقاله‌ای از مهنامه شهربانی تحت عنوان «سرگذشتی از زنان کارگر در جامعه امریکا» نقل کرده است. این مقاله ترجمه‌ای است از مجله کورونت.

این مقاله مفصل و خواندنی است. ابتدا درد دل خانمی را نقل می‌کند که چگونه به عنوان تساوی زن و مرد، رعایت‌هایی که سابقاً از زنان کارگر می‌شد که مثلاً وزنه‌های بیش از ۲۵ پوندی را بلند نکنند، در حالی که برای مردان چنین محدودیتی وجود نداشت، دیگر امروز وجود ندارد. او می‌گوید: حالا شرایط کار در کارخانه جنرال موتورز ایالت اوهایو یا به عبارت بهتر همان جایی که قریب ۲۵۰۰ زن در حال زجر کشیدن هستند تغییر یافته است ... خانم مذکور همچنین خود را در حال نگه داشتن یک ماشین بخار بسیار قوی یا پاک کردن یک تنور فلزی ۲۵ پوندی که چند لحظه قبل مرد قوی هیکلی آن را بر جای گذاشته می‌بیند و با خود می‌گوید: سرتاپا کوفته و مجروح شدم. او می‌گوید: در هر دقیقه باید یک دسته ۲۵ تا ۵۰ اینچی را که بالغ بر ۳۵ پوند وزن دارد به قلابها آویزان کنم، همیشه دستهایم متورم و دردآلود است.

این مقاله سپس درد دل‌ها و تشویش و اضطرابهای خانم دیگری را بازگو می‌کند که شوهرش یک ملوان نیروی دریایی است و اخیراً

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۵

دریاسالار تصمیم گرفته است تعدادی زن را در کشتی مردان به کار بگمارد. می‌نویسد: در این میان نیروی دریایی یک کشتی را با ۴۰ زن و ۴۸۰ ملوان مرد به مأموریت فرستاد. اما وقتی این کشتی پس از اولین سفر دریایی «مختلط» خود به بندر بازگشت، ترس و وحشت همسران ملوانها مورد تأیید قرار گرفت، زیرا به زودی معلوم شد که نه تنها داستانهای عشقی زیادی در کشتی اتفاق افتاده، بلکه اغلب زنان به جای یک نفر با چند نفر آمیزش جنسی داشته‌اند.

می‌نویسد: در ایالت فلوریدا، نگرانی بعد از آزادی گریبانگیر زنان «بیوه» گردیده است زیرا یکی از قضات این ایالت به نام «توماس تستا» اخیراً قانونی را که برای زنان بیوه تا ۵۰۰ دلار بخشودگی مالیاتی در نظر گرفته بود غیر قانونی اعلام کرده است و اظهار می‌دارد که این قانون تبعیضی علیه مردان به شمار می‌رود.

آنگاه اضافه می‌کند: خانم مک دانیل در دستهایش احساس سوزش می‌کند، خانم استون (آن که شوهرش ملوان بود) دچار تشویش و اضطراب گردیده است، زنان بیوه ایالت فلوریدا جریمه نقدی شده‌اند و سایرین هم هر یک به سهم خود طعم آزادی را خواهند چشید. برای خیلی‌ها این سؤال پیش آمده است که آیا خانمها بیش از این چیزی که کسب کرده‌اند، از دست نداده‌اند؟ حالا دیگر بحث بی‌فایده است زیرا این بازی شروع شده و تماشاچیان، تازه موفق به پیدا کردن صندلیهای خود شده‌اند. امسال قرار است بیست و هفتمین ماده اصلاحی قانون اساسی کشور امریکا تصویب شود و به موجب آن کلیه برتریهای ناشی از جنسیت غیر قانونی اعلام گردد ... و بدین ترتیب اظهارات رسکو باوند استاد دانشکده حقوق هاروارد که آزادی زنان را مبدأ نتایج تأسف آور مقام قانونی زن در کشور امریکا می‌خواند، تحقق خواهد پذیرفت ...

... یکی از سناتورهای ایالت کارولینای شمالی به نام «جی اروین» بعد از مطالعه جامعه امریکایی زنان و مردان متساوی الحقوق پیشنهاد می‌کند: قوانین خانوادگی همه باید تغییر کند، دیگر مردان نباید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۶

مسئول قانونی تأمین مخارج خانواده باشند ...

این مجله می‌نویسد: خانم مک دانیل می‌گوید: یکی از زنان به علت برداشتن وزنه‌های سنگین دچار خونریزی داخلی شده است. ما می‌خواهیم به وضع سابق برگردیم، دلمان می‌خواهد مردان با ما مثل زن رفتار کنند نه مثل یک کارگر. برای طرفداران آزادی زنان این موضوع خیلی ساده است که در اتاقهای مجلل خود بنشینند و بگویند زنان و مردان با هم برابرند، زیرا تاکنون گذارشان به کارخانه‌ها نیفتاده است.

آنها خبر ندارند که بیشتر زنان مزدبگیر این کشور باید مثل من در کارخانه‌ها کار کنند و جان بکنند. من این برابری را نمی‌خواهم، زیرا انجام کارهای مخصوص مردان از عهده‌ام بر نمی‌آید. مردان از نظر جسمی از ما قوی‌ترند و اگر قرار باشد که ما با آنها رقابت شغلی داشته باشیم و کارمان نسبت به کار آنها سنجیده شود، من به سهم خود ترجیح می‌دهم که از کار برکنار شوم. امتیازاتی را که زنان کارگر ایالت اهایو از دست داده‌اند به مراتب بیش از آن مزایایی است که توسط قانون حمایت کارگران کسب کرده‌اند. ما شخصیت زن بودن را از دست داده‌ایم. من نمی‌توانم بفهمم از آن وقتی که آزاد شده‌ایم چه چیزی عایدمان شده است، البته امکان دارد عده معدودی از زنان وضعیتشان بهتر شده باشد ولی مسلماً ما جزء آنها نیستیم. این بود خلاصه‌ای از آن مقاله. از محتوای مقاله پیداست که این بانوان از ناراحتیهایی که به نام «آزادی» و «برابری» بر آنها تحمیل شده است آنچنان به ستوه آمده‌اند که دشمن این دو کلمه شده‌اند، غافل از اینکه این دو کلمه گناهی ندارند. زن و مرد دو ستاره‌اند در دو مدار مختلف؛ هر کدام باید در مدار خود و فلک خود حرکت نماید «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَ لَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (۱). شرط اصلی سعادت هر یک از زن و مرد و در حقیقت جامعه بشری این است که دو جنس هر یک در مدار خویش به حرکت

(۱). یس / ۴۰.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۷

خود ادامه دهند. آزادی و برابری آنگاه سود می‌بخشد که هیچ کدام از مدار و مسیر طبیعی و فطری خویش خارج نگردند. آنچه در آن جامعه ناراحتی آفریده است قیام بر ضد فرمان فطرت و طبیعت است نه چیز دیگر. اینکه ما مدعی هستیم مسأله «نظام حقوقی زن در خانه و اجتماع» از مسائلی است که مجدداً باید مورد ارزیابی قرار گیرد و به ارزیابیهای گذشته بسنده نشود به معنی این است که اولاً طبیعت را راهنمای خود قرار دهیم، ثانیاً از مجموع تجربیات تلخ و شیرین (چه در گذشته و چه در قرن حاضر) حد اکثر بهره‌برداری نماییم و تنها در این وقت است که نهضت حقوق زن به معنی واقعی تحقق می‌یابد.

قرآن کریم، به اتفاق دوست و دشمن، احیاء کننده حقوق زن است.

مخالفان لاقلاً این اندازه اعتراف دارند که قرآن در عصر نزولش گامهای بلندی به سود زن و حقوق انسانی او برداشت. ولی قرآن هرگز به نام احیای زن به عنوان «انسان» و شریک مرد در انسانیت و حقوق انسانی، زن بودن زن و مرد بودن مرد را به فراموشی نسپرد. به عبارت دیگر، قرآن زن را همان گونه دید که در طبیعت هست. از این رو هماهنگی کامل میان فرمانهای قرآن و فرمانهای طبیعت برقرار است؛ زن در قرآن همان زن در طبیعت است. این دو کتاب بزرگ الهی (یکی تکوینی و دیگری تدوینی) با یکدیگر منطبقند. در این سلسله مقالات اگر کار مفید و تازه‌ای صورت گرفته باشد، توضیح این انطباق و هماهنگی است.

آنچه اکنون از نظر خواننده محترم می‌گذرد مجموع مقالاتی است که به مناسبت خاصی این بنده در سالهای ۴۵-۴۶ در مجله زن روز تحت عنوان «زن در حقوق اسلامی» نشر داد و توجه فراوانی جلب کرد. برای افرادی که سابقه کار را نمی‌دانند و در آن اوقات در جریان نبودند و اکنون می‌شنوند که این مقالات در آن مجله اولین بار نشر یافته

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۸

است، قطعاً موجب شگفتی خواهد بود که چگونه این بنده آن مجله را برای این سلسله مقالات انتخاب کردم و چگونه آن

مجله حاضر شد بدون هیچ دخل و تصرفی این مقالات را چاپ کند؟ از این رو لازم می‌دانم «شان نزول» این مقالات را بیان نمایم:

در سال ۴۵ تب تعویض قوانین مدنی در مورد حقوق خانوادگی، در سطح مجلات خصوصاً مجلات زنانه سخت بالا گرفت و نظر به اینکه بسیاری از پیشنهادهایی که می‌شد بر ضد نصوص مسلم قرآن بود، طبعاً ناراحتی‌هایی در میان مسلمانان ایران به وجود آورد. در این میان قاضی فقید ابراهیم مهدوی زنجانی (عفی الله عنه) بیش از همه گرد و خاک می‌کرد و حرارت به خرج می‌داد. مشاراً الیه لایحه‌ای در چهل ماده به همین منظور تنظیم کرد و در مجله فوق‌الذکر چاپ نمود. مجله مزبور نیز با چاپ صفحاتی جدول‌دار و به اصطلاح آن روز «کوپن» از خوانندگان خود در باره چهل ماده پیشنهادی نظر خواست. مشاراً الیه ضمناً وعده داد طی یک سلسله مقالات در مجله فوق‌الذکر به طور مستدل از چهل ماده پیشنهادی خود دفاع نماید.

مقارن این ایام یکی از مقامات محترم و مشهور روحانی تهران به این بنده تلفن کردند و اظهار داشتند: در مجلسی با مدیران مؤسسه کیهان و مؤسسه اطلاعات ملاقاتی داشتم و در باره برخی مطالب که در مجلات زنانه این دو مؤسسه درج می‌شود تذکراتی دادم. مشاراً الیهما اظهار داشتند اگر شما مطالبی دارید بدهید، ما قول می‌دهیم که در همان مجلات عیناً چاپ شود.

معظم له پس از نقل این جریان، به من پیشنهاد کردند که اگر وقت و فرصت اجازه می‌دهد، این مجلات را بخوانم و برخی تذکرات لازم در هر شماره بدهم. بنده گفتم: من به این صورت که در هر شماره حاشیه‌ای بر گفته‌ای بنویسم حاضر نیستم، ولی نظر به اینکه آقای مهدوی قرار است یک سلسله مقالات در دفاع از چهل ماده پیشنهادی خود در مجله زن روز بنویسد، من حاضر می‌شوم طی سلسله مقالاتی در باره همان چهل ماده در همان مجله در صفحه مقابل بحث کنم تا هر دو منطبق در معرض

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۹

افکار عمومی قرار گیرد. معظم له از من فرصت خواستند تا بار دیگر با متصدیان تماس بگیرند. مجدداً به من تلفن کردند و موافقت آن مجله را با این شکل اعلام داشتند. پس از این جریان، این بنده نامه‌ای به آن مجله نوشتم و آمادگی خود را برای دفاع از قوانین مدنی تا آن حد که با فقه اسلام منطبق است اعلام کرد و درخواست نمود که مقالات این جانب و مقالات آقای مهدوی دوش به دوش یکدیگر و در برابر یکدیگر در آن مجله چاپ شود. ضمناً یادآوری کرد که اگر آن مجله با پیشنهاد من موافق است عین نامه مرا به علامت موافقت چاپ کند. مجله موافقت کرد و عین نامه در شماره ۸۷ مورخه ۷/۸/۴۵ آن مجله چاپ شد و اولین مقاله در شماره ۸۸ درج گردید.

من قبلاً ضمن مطالعات خود در باره حقوق زن، کتابی از مهدوی فقید در این موضوعات خوانده بودم و مدت‌ها بود که به منطبق او و امثال او آشنا بودم. بعلاوه سالها بود که حقوق زن در اسلام مورد علاقه شدید من بود و یادداشتهای زیادی در این زمینه تهیه کرده و آماده بودم.

مقالات مهدوی فقید چاپ شد و این مقالات نیز رودرروی آنها قرار گرفت. طبعاً من از موضوعی شروع کردم که مشاراً الیه بحث خود را شروع کرده بود. درج این سلسله مقالات مشاراً الیه را در مشکل سختی قرار داد، ولی شش هفته بیشتر طول نکشید که با سکنه قلبی در گذشت و برای همیشه از پاسخگویی راحت شد. در آن شش هفته این سلسله مقالات جای خود را باز کرد. علاقه‌مندان، هم از من و هم از مجله تقاضا کردند که این سلسله مقالات مستقلاً ادامه یابد. با این تقاضاها موافقت شد و تا ۳۳ مقاله ادامه یافت. این بود «شان نزول» این مقالات.

اگر چه در این ۳۳ مقاله فقط قسمتی از آنچه در نظر بود نگارش یافت و مطالب زیادی باقی ماند، ولی این بنده به علت خستگی و مشاغل دیگر از تنظیم و نگارش آنها خودداری کردم. علاقه‌مندان به این مقالات از آن وقت تاکنون مکرر تقاضای

تجدید چاپ آنها را به صورت کتابی مستقل کرده‌اند و این بنده به انتظار اینکه آنها را تکمیل و یک دوره کامل از «نظام حقوق زن در اسلام» یکجا چاپ کنم، از فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۰ تجدید چاپ خودداری می‌کردم. اخیراً چون احساس کردم که این انتظار از خودم چندان بجا نیست، به آنچه موجود است قناعت شد.

مسائلی که در این سلسله مقالات طرح شد عبارت است از:

خواستگاری، ازدواج موقت (متعّه)، زن و استقلال اجتماعی، اسلام و تجدد زندگی، مقام زن در قرآن، حیثیت و حقوق انسانی، مبانی طبیعی حقوق خانوادگی، تفاوت‌های زن و مرد، مهر و نفقه، ارث، طلاق، تعدد زوجات.

مسائلی که باقی ماند و یادداشتهایش آماده است عبارت است از:

حق حکومت مرد در خانواده، حق حضانت کودک، عده و فلسفه آن، زن و اجتهاد و افتاء، زن و سیاست، زن در مقررات قضایی، زن در مقررات جزایی، اخلاق و تربیت زن، پوشش زن، اخلاق جنسی (غیرت، عفاف، حیا و غیره)، مقام مادری، زن و کار خارج و یک عده مسائل دیگر. اگر خداوند توفیق عنایت فرمود، این قسمت نیز بعداً جمع و تدوین و به صورت جلد دوم چاپ و منتشر خواهد شد.

از خداوند توفیق و هدایت مسألت می‌نماید.

قلهک، ۲۸ شهریور ماه ۵۳ شمسی.

مطابق دوم رمضان المبارک ۹۴ قمری.

مرتضی مطهری

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۱

پیشگفتار

اشاره

* مشکل جهانی روابط خانوادگی.

* مستقل باشیم یا از غرب تقلید کنیم؟

* جبر تاریخ.

* ما و قانون اساسی.

* عواطف مذهبی جامعه ایرانی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۳

پیشگفتار خوشوقتم که مجله زن روز درخواست مرا راجع به بحث در باره پیشنهاد‌های چهل گانه آن مجله برای تغییر مواد قانون مدنی ایران در مسائل مربوط به امور خانوادگی پذیرفت و در شماره پیش آمادگی خود را برای درج این سلسله مقالات ضمن نشر نامه این جانب اعلام کرد.

من این فرصت را مغتنم می‌شمارم که به این وسیله گوشه‌ای از فلسفه اجتماعی اسلام را با جوانان در میان می‌گذارم.

امیدوارم بتوانم ذهن آنها را در باره مسائل مربوط به روابط خانوادگی از نظر اسلام روشن کنم.

همان طوری که در نامه خودم متذکر شدم، من نمی‌خواهم از قانون مدنی دفاع کنم و آن را کامل و جامع و صد در صد منطبق با قوانین اسلامی و موازین صحیح اجتماعی معرفی کنم؛ شاید خود من هم ایرادهایی به آن داشته باشم؛ و هم نمی‌خواهم روشی را که در میان اکثریت مردم ما معمول بوده صحیح و منطبق با عدالت بدانم. برعکس، من هم به وضوح بی‌نظمیها و نابسامانیهای در روابط خانوادگی مشاهده می‌کنم و معتقدم باید اصلاحات اساسی در این زمینه به عمل آید.

اما بر خلاف کسانی نظیر نویسندگان کتاب انتقاد بر قوانین اساسی و مدنی ایران و کتاب پیمان مقدس یا میثاق ازدواج مردان ایرانی را صد در صد تبرئه نمی‌کنم و آنها را

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۴

بی‌تقصیر معرفی نمی‌نمایم و تمام گناهان را به گردن قانون مدنی نمی‌اندازم و گناه قانون مدنی را تبعیت از فقه اسلام نمی‌دانم و یگانه راه اصلاح را تغییر مواد قانون مدنی نمی‌شناسم. من آن عده از قوانین اسلامی را که مربوط به حقوق زوجین و روابط آنها با یکدیگر یا فرزندان یا افراد خارج است و روی آنها انگشت گذاشته شده و پیشنهاد برای تغییر آنها داده شده است، یک یک در این سلسله مقالات مطرح می‌کنم و ثابت می‌کنم که این قوانین با ملاحظات دقیق روانی و طبیعی اجتماعی همراه است و حیثیت و شرافت انسانی زن و مرد متساویاً در آنها ملحوظ شده است و در صورت عمل و حسن اجرا بهترین ضامن حسن روابط خانوادگی است.

از خوانندگان محترم اجازه می‌خواهم پیش از ورود در مسائل مورد نظر چند نکته را با آنها در میان بگذارم:

مشکل جهانی روابط خانوادگی

۱. مشکل روابط خانوادگی در عصر ما نه آنچنان سهل و ساده است که بتوان با پر کردن کوپن از طرف پسران و دختران یا تشکیل سمینارهایی از نوع سمینارهایی که دیدیم و شنیدیم که در چه سطح فکری است، آن را حل کرد و نه مخصوص کشور و مملکت ماست و نه دیگران آن را حل کرده‌اند و یا مدعی حل واقعی آن هستند.

ویل دورانت فیلسوف و نویسنده معروف تاریخ تمدن می‌گوید:

«اگر فرض کنیم در سال ۲۰۰۰ مسیحی هستیم و بخواهیم بدانیم که بزرگترین حادثه ربع اول قرن بیستم چه بوده است، متوجه خواهیم شد که این حادثه جنگ و یا انقلاب روسیه نبوده است بلکه همانا دگرگونی وضع زنان بوده است. تاریخ چنین تغییر تکان‌دهنده‌ای در مدتی به این کوتاهی کمتر دیده است و خانه مقدس که پایه نظم اجتماعی ما بود، شیوه زناشویی که مانع شهوترانی و ناپایداری وضع انسان بود، قانون اخلاقی پیچیده‌ای که ما را از توحش به تمدن و آداب معاشرت رسانده بود، همه آشکارا در این انتقال پرآشوبی که همه رسوم و اشکال زندگی و تفکر ما را فرا گرفته است گرفتار گشته‌اند.»

اکنون نیز که ما در ربع سوم قرن بیستم بسر می‌بریم، ناله متفکران غربی از بهم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۵

خوردن نظم خانوادگی و سست شدن پایه ازدواج، از شانه خالی کردن جوانان از قبول مسئولیت ازدواج، از منفور شدن مادری، از کاهش علاقه پدر و مادر و بالأخص علاقه مادر نسبت به فرزندان، از ابتدال زن دنیای امروز و جانشین شدن

هوسهای سطحی به جای عشق، از افزایش دائم التزاید طلاق، از زیادی سرسام آور فرزندان نامشروع، از نادر الوجود شدن وحدت و صمیمیت میان زوجین، بیش از پیش به گوش می‌رسد.

مستقل باشیم یا از غرب تقلید کنیم؟

موجب تأسف است که گروهی از بی‌خبران می‌پندارند مسائل مربوط به روابط خانوادگی نظیر مسائل مربوط به راهنمایی، تاکسیرانی، اتوبوسرانی، لوله‌کشی و برق‌سالی است که در میان اروپاییان به نحو احسن حل شده و این ما هستیم که عرضه و لیاقت نداشته‌ایم و باید هرچه زودتر از آنها تقلید و پیروی کنیم. این، پندار محض است. آنها از ما در این مسائل بیچاره‌تر و گرفتارتر و فریاد فرزانگان‌شان بلندتر است. از مسائل مربوط به درس و تحصیل زن که بگذریم، در سایر مسائل خیلی از ما گرفتارترند و از سعادت خانوادگی کمتری برخوردار می‌باشند.

جبر تاریخ

بعضی دیگر تصور دیگری دارند؛ تصور می‌کنند که سستی نظم خانوادگی و راه یافتن فساد در آن، معلول آزادی زن است و آزادی زن نتیجه قهری زندگی صنعتی و پیشرفت علم و تمدن است؛ جبر تاریخ است و چاره‌ای نیست از اینکه به این فساد و بی‌نظمی تن دهیم و از آن سعادت خانوادگی که در قدیم بود برای همیشه چشم‌پوشیم.

اگر اینچنین فکر کنیم، بسیار سطحی و ناشیانه فکر کرده‌ایم. قبول داریم که زندگی صنعتی خواه ناخواه بر روی روابط خانوادگی اثر گذاشته و می‌گذارد ولی عامل عمده از هم گسیختگی نظم خانوادگی در اروپا دو چیز دیگر است:

یکی رسوم و عادات و قوانین ظالمانه و جاهلانه‌ای که قبل از این قرن در میان آنها در باره زن جاری و حاکم بوده است، تا آنجا که زن برای اولین بار در قرن نوزدهم فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۶ و اوایل قرن بیستم در اروپا دارای حق مالکیت شد.

دیگر اینکه کسانی که به فکر اصلاح اوضاع و احوال زنان افتادند از همان راهی رفتند که بعضی از مدعیان روشنفکری امروز ما می‌روند و مواد پیشنهادی چهل‌گانه یکی از مظاهر آن است؛ خواستند ابروی زن بیچاره را اصلاح کنند، چشمش را کور کردند.

بیش از آن که زندگی صنعتی مسئول این آشفستگی و بی‌نظمی باشد، آن قوانین قدیم متقدمان اروپا و اصلاحات جدید متجددانشان مسئول است. لهذا برای ما مردم مسلمان مشرق زمین هیچ ضرورت اجتناب‌ناپذیری نیست که از هر راهی که آنها رفته‌اند برویم و در هر منجلابی که آنها فرو رفته‌اند فرو رویم. ما باید به زندگی غربی، هوشیارانه بنگریم. ضمن استفاده و اقتباس علوم و صنایع و تکنیک و پاره‌ای مقررات اجتماعی قابل تحسین و تقلید آنها باید از اخذ و تقلید رسوم و عادات و قوانینی که برای خود آنها هزاران بدبختی به وجود آورده است - که تغییر قوانین مدنی ایران و روابط خانوادگی و تطبیق آن با قوانین اروپایی یکی از آنهاست - پرهیز نماییم.

۲. صرف نظر از اینکه این پیشنهادها خانمان برانداز و مخالف مقتضیات روانی، طبیعی و اجتماعی است - چنانکه بعداً توضیح داده خواهد شد - از نظر انطباق با قانون اساسی چه فکری شده است؟ از طرفی قانون اساسی تصریح می‌کند هر قانونی که مخالف قوانین اسلامی باشد «قانونیت» ندارد و قابل طرح در مجلسین نیست. از طرف دیگر، بیشتر مواد این پیشنهادها مخالف صریح قانون اسلام است. آیا خود مغرب‌زمینی‌ها که غربزدگان ما اینچنین کورکورانه از آنها پیروی می‌کنند قانون اساسی کشورشان را این‌طور بازیچه قرار می‌دهند؟

صرف نظر از مذهب، خود قانون اساسی هر کشوری برای افراد آن کشور مقدس است. قانون اساسی ایران نیز مورد احترام قاطبه ملت ایران است. آیا با سمینارهای کذایی و چاپ کوپن و قیام و قعود نمایندگان می‌توان قانون اساسی را زیر پا گذاشت؟

عواطف مذهبی جامعه ایرانی

۳. از معایب پیشنهادها و از مخالفت صریح آنها با قانون اساسی چشم می‌پوشیم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۷

هر چیز را اگر انکار کنیم، این قابل انکار نیست که الآن هم نیرومندترین عاطفه‌ای که بر روحیه ملت ایران حکومت می‌کند عاطفه مذهبی اسلامی است. بگذریم از عده بسیار معدودی که قید همه چیز را زده‌اند و از هر بی‌بندوباری و هرج و مرج طرفداری می‌کنند، اکثریت قریب به اتفاق این مردم پابند مقررات مذهبی می‌باشند.

تحصیل و درس خواندگی بر خلاف پیش‌بینی‌هایی که از طرف عده‌ای می‌شد، نتوانست میان این ملت و اسلام جدایی بیندازد. برعکس، با اینکه تبلیغات مذهبی صحیح کم است و بعلاوه تبلیغات استعماری ضد مذهب زیاد است، درس خواندگان و تحصیل‌کردگان به نحو روزافزونی به سوی اسلام گرایش پیدا کرده‌اند.

اکنون می‌پرسم این قوانین با این زمینه روانی که خواه ناخواه وجود دارد چگونه سازگار می‌شود؟ یعنی وقتی قانون عرف مطابقه با حکم صریح شرع اسلام نداشته باشد چگونه نتیجه‌ای گرفته می‌شود؟

فرض کنید زنی در اثر اختلافها و عصبانیتها به محکمه رجوع کرد و علی‌رغم رضای شوهر حکم طلاقش صادر شد و سپس به عقد ازدواج مرد دیگری درآمد. این زن و شوهر جدید در عین اینکه خود را به حکم قانون عرف زن و شوهر می‌دانند، در عمق وجدان مذهبی خود، خود را اجنبی و بیگانه و آمیزش خود را نامشروع و فرزندان خود را زنازاده و خود را از نظر مذهبی مستحق اعدام می‌دانند.

در این حال فکر کنید چه وضع ناراحت‌کننده‌ای از نظر روانی برای آنها پیش خواهد آمد، دوستان و خویشاوندان مذهبی آنها با چه چشمی به آنها و فرزندان آنها نگاه خواهند کرد؟ ما که نمی‌توانیم با تغییر و وضع قانون وجدان مذهبی مردم را تغییر بدهیم. متأسفانه یا خوشبختانه وجدان اکثریت قریب به اتفاق این مردم از عاطفه مذهبی فارغ نیست.

شما اگر متخصص حقوقی و روانی از خارج بیاورید و مشاوره کنید و بگویید ما چنین قوانینی می‌خواهیم وضع کنیم اما زمینه روانی اکثریت مردم ما این است و این، ببینید آیا در همچو زمینه‌ای نظر موافق خواهد داد؟ آیا نخواهد گفت این کار هزاران

ناراحتیهای روحی و اجتماعی تولید می کند؟.

مقایسه این گونه قوانین با قوانین جزایی از لحاظ میزان آثار سوئی که به بار می آورد بسیار غلط است. تفاوت میان آنها از زمین تا آسمان است. ضربه ای که از ناحیه تغییر و تعطیل قوانین جزایی وارد می شود متوجه اجتماع است و فقط افراد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۸

منحرف را جری می کند اما قوانین مربوط به روابط زوجین و اولاد، به زندگی خصوصی و فردی افراد مربوط است و مستقیماً با عاطفه مذهبی شخصی هر فرد در جنگ است. این گونه قوانین یا در اثر نفوذ مذهب و غلبه وجدان، بی اثر و بلاعمل می ماند و خواه ناخواه ناراحتیهایی که این گونه قوانین ایجاد می کند موجب خواهد شد که این قوانین رسماً لغو گردد و یا پس از کشمکش روانی جانکاهی نیروی مذهبی را تضعیف می کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۹

بخش اول: خواستگاری و نامزدی

اشاره

* آیا خواستگاری مرد از زن اهانت به زن است؟.

* غریزه مرد طلب و نیاز است و غریزه زن جلوه و ناز.

* مرد خریدار وصال زن است نه رقبه او.

* رسم خواستگاری مرد از زن یک تدبیر بسیار عاقلانه و ظریفانه است که برای حفظ احترام و حیثیت زن به کار رفته است.

* اشتباه نویسنده «چهل ماده در قانون مدنی»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۱

خواستگاری و نامزدی من سخن خود را در باره چهل ماده پیشنهادی از همان نقطه آغاز می کنم که در این پیشنهادها آغاز شده است. در این پیشنهادها به ترتیب «قانون مدنی» اول از خواستگاری و نامزدی بحث به میان آمده است.

نظر به اینکه قوانین مربوط به خواستگاری و نامزدی که در قانون مدنی آمده است قوانین مستقیم اسلامی نیست یعنی نص و دستور صریحی از خود اسلام در اغلب اینها نرسیده است و قانون مدنی آنچه در این زمینه گفته طبق استنباطی است که از قواعد کلی اسلامی کرده است، ما خود را مکلف به دفاع از قانون مدنی نمی دانیم و وارد بحث در جزئیات نظریات پیشنهادکننده نمی شویم، با اینکه پیشنهادکننده مرتکب اشتباهات عظیمی شده است و حتی از درک مفهوم صحیح آن چند ماده ساده عاجز بوده است. اما از دو مطلب در اینجا نمی توانیم صرف نظر کنیم.

آیا خواستگاری مرد از زن اهانت به زن است؟

۱. پیشنهادکننده می گوید:

«قانونگذار ما حتی در این چند ماده کذایی (مربوط به خواستگاری و نامزدی) هم

این نکته ارتجاعی و غیر انسانی را فراموش نکرده است که مرد اصل است و زن فرع. در تعقیب فکر مزبور ماده ۱۰۳۴ را که اولین ماده قانون در کتاب نکاح و طلاق است به نحو زیر تنظیم نموده است:

ماده ۱۰۳۴- از هر زنی که خالی از موانع نکاح باشد می توان خواستگاری نمود.

به طوری که ملاحظه می شود به موجب ماده مزبور با اینکه هیچ گونه حکم و الزامی بیان نشده است، ازدواج به معنی «زن گرفتن» برای مرد مطرح شده و او به عنوان مشتری و خریدار تلقی گردیده و در مقابل، زن نوعی کالا وانمود شده است. این قبیل تعبیرات در قوانین اجتماعی اثر روانی بسیار بد و ناگوار ایجاد می کند و مخصوصاً تعبیرات مزبور در قانون ازدواج بر روی رابطه زن و مرد اثر می گذارد و به مرد ژست آقای و مالکیت و به زن وضع مملوکی و بندگی می بخشد.»

به دنبال این ملاحظه دقیق روانی! موادی که خود پیشنهادکننده تحت عنوان «خواستگاری» ذکر می کند، برای اینکه خواستگاری جنبه یک طرفه و حالت «زن گرفتن» به خود نگیرد، خواستگاری را هم وظیفه زنان دانسته و هم وظیفه مردان، تا در ازدواج تنها «زن گرفتن» صدق نکند، «مرد گرفتن» هم صدق کند یا لاقول نه زن گرفتن صدق کند و نه مرد گرفتن. اگر بگوییم زن گرفتن، یا اگر همیشه مردان را موظف کنیم که به خواستگاری زنان بروند، حیثیت زن را پایین آورده و آن را به صورت کالای خریدنی درآورده ایم!

غریزه مرد طلب و نیاز است و غریزه زن جلوه و ناز

اتفاقاً یکی از اشتباهات بزرگ همین است. همین اشتباه سبب پیشنهاد الغاء مهر و نفقه شده است و ما در جای خود مشروحاً در باره مهر و نفقه بحث خواهیم کرد.

اینکه از قدیم الایام مردان به عنوان خواستگاری نزد زن می رفته اند و از آنها تقاضای همسری می کرده اند، از بزرگترین عوامل حفظ حیثیت و احترام زن بوده است. طبیعت، مرد را مظهر طلب و عشق و تقاضا آفریده است و زن را مظهر مطلوب بودن و معشوق بودن. طبیعت، زن را گل و مرد را بلبل، زن را شمع و مرد را پروانه قرار داده است. این یکی از تدابیر حکیمانه و شاهکارهای خلقت است که در غریزه مرد نیاز و طلب و در غریزه زن ناز و جلوه قرار داده است. ضعف جسمانی زن را در مقابل

نیرومندی جسمانی مرد، با این وسیله جبران کرده است.

خلاف حیثیت و احترام زن است که به دنبال مرد بدود. برای مرد قابل تحمل است که از زنی خواستگاری کند و جواب رد بشنود و آنگاه از زن دیگری خواستگاری کند و جواب رد بشنود تا بالأخره زنی رضایت خود را به همسری با او اعلام کند، اما برای زن که می خواهد محبوب و معشوق و مورد پرستش باشد و از قلب مرد سر در آورد تا بر سراسر وجود او حکومت کند، قابل تحمل و موافق غریزه نیست که مردی را به همسری خود دعوت کند و احیاناً جواب رد بشنود و سراغ مرد دیگری برود.

به عقیده ویلیام جیمز فیلسوف معروف امریکایی، حیا و خودداری ظریفانه زن غریزه نیست بلکه دختران حوا در طول تاریخ دریافتند که عزت و احترامشان به این است که به دنبال مردان نروند، خود را مبتذل نکنند و از دسترس مرد خود را دور نگه

دارند؛ زنان این درسها را در طول تاریخ دریافتند و به دختران خود یاد دادند.

اختصاص به جنس بشر ندارد، حیوانات دیگر نیز همین طورند؛ همواره این مأموریت به جنس نر داده شده است که خود را دلباخته و نیازمند به جنس ماده نشان بدهد. مأموریتی که به جنس ماده داده شده این است که با پرداختن به زیبایی و لطف و با خودداری و استغناء ظریفانه، دل جنس خشن را هرچه بیشتر شکار کند و او را از مجرای حساس قلب خودش و به اراده و اختیار خودش در خدمت خود بگمارد.

مرد خریدار وصال زن است نه رقبه او

عجبا! می‌گویند چرا قانون مدنی لحنی به خود گرفته است که مرد را خریدار زن نشان می‌دهد؟ اولاً این مربوط به قانون مدنی نیست، مربوط به قانون آفرینش است.

ثانیاً مگر هر خریداری از نوع مالکیت و مملوکیت اشیاء است؟ طلبه و دانشجو خریدار علم است، متعلم خریدار معلم است، هنرجو خریدار هنرمند است. آیا باید نام اینها را مالکیت بگذاریم و منافی حیثیت علم و عالم و هنر و هنرمند به شمار آوریم؟ مرد خریدار وصال زن است نه خریدار رقبه او. آیا واقعاً شما از این شعر شاعر شیرین سخن ما حافظ، اهانت به جنس زن می‌فهمید که می‌گوید:

شیراز معدن لب لعل است و کان حسن من جوهری مفلس از آن رو مشوشم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۴

شهری است پرکرشمه و خوبان ز شش جهت چیزیم نیست ورنه «خریدار» هر ششم

حافظ افسوس می‌خورد که چیزی ندارد نثار خوبان کند و التفات آنها را به خود جلب کند. آیا این اهانت به مقام زن است یا مظهر عالیترین احترام و مقام زن در دل‌های زنده و حساس است که با همه مردی و مردانگی در پیشگاه زیبایی و جمال زن خضوع و خشوع می‌کند و خود را نیازمند به عشق او و او را بی‌نیاز از خود معرفی می‌کند؟.

منت‌های هنر زن این بوده است که توانسته مرد را در هر مقامی و هر وضعی بوده است به آستان خود بکشاند.

اکنون ببینید به نام دفاع از حقوق زن، چگونه بزرگترین امتیاز و شرف و حیثیت زن را لکه‌دار می‌کنند؟!.

این است که گفتیم این آقایان به نام اینکه بروی زن بیچاره را می‌خواهند اصلاح کنند چشم وی را کور می‌کنند.

رسم خواستگاری یک تدبیر ظریفانه و عاقلانه. برای حفظ حیثیت و احترام زن است

گفتیم اینکه در قانون خلقت، مرد مظهر نیاز و طلب و خواستاری و زن مظهر مطلوبیت و پاسخگویی آفریده شده است، بهترین ضامن حیثیت و احترام زن و جبران کننده ضعف جسمانی او در مقابل نیرومندی جسمانی مرد است و هم بهترین عامل حفظ تعادل و توازن زندگی مشترک آنهاست. این نوعی امتیاز طبیعی است که به زن داده شده و نوعی تکلیف طبیعی است که به دوش مرد گذاشته شده است.

قوانینی که بشر وضع می‌کند و به عبارت دیگر تدابیر قانونی که به کار می‌برد، باید این امتیاز را برای زن و این تکلیف را برای مرد حفظ کند. قوانین مبنی بر یکسان بودن زن و مرد از لحاظ وظیفه و ادب خواستاری، بر زیان زن و منافع و حیثیت و احترام

اوست و تعادل را به ظاهر به نفع مرد و در واقع به زیان هر دو بهم می‌زند.

از این رو موادی که از طرف نویسنده «چهل پیشنهاد» مبنی بر شرکت دادن زن به وظیفه خواستگاری پیشنهاد شده، هیچ گونه ارزشی ندارد و بر زیان جامعه بشری است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۵

اشتباه نویسنده «چهل ماده در قانون مدنی»

مطلب دومی که به مناسبت این فصل لازم است تذکر دهم این است که آقای مهدوی نویسنده «چهل پیشنهاد» در شماره ۸۶ مجله زن روز، صفحه ۷۲ می‌نویسند:

«به موجب ماده ۱۰۳۷ هر یک از نامزدها که بدون علت موجه وصلت مزبور را بهم زند باید هدایایی را که طرف مقابل و یا والدین او و یا اشخاص ثالث به منظور وصلت مذکور داده‌اند مسترد دارد و در صورتی که عین آنها باقی نباشد قیمت آنها را باید رد کند، مگر اینکه هدایا بدون تقصیر طرف تلف شده باشد.

طبق مقررات ماده مذکور، نامزدی هم از نظر قانونگذار ما مانند وعده ازدواج هیچ اثر قانونی و ضمانت اجرایی نداشته و نسبت به طرفین هیچ نوع تعهدی ایجاد نمی‌کند و تنها اثر آن این است که طرف متخلف که به قول نویسنده قانون مزبور «بدون علت موجه» وصلت مزبور را بهم زند، عین یا قیمت هدایایی را که به منظور وصلت از طرف دریافت داشته باید مسترد دارد و حال اینکه غالباً در دوران نامزدی، طرفین به منظور وصلت چیزی به یکدیگر نمی‌دهند ولی برای خاطر خود نامزدی متحمل مخارج فوق العاده سنگین می‌شوند...».

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید ایراد آقای مهدوی بر این ماده قانونی این است که برای نامزدی اثر قانونی و ضمانت اجرایی قائل نشده است؛ تنها اثری که قائل شده این است که طرف متخلف باید عین هدایایی که دریافت داشته یا قیمت آنها را به طرف بپردازد و حال آنکه عمده خسارتی که شخص به واسطه نامزدی متحمل می‌شود خسارت‌های دیگر است، مثل خسارتی که به واسطه جشن نامزدی یا مهمانی کردن نامزد و گردش با او متحمل می‌شود.

من می‌گویم ایراد دیگری نیز بر این ماده قانونی وارد است و آن اینکه می‌گوید اگر طرف متخلف «بدون علت موجه» وصلت را بهم زند باید عین یا قیمت هدایایی که دریافت داشته مسترد دارد، و حال آنکه طبق قاعده اگر با علت موجه نیز وصلت را بهم زند باید لااقل عین هدایایی که دریافت داشته در صورت مطالبه طرف مقابل مسترد دارد.

اما حقیقت این است که هیچ کدام از این ایرادها وارد نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۶

قانون مدنی در ماده ۱۰۳۶ چنین می‌گوید:

«اگر یکی از نامزدها وصلت منظور را بدون علت موجهی بهم زند در حالی که طرف مقابل یا ابوبین او یا اشخاص دیگر به اعتماد وقوع ازدواج مغرور شده و مخارجی کرده باشند، طرفی که وصلت را بهم زده است باید از عهده خسارت وارده برآید، ولی خسارت مزبور فقط مربوط به مخارج متعارفه خواهد بود.».

این ماده قانون همان چیزی را که آقای مهدوی خیال می‌کنند قانون پیش‌بینی نکرده است بیان می‌کند. در این ماده است که قید «بدون علت موجه» ذکر شده است.

طبق این ماده نه تنها طرف متخلف ضامن مخارجی که شخص نامزد متحمل شده است می‌باشد، ضامن مخارج ابوین یا اشخاص دیگر نیز می‌باشد.

در این ماده با تکیه روی کلمه «مغرور شده» به ریشه این ماده قانونی که به نام قاعده «غرور» معروف است اشاره می‌کند. بعلاوه در قانون مدنی «تسبیب» یکی از موجبات ضمان قهری شناخته شده و از ماده ۳۳۲ که مربوط به تسبیب است نیز می‌توان ضمان طرف متخلف را در این گونه موارد استفاده کرد.

علی‌هذا قانون مدنی نه تنها درباره خسارتهای نامزدی- که به قول نویسندۀ پیشنهادها به خاطر خود نامزدی صورت می‌گیرد- سکوت نکرده است، در دو ماده آن را گنجانیده است.

اما ماده ۱۰۳۷ قانون مدنی این است:

«هر یک از نامزدها می‌توانند در صورت بهم خوردن وصلت منظور، هدایایی را که به طرف دیگر یا ابوین او برای وصلت منظور داده است مطالبه کنند. اگر عین هدایا موجود نباشد، مستحق قیمت هدایایی خواهد بود که عادتاً نگاه داشته می‌شود مگر اینکه آن هدایا بدون تقصیر طرف دیگر تلف شده باشد.»

این ماده مربوط به اشیائی است که طرفین به یکدیگر اهدا می‌کنند، و چنانکه ملاحظه می‌فرمایید در این ماده هیچ گونه قید نشده است که یک طرف بدون علت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۷

موجه وصلت را بهم زده باشد؛ قید «بدون علت موجه» استنباط بیجایی است که آقای مهدوی کرده‌اند.

عجبا! کسانی که از درک مفهوم چند ماده ساده قانون مدنی ناتوانند- با اینکه یک عمر کارشان بررسی آنها بوده است و سالها بودجه مملکت را به نام تخصص فنی در درک این قوانین مصرف کرده‌اند- چگونه داعیه تغییر قوانین آسمانی را که هزاران ملاحظات و ریزه کاری‌ها در آنها به کار رفته است در سر می‌پروراندند؟ این نکته نیز ناگفته نماند که آقای مهدوی تا پنج سال قبل که مشغول تألیف کتاب پیمان مقدس یا میثاق ازدواج بوده‌اند، جمله بالا را به صورت «بدون علت و موجبی» قرائت می‌کرده‌اند. در کتاب خودشان فصل مشبعی داد و فریاد راه انداخته‌اند که مگر در دنیا کاری بدون علت و موجب ممکن است؟ اما اخیراً متوجه شده‌اند که سالها این جمله را غلط قرائت می‌کرده و می‌فهمیده‌اند و جمله مزبور «بدون علت موجبی» بوده است.

از ایرادات دیگری که در فصل خواستگاری به نویسندۀ پیشنهادها وارد است فعلاً صرف نظر می‌کنم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۹

بخش دوم: زندگی امروز و ازدواج موقت.

اشاره

* آیا رهبانیت موقت عملی است؟.

* کدامیک؟ رهبانیت موقت یا کمونیسیم جنسی یا ازدواج موقت؟.

* جوانان امروز در سنین کم نمی‌توانند ازدواج کنند، پس با بلوغ و بحران جنسی چه کنند؟.

- * اگر طرح ازدواج موقت از غرب رسیده بود یکی از مترقی ترین طرحها در میان تجددماآبها تلقی می شد.
- * زندگی امروز بیش از زندگی دیروز طرح ازدواج موقت را ضروری کرده است.
- * ازدواج آزمایشی.
- * نظریه راسل در باره ازدواج موقت.
- * دامهای مرد قرن بیستم بر سر راه زن.
- * شرافت زن قرن بیستم در خدمت سرمایه داری اروپا و امریکا.
- * کدام زن زن کرایه ای است، این یا آن؟
- * قرآن، حامی جدی و راستگوی زن.
- * اشکالات ازدواج موقت و پاسخ آنها.
- * ازدواج موقت و مسأله تشکیل حرم سرا.
- * مرد قرن بیستم مسابقه کام جویی از زن را از هارون الرشید و فضل برمکی برده است.
- * مرد قرن بیستم جز هزینه گراف چیزی از دست نداده است.
- * مرد «ذواق» در اسلام ملعون شناخته شده است.
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۱

ازدواج موقت

اشاره

من بر خلاف بسیاری از افراد، از تشکیکات و ایجاد شبهه‌هایی که در مسائل اسلامی می‌شود- با همه علاقه و اعتقادی که به این دین دارم- به هیچ وجه ناراحت نمی‌شوم، بلکه در ته دلم خوش حال می‌شوم زیرا معتقدم و در عمر خود به تجربه مشاهده کرده‌ام که این آیین مقدس آسمانی در هر جبهه از جبهه‌ها که بیشتر مورد حمله و تعرض واقع شده، با نیرومندی و سرافرازی و جلوه و رونق بیشتری آشکار شده است.

خاصیت حقیقت همین است که شک و تشکیک به روشن شدن آن کمک می‌کند.

شک مقدمه یقین، و تردید پلکان تحقیق است. در رساله زنده بیدار از رساله میزان العمل غزالی نقل می‌کند که:

«... گفتار ما را فایده این بس باشد که تو را در عقاید کهنه و موروثی به شک می‌افکند زیرا شک پایه تحقیق است و کسی که شک نمی‌کند درست تأمل نمی‌کند.

و هر که درست ننگرد، خوب نمی‌بیند و چنین کسی در کوری و حیرانی بسر می‌برد.»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۲

بگذارید بگویند و بنویسند و سمینار بدهند و ایراد بگیرند، تا آنکه بدون آنکه خود بخواهند وسیله روشن شدن حقایق اسلامی گردند.

یکی از قوانین درخشان اسلام از دیدگاه مذهب جعفری- که مذهب رسمی کشور ماست- این است که ازدواج به دو نحو

می تواند صورت بگیرد: دائم و موقت.

ازدواج موقت و دائم در پاره‌ای از آثار با هم یکی هستند و در قسمتی اختلاف دارند. آنچه در درجه اول این دو را از هم متمایز می کند، یکی این است که زن و مرد تصمیم می گیرند به طور موقت با هم ازدواج کنند و پس از پایان مدت اگر مایل بودند تمدید کنند تمدید می کنند و اگر مایل نبودند از هم جدا می شوند.

دیگر اینکه از لحاظ شرایط، آزادی بیشتری دارند که به طور دلخواه به هر نحو که بخواهند پیمان می بندند. مثلاً در ازدواج دائم خواه ناخواه مرد باید عهده دار مخارج روزانه و لباس و مسکن و احتیاجات دیگر زن از قبیل دارو و طبیب بشود، ولی در ازدواج موقت بستگی دارد به قرارداد آزادی که میان طرفین منعقد می گردد؛ ممکن است مرد نخواهد یا نتواند متحمل این مخارج بشود یا زن نخواهد از پول مرد استفاده کند.

در ازدواج دائم، زن خواه ناخواه باید مرد را به عنوان رئیس خانواده بپذیرد و امر او را در حدود مصالح خانواده اطاعت کند، اما در ازدواج موقت بسته به قراردادی است که میان آنها منعقد می گردد.

در ازدواج دائم، زن و شوهر خواه ناخواه از یکدیگر ارث می برند، اما در ازدواج موقت چنین نیست.

پس تفاوت اصلی و جوهری ازدواج موقت با ازدواج دائم در این است که ازدواج موقت از لحاظ حدود و قیود «آزاد» است، یعنی وابسته به اراده و قرارداد طرفین است؛ حتی موقت بودن آن نیز در حقیقت نوعی آزادی به طرفین می بخشد و زمان را در اختیار آنها قرار می دهد.

در ازدواج دائم، هیچ کدام از زوجین بدون جلب رضایت دیگری حق ندارند از بچه دار شدن و تولید نسل جلوگیری کنند، ولی در ازدواج موقت جلب رضایت طرف دیگر ضرورت ندارد. در حقیقت، این نیز نوعی آزادی دیگر است که به زوجین داده شده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۳

اثری که از این ازدواج تولید می شود یعنی فرزندى که به وجود می آید، با فرزند ناشی از ازدواج دائم هیچ گونه تفاوتی ندارد.

مهر، هم در ازدواج دائم لازم است و هم در ازدواج موقت، با این تفاوت که در ازدواج موقت عدم ذکر مهر موجب بطلان عقد است و در ازدواج دائم عقد باطل نیست، مهر المثل تعیین می شود.

همان طوری که در عقد دائم، مادر و دختر زوجه بر زوج، و پدر و پسر زوج بر زوجه حرام و محرم می گردند، در عقد منقطع نیز چنین است، و همان طوری که خواستگاری کردن زوجه دائم بر دیگران حرام است خواستگاری زوجه موقت نیز بر دیگران حرام است. همان طوری که زنای با زوجه دائم غیر، موجب حرمت ابدی می شود زنای با زوجه موقت نیز موجب حرمت ابدی می شود. همان طوری که زوجه دائم بعد از طلاق باید مدتی عده نگه دارد زوجه موقت نیز بعد از تمام شدن مدت یا بخشیدن آن باید عده نگه دارد با این تفاوت که عده زن دائم سه نوبت عادت ماهانه است و عده زن غیر دائم دو نوبت یا چهل و پنج روز. در ازدواج دائم جمع میان دو خواهر جایز نیست، در ازدواج موقت نیز روا نیست.

این است آن چیزی که به نام ازدواج موقت یا نکاح منقطع در فقه شیعه آمده است و قانون مدنی ما نیز عین آن را بیان کرده است.

بدیهی است که ما طرفدار این قانون با این خصوصیات هستیم. و اما اینکه مردم ما به نام این قانون سوء استفاده‌هایی کرده و می کنند، ربطی به قانون ندارد. لغو این قانون جلوی آن سوء استفاده‌ها را نمی گیرد بلکه شکل آنها را عوض می کند بعلاوه

صدها مفسادی که از خود لغو قانون برمی خیزد.

ما نباید آنجا که انسانها را باید اصلاح و آگاه کنیم، به دلیل عدم عرضه و لیاقت در اصلاح انسانها مرتباً به جان مواد قانونی بیفتیم، انسانها را تبرئه کنیم و قوانین را مسئول بدانیم.

اکنون ببینیم با بودن ازدواج دائم چه ضرورتی هست که قانونی به نام قانون ازدواج موقت بوده باشد. آیا ازدواج موقت - به قول نویسندگان «زن روز» - با حیثیت انسانی زن و با روح اعلامیه حقوق بشر منافات دارد؟ آیا ازدواج موقت اگر هم لازم بوده است، در دوران کهن لازم بوده است اما زندگی و شرایط و اقتضای زمان حاضر با آن موافقت ندارد؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۴

ما این مطلب را تحت دو عنوان بررسی می کنیم:

الف. زندگی امروز و ازدواج موقت.

ب. مفساد و معایب ازدواج موقت.

زندگی امروز و ازدواج موقت

چنانکه قبلاً دانستیم ازدواج دائم مسئولیت و تکلیف بیشتری برای زوجین تولید می کند. به همین دلیل پسر یا دختری نمی توان یافت که از اول بلوغ طبیعی که تحت فشار گزینه قرار می گیرد آماده ازدواج دائم باشد. خاصیت عصر جدید این است که فاصله بلوغ طبیعی را با بلوغ اجتماعی و قدرت تشکیل عائله زیادتر کرده است. اگر در دوران ساده قدیم یک پسر بچه در سنین اوایل بلوغ طبیعی از عهده شغلی که تا آخر عمر به عهده او گذاشته می شد بر می آمد، در دوران جدید ابداً امکان پذیر نیست. یک پسر موفق در دوران تحصیل که دبستان و دبیرستان و دانشگاه را بدون تأخیر و رد شدن در امتحان آخر سال و یا در کنکور دانشگاه گذرانده باشد، در ۲۵ سالگی فارغ التحصیل می گردد و از این به بعد می تواند درآمدی داشته باشد. قطعاً سه چهار سال هم طول می کشد تا بتواند سر و سامان مختصری برای خود تهیه کند و آماده ازدواج دائم گردد. همچنین است یک دختر موفق که دوران تحصیل را می خواهد طی کند.

جوان امروز و دوره بلوغ و بحران جنسی

شما اگر امروز یک پسر محصل هجده ساله را که شور جنسی او به اوج خود رسیده است تکلیف به ازدواج بکنید، به شما می خندند. همچنین است یک دختر محصل شانزده ساله. عملاً ممکن نیست این طبقه در این سن زیر بار ازدواج دائم بروند و مسئولیت یک زندگی را - که وظایف زیادی برای آنها نسبت به یکدیگر و نسبت به فرزندان آینده شان ایجاد می کند - بپذیرند.

کدامیک؟ رهبانیت موقت یا کمونیسیم. جنسی یا ازدواج موقت؟

از شما می پرسیم: آیا با این حال، با طبیعت و گزینه چه رفتاری بکنیم؟ آیا طبیعت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۵

حاضر است به خاطر اینکه وضع زندگی ما در دنیای امروز اجازه نمی دهد که در سنین شانزده سالگی و هجده سالگی ازدواج کنیم دوران بلوغ را به تأخیر بیندازد و تا ما فارغ التحصیل نشده ایم گزینه جنسی از سر ما دست بردارد؟.

آیا جوانان حاضرند یک دوره «رهبانیت موقت» را طی کنند و خود را سخت تحت فشار و ریاضت قرار دهند تا زمانی که امکانات ازدواج دائم پیدا شود؟ فرضاً جوانی حاضر گردد رهبانیت موقت را بپذیرد، آیا طبیعت حاضر است از ایجاد عوارض روانی سهمگین و خطرناکی که در اثر ممانعت از اعمال غریزه جنسی پیدا می‌شود و روانکاوی امروز از روی آنها پرده برداشته است صرف نظر کند؟.

دو راه بیشتر باقی نمی‌ماند: یا اینکه جوانان را به حال خود رها کنیم و به روی خود نیاوریم؛ به یک پسر اجازه دهیم از صدها دختر کام بگیرد، و به یک دختر اجازه دهیم با دهها پسر رابطه نامشروع داشته باشد و چندین بار سقط جنین کند، یعنی عملاً کمونیسم جنسی را بپذیریم؛ و چون به پسر و دختر «متساویاً» اجازه داده‌ایم، روح اعلامیه حقوق بشر را از خود شاد کرده‌ایم، زیرا روح اعلامیه حقوق بشر از نظر بسیاری از کوه‌فکران این است که زن و مرد اگر بناست به جهنم دره هم سقوط کنند دوش به دوش یکدیگر و بازو به بازوی هم و بالأخره «متساویاً» سقوط کنند.

آیا اینچنین پسران و دخترانی با چنین روابط فراوان و بی‌حدی در دوران تحصیل، پس از ازدواج دائم مرد زندگی و زن خانواده خواهند بود؟.

راه دوم ازدواج موقت و آزاد است. ازدواج موقت در درجه اول زن را محدود می‌کند که در آن واحد زوجه دو نفر نباشد. بدیهی است که محدود شدن زن مستلزم محدود شدن مرد نیز خواه ناخواه هست. وقتی که هر زنی به مرد معینی اختصاص پیدا کند قهراً هر مردی هم به زن معینی اختصاص پیدا می‌کند، مگر آنکه از یک طرف عدد بیشتری باشند. بدین ترتیب پسر و دختر دوران تحصیل خود را می‌گذرانند بدون آنکه رهبانیت موقت و عوارض آن را تحمل کرده باشند و بدون آنکه در ورطه کمونیسم جنسی افتاده باشند.

ازدواج آزمایشی

این ضرورت اختصاص به ایام تحصیل ندارد، در شرایط دیگر نیز پیش می‌آید. اصولاً ممکن است زن و مردی که خیال دارند با هم به طور دائم ازدواج کنند و فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۶

نتوانسته‌اند نسبت به یکدیگر اطمینان کامل پیدا کنند، به عنوان ازدواج آزمایشی برای مدت موقتی با هم ازدواج کنند؛ اگر اطمینان کامل به یکدیگر پیدا کردند ادامه می‌دهند و اگر نه از هم جدا می‌شوند. من از شما می‌پرسم: اینکه اروپاییان وجود یک عده از زنان بدکار را در محل معین از هر شهری تحت نظر و مراقبت دولت لازم و ضروری می‌دانند برای چیست؟ آیا جز این است که وجود مردان مجردی را که قادر به ازدواج دائم نیستند خطر بزرگی برای خانواده‌ها به حساب می‌آورند؟

راسل و نظریه ازدواج موقت

برتراند راسل فیلسوف معروف انگلیسی در کتاب زناشویی و اخلاق می‌گوید:

«... در واقع اگر درست بیندیشیم پی می‌بریم که فواحش معصومیت کانون خانوادگی و پاکی زنان و دختران ما را حفظ می‌کنند. هنگامی که این عقیده را لکی در بحبوحه عصر ویکتوریا ابراز کرد، اخلاقیون سخت آزرده شدند بی‌آنکه خود علت آن را بدانند، اما هرگز نتوانستند خطای عقیده لکی را به ثبوت رسانند. زبان حال اخلاقیون مزبور با تمام منطقتشان این است

که «اگر مردم از تعلیمات ما پیروی می‌کردند دیگر فحشاء وجود نمی‌داشت» اما ایشان به خوبی می‌دانند که کسی توجه به حرفشان نمی‌کند.».

این است فرمول فرنگی چاره‌جویی خطر مردان و زنانی که قادر به ازدواج دائم نیستند و آن بود فرمولی که اسلام پیشنهاد کرده است. آیا اگر این فرمول فرنگی به کار بسته شود و گروهی زن بدبخت به ایفای این وظیفه اجتماعی! اختصاص داده شوند، آن وقت زن به مقام واقعی و حیثیت انسانی خود رسیده است و روح اعلامیه حقوق بشر شاد شده است؟.

برتراند راسل رسماً در کتاب خود فصلی تحت عنوان ازدواج تجربی باز کرده است. وی می‌گوید:

«قاضی لیندزی که سالیان متمادی مأمور دادگاه دنور بوده و در این مقام فرصت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۷

مشاهده حقایق زیادی داشته پیشنهاد می‌کند که ترتیبی به نام «ازدواج رفاقتی» داده شود. متأسفانه پست رسمی خود را (در امریکا) از دست داد، زیرا مشاهده شد که او بیش از ایجاد حس گناهکاری در فکر سعادت جوانان است. برای عزل او کاتولیکها و فرقه ضد سیاه‌پوستان از بذل مساعی خودداری نکردند.

پیشنهاد ازدواج رفاقتی را یک محافظه‌کار خردمند کرده است و منظور از آن ایجاد ثباتی در روابط جنسی است. لیندزی متوجه شده که اشکال اساسی در ازدواج فقدان پول است. ضرورت پول فقط از لحاظ اطفال احتمالی نیست، بلکه از این لحاظ است که تأمین معیشت از جانب زن برآورده نیست. و به این ترتیب نتیجه می‌گیرد که جوانان باید مبادرت به ازدواج رفاقتی کنند که از سه لحاظ با ازدواج عادی متفاوت است: اولاً منظور از ازدواج تولید نسل نخواهد بود. ثانیاً مادام که زن جوان فرزندی نیاورده و حامله نشده طلاق با رضایت طرفین میسر خواهد بود.

ثالثاً زن در صورت طلاق مستحق کمک خرجی برای خوراک خواهد بود ... من هیچ تردیدی در مؤثر بودن پیشنهادات لیندزی ندارم و اگر قانون آن را می‌پذیرفت تأثیر زیادی در بهبود اخلاق می‌کرد.».

آنچه لیندزی و راسل آن را «ازدواج رفاقتی» می‌نامند گرچه با ازدواج موقت اسلامی اندک فرقی دارد اما حکایت می‌کند که متفکرانی مانند لیندزی و راسل به این نکته پی برده‌اند که تنها ازدواج دائم و عادی وافی به همه احتیاجات اجتماع نیست. مشخصات قانون ازدواج موقت و ضرورت وجود آن و عدم کفایت ازدواج دائم به تنهایی برای رفع احتیاجات بشری بالأخص در عصر حاضر، مورد بررسی قرار گرفت. اکنون می‌خواهیم به اصطلاح آن طرف سکه را مطالعه کنیم، ببینیم ازدواج موقت چه زیانهای ممکن است در بر داشته باشد. مقدمتاً می‌خواهم مطلبی را تذکر دهم:

در میان تمام موضوعات و مسائل و زمینه‌های اظهار نظر که برای بشر وجود داشته و دارد، هیچ موضوع و زمینه‌ای به اندازه بحث در تاریخ علوم و عقاید و سنن و رسوم و آداب بشری گنگ و پیچیده نیست و به همین جهت در هیچ موضوعی بشر به اندازه این موضوعات یاوه نباخته است و اتفاقاً در هیچ موضوعی هم به اندازه این موضوعات شهوت اظهار نظر نداشته است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۸

از باب مثال اگر کسی اطلاعاتی در فلسفه و عرفان و تصوف و کلام اسلامی داشته باشد و آنگاه پاره‌ای از نوشته‌های امروز را- که غالباً اقتباس از خارجیها و یا عین گفته‌های آنهاست- خوانده باشد، می‌فهمد که من چه می‌گویم. مثل این است که مستشرقین و اتباع و اذنباشان برای اظهار نظر در این گونه مسائل همه چیز را لازم می‌دانند مگر اینکه خود آن مسائل را عمیقاً بفهمند و بشناسند.

مثلاً در اطراف مسأله‌ای که در عرفان اسلامی به نام «وحدت وجود» معروف است چه حرفها که زده نشده است! فقط جای

یک چیز خالی است و آن اینکه وحدت وجود چیست و قهرمانان آن در عرفان اسلامی از قبیل محیی الدین عربی و صدرالمতأللهین شیرازی چه تصویری از وحدت وجود داشته‌اند؟.

من وقتی که برخی اظهار نظرهای مندرج در چند شماره مجله زن روز را درباره نکاح منقطع خواندم بی اختیار به یاد مسأله وحدت وجود افتادم؛ دیدم همه حرفها به میان آمده است جز همان چیزی که روح این قانون را تشکیل می‌دهد و منظور قانونگذار بوده است.

البته این قانون چون یک «میراث شرقی» است این اندازه مورد بی‌مهری است و اگر یک «تحفه غربی» بود این طور نبود. قطعاً اگر این قانون از مغرب زمین آمده بود امروز کنفرانسها و سمینارها داده می‌شد که منحصر کردن ازدواج به ازدواج دائم با شرایط نیمه دوم قرن بیستم تطبیق نمی‌کند، نسل امروز زیر بار اینهمه قیود ازدواج دائم نمی‌رود، نسل امروز می‌خواهد آزاد باشد و آزاد زندگی کند و جز زیر بار ازدواج آزاد که همه قیود و حدودش را شخصاً انتخاب و اختیار کرده باشد نمی‌رود ... و به همین دلیل اکنون که این زمزمه از غرب بلند شده و کسانی امثال برتراند راسل مسأله‌ای تحت عنوان «ازدواج رفاقتی» پیشنهاد می‌کنند، پیش‌بینی می‌شود که بیش از آن اندازه که اسلام خواسته استقبال شود و ازدواج دائم را پشت سر بگذارد و ما در آینده مجبور بشویم از ازدواج دائم دفاع و تبلیغ کنیم.

معایب و مفاسدی که برای نکاح منقطع ذکر شده از این قرار است:

۱. پایه ازدواج باید بر دوام باشد. زوجین از اول که پیمان زناشویی می‌بندند باید خود را برای همیشه متعلق به یکدیگر بدانند و تصور جدایی در مخیله آنها خطور نکند. علی‌هذا ازدواج موقت نمی‌تواند پیمان استواری میان زوجین باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۹

اینکه پایه ازدواج باید بر دوام باشد، بسیار مطلب درستی است ولی این ایراد وقتی وارد است که بخواهیم ازدواج موقت را جانشین ازدواج دائم کنیم و ازدواج دائم را منسوخ نماییم.

بدون شک هنگامی که طرفین قادر به ازدواج دائم هستند و اطمینان کامل نسبت به یکدیگر پیدا کرده‌اند و تصمیم دارند برای همیشه متعلق به یکدیگر باشند پیمان ازدواج دائم می‌بندند.

ازدواج موقت از آن جهت تشریح شده است که ازدواج دائم به تنهایی قادر نبوده است که در همه شرایط و احوال رفع احتیاجات بشر را بکند و انحصار به ازدواج دائم مستلزم این بوده است که افراد یا به رهبانیت موقت مکلف گردند و یا در ورطه کمونیسیم جنسی غرق شوند. بدیهی است که هیچ پسر یا دختری آنجا که برایش زمینه یک زناشویی دائم و همیشگی فراهم است خود را با یک امر موقتی سرگرم نمی‌کند.

۲. ازدواج موقت از طرف زنان و دختران ایرانی - که شیعه مذهب می‌باشند - استقبال نشده است و آن را نوعی تحقیر برای خود دانسته‌اند. پس افکار عمومی خود مردم شیعه نیز آن را طرد می‌کند.

جواب این است که اولاً منفوریت متعه در میان زنان مولود سوء استفاده‌هایی است که مردان هوسران در این زمینه کرده‌اند و قانون باید جلو آنها را بگیرد و ما درباره این سوء استفاده‌ها بحث خواهیم کرد. ثانیاً انتظار اینکه ازدواج موقت به اندازه ازدواج دائم استقبال شود - در صورتی که فلسفه ازدواج موقت عدم آمادگی یا عدم امکان طرفین یا یک طرف برای ازدواج دائم است - انتظار بیجا و غلطی است.

۳. نکاح منقطع بر خلاف حیثیت و احترام زن است، زیرا نوعی کرایه دادن آدم و جواز شرعی آدم‌فروشی است؛ خلاف حیثیت انسانی زن است که در مقابل وجهی که از مردی می‌گیرد وجود خود را در اختیار او قرار دهد.

این ایراد از همه عجیب‌تر است. اولاً ازدواج موقت با مشخصاتی که در مقاله پیش گفتیم، چه ربطی به اجاره و کرایه دارد و آیا محدودیت مدت ازدواج موجب می‌شود که از صورت ازدواج خارج و شکل اجاره و کرایه به خود بگیرد؟ آیا چون حتماً باید مهر معین و قطعی داشته باشد کرایه و اجاره است؟ که اگر بدون مهر بود و مرد چیزی نثار زن نکرد، زن حیثیت انسانی خود را بازیافته است؟ ما در باره مسأله مهر جداگانه بحث خواهیم کرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۷۰

از قضا فقها تصریح کرده‌اند و قانون مدنی نیز بر همان اساس مواد خود را تنظیم کرده است که ازدواج موقت و ازدواج دائم از لحاظ ماهیت قرارداد هیچ گونه تفاوتی با هم ندارند و نباید داشته باشند؛ هر دو ازدواجند و هر دو باید با الفاظ مخصوص ازدواج صورت بگیرند و اگر نکاح منقطع را با صیغه‌های مخصوص اجاره و کرایه بخوانند باطل است.

ثانیاً از کی و چه تاریخی کرایه آدم منسوخ شده است؟ تمام خیاطها و باربرها، تمام پزشکها و کارشناسها، تمام کارمندان دولت از نخست وزیر گرفته تا کارمند دون رتبه، تمام کارگران کارخانه‌ها آدمهای کرایه‌ای هستند.

ثالثاً زنی که به اختیار و اراده خود با مرد بخصوصی عقد ازدواج موقت می‌بندد آدم کرایه‌ای نیست و کاری بر خلاف حیثیت و شرافت انسانی نکرده است. اگر می‌خواهید زن کرایه‌ای را بشناسید، اگر می‌خواهید بردگی زن را ببینید، به اروپا و امریکا سفر کنید و سری به کمپانیهای فیلمبرداری بزنید تا ببینید زن کرایه‌ای یعنی چه. ببینید چگونه کمپانیهای مزبور، حرکات زن، ژستهای زن، اطوار زنانه زن، هنرهای جنسی زن را به معرض فروش می‌گذارند. بلیطهایی که شما برای سینماها و تئاترها می‌خرید، در حقیقت اجاره بهای زنهای کرایه‌ای را می‌پردازید. ببینید در آنجا زن بدبخت برای اینکه پولی بگیرد تن به چه کارهایی می‌دهد. مدتها تحت نظر متخصصان کارآموده و شریف! باید رموز تحریکات جنسی را بیاموزد، بدن و روح و شخصیت خود را در اختیار یک مؤسسه پول درآوری قرار دهد برای اینکه مشتریان بیشتری برای آن مؤسسه پیدا کند.

سری به کاباره‌ها و هتلها بزنید، ببینید زن چه شرافتی به دست آورده است و برای اینکه مزد ناچیزی بگیرد و جیب فلان پولدار را پرتر کند چگونه باید همه حیثیت و شرافت خود را در اختیار مهمانان قرار دهد.

زن کرایه‌ای آن مانکنها هستند که اجیر و مزدور فروشندگیهای بزرگ می‌شوند و شرف و عزت خود را وسیله پیشرفت و توسعه حرص و آز آنها قرار می‌دهند.

زن کرایه‌ای آن زنی است که برای جلب مشتری برای یک مؤسسه اقتصادی، با هزاران اطوار- که اغلب آنها تصنعی و به خاطر انجام وظیفه مزدوری است- روی صفحه تلویزیون ظاهر می‌شود و به نفع یک کالای تجارتي تبلیغ می‌کند.

کیست که نداند امروز در مغرب زمین، زیبایی زن، جاذبه جنسی زن، آواز زن،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۷۱

هنر و ابتکار زن، روح و بدن زن و بالأخره شخصیت زن وسیله حقیر و ناچیزی در خدمت سرمایه‌داری اروپا و امریکاست؟ و متأسفانه شما- دانسته یا ندانسته- زن شریف و نجیب ایرانی را به سوی اینچنین اسارتی می‌کشانید. من نمی‌دانم چرا اگر زنی با شرایط آزاد با یک مرد به طور موقت ازدواج کند زن کرایه‌ای محسوب می‌شود، اما اگر زنی در یک عروسی یا شب‌نشینی در مقابل چشمان حریص هزار مرد و برای ارضاء تمایلات جنسی آنها حنجره خود را پاره کند و هزار و یک نوع معلق بزند تا مزد معینی دریافت دارد زن کرایه‌ای محسوب نمی‌شود.

آیا اسلام که جلو مردان را از این گونه بهره‌برداری‌ها از زن گرفته است و خود زن را به این اسارت آگاه و او را از تن دادن به آن و ارتزاق از آن منع کرده است، مقام زن را پایین آورده است یا اروپای نیمه دوم قرن بیستم؟.

اگر روزی زن به درستی آگاه و بیدار شود و دامهایی که مرد قرن بیستم در سر راه او گذاشته و مخفی کرده بشناسد، علیه تمام این فریبها قیام خواهد کرد و آن وقت تصدیق خواهد کرد یگانه پناهگاه و حامی جدی و راستگوی او قرآن است، و البته چنین روزی دور نیست.

مجله زن روز در شماره ۸۷ صفحه ۸ رپرتاژی از زنی به نام مرضیه و مردی به نام رضا تحت عنوان «زن کرایه‌ای» تهیه کرده است و بدبختی زن بیچاره‌ای را شرح داده است.

این داستان طبق اظهارات رضا از خواستگاری زن آغاز شده، یعنی برای اولین بار از فرمول «چهل پیشنهاد» پیروی شده است و زن به خواستگاری مرد رفته است.

بدیهی است داستانی که از خواستگاری زن از مرد آغاز گردد، پایانی بهتر از آن نمی‌تواند داشته باشد.

اما طبق اظهارات مرضیه مردی هوسران و قسّی‌القلب، زنی را به عنوان اینکه می‌خواهد او را زوجه دائم خود قرار دهد و از او و فرزندان او حمایت و سرپرستی کند اغفال کرده و بدون آنکه زن بدبخت خواسته باشد، او را به نام اینکه صیغه کرده است مورد کام‌جویی و سپس بی‌اعتنایی قرار داده است.

اگر این اظهارات صحیح باشد، عقدی است باطل. مردی قسّی، زنی بی‌خبر و بی‌اطلاع از قانون شرعی و عرفی را مورد تجاوز قرار داده و باید مجازات شود.

قبل از اینکه امثال رضاها مجازات شوند، باید تربیت شوند و قبل از آن که رضاها

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۷۲

مجازات یا تربیت شوند باید مرضیه‌ها آگاهانیده شوند.

جنایتی که از قساوت مردی و بی‌خبری و غفلت زنی سرچشمه گرفته است، چه ربطی به قانون دارد که مجله زن روز قیافه حق به جانب به رضا می‌دهد و بعد نیز تیغ خود را متوجه قانون می‌کند؟ آیا اگر قانون ازدواج موقت نمی‌بود، رضای قسّی‌القلب مرضیه غافل و بی‌خبر را آرام می‌گذاشت؟

چرا از زیر بار تربیت و آگاهانیدن زن و مرد شانه خالی می‌کنید، حقوق و وظایف شرعی زن و مرد را کتمان می‌کنید و زنان بیچاره را اغفال کرده یگانه قانون حامی و راستگوی زن را دشمن او معرفی می‌کنید و با دست خود او می‌خواهید یگانه پناهگاه او را بکوبید؟

نکاح منقطع و تعدد زوجات

۴. نکاح منقطع چون به هر حال نوعی اجازه تعدد زوجات است و تعدد زوجات محکوم است، پس نکاح منقطع محکوم است. راجع به اینکه نکاح منقطع برای چه گونه افرادی تشریح شده، در دنباله همین بحث و راجع به خود تعدد زوجات به یاری خدا جداگانه و مفصل بحث خواهیم کرد.

سرنوشت فرزندان در ازدواج موقت

۵. نکاح منقطع از نظر اینکه دوام ندارد، آشیانه نامناسبی برای کودکانی است که بعداً به وجود می‌آیند. لازمه نکاح منقطع این است که فرزندان آینده، بی‌سرپرست و از حمایت پدری مهربان و مادری دلگرم به خانه و آشیانه محروم بمانند. این ایراد ایرادی است که مجله زن روز بسیار روی آن تکیه کرده است، ولی با توضیحاتی که دادیم گمان نمی‌کنم جای

بحث و ایرادی باشد.

در مقاله پیش گفتیم که یکی از تفاوت‌های ازدواج موقت و ازدواج دائم مربوط به تولید نسل است. در ازدواج دائم هیچ یک از زوجین بدون جلب رضایت دیگری نمی‌توانند از زیر بار تناسل شانه خالی کنند، بر خلاف ازدواج موقت که هر دو طرف آزادند. در ازدواج موقت، زن نباید مانع استمتاع مرد بشود ولی می‌تواند بدون آنکه لطمه‌ای به استمتاع مرد وارد آید مانع حاملگی خود بشود و این موضوع با وسایل ضد آبستنی امروز کاملاً حل شده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۷۳

علی‌هذا اگر زوجین در ازدواج موقت مایل باشند تولید فرزند کنند و مسئولیت نگهداری و تربیت فرزند آتیه را بپذیرند، تولید فرزند می‌کنند. بدیهی است که از نظر عاطفه طبیعی فرقی میان فرزند زوجه دائم با زوجه موقت نیست و اگر فرضاً پدر یا مادر از وظیفه خود امتناع کند قانون آنها را مکلف و مجبور می‌کند، همان گونه که در صورت وقوع طلاق قانون باید دخالت کند و مانع ضایع شدن حقوق فرزندان گردد، و اگر مایل نباشند که تولید فرزند نمایند و هدفشان از ازدواج موقت فقط تسکین غریزه است از به وجود آمدن فرزند جلوگیری می‌کنند.

همچنانکه می‌دانیم کلیسا جلوگیری از آبستنی را امر نامشروع می‌داند ولی از نظر اسلام اگر زوجین از اول مانع پیدایش فرزند بشوند مانعی ندارد اما اگر نطفه منعقد شد و هسته اولی تکوین فرزند به وجود آمد، اسلام به هیچ وجه اجازه معدوم کردن آن را نمی‌دهد.

اینکه فقهای شیعه می‌گویند هدف ازدواج دائم تولید نسل است و هدف ازدواج موقت استمتاع و تسکین غریزه است، همین منظور را بیان می‌کنند.

انتقادات

نویسنده «چهل پیشنهاد» در شماره ۸۷ مجله زن روز نکاح منقطع را مورد نقد قرار داده است.

اولاً می‌گوید:

«موضوع قانون نکاح یا ازدواج منقطع طوری ناراحت‌کننده است که حتی نویسندگان قانون ازدواج نتوانسته‌اند در خصوص آن شرح و تفصیل بدهند. مثل اینکه از کار خودشان ناراضی بوده‌اند که فقط برای حفظ ظاهر، به موجب مواد ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷ الفاظ و عباراتی سرهم‌بندی کرده گذشته‌اند.

تنظیم‌کنندگان مواد قانونی مربوط به نکاح منقطع (متعّه) طوری از کار خودشان ناراضی بوده‌اند که اساساً عقد مزبور را تعریف نکرده‌اند و تشریفات و شرایط آن را توضیح نداده‌اند...».

سپس آقای نویسنده خودشان این نقص قانون مدنی را جبران می‌کنند و نکاح

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۷۴

منقطع را تعریف می‌کنند و می‌گویند:

«نکاح مزبور عبارت است از اینکه زن مجرد در برابر اخذ اجرت و دستمزد معین و مشخص در مدت و زمانی معلوم و معین و لو چند ساعت و یا چند دقیقه خودش را برای قضای شهوت و تمتع و اجرای اعمال جنسی در اختیار مرد می‌گذارد.».

آنگاه می‌گویند:

«برای ایجاب و قبول عقد نکاح مزبور در کتب فقه شیعه الفاظ عربی مخصوص ذکر شده است که قانون مدنی به آنها اشاره و

توجه نکرده و مثل اینکه از نظر قانونگذار به هر لفظی که دلالت بر مقصود بالا (یعنی مفهوم اجاره و دستمزد گرفتن) نماید و لو غیر عربی هم باشد واقع می‌شود».

از نظر آقای نویسنده:

الف. قانون مدنی نکاح منقطع را تعریف نکرده و شرایط آن را توضیح نداده است.

ب. ماهیت نکاح منقطع این است که زن خود را در مقابل دستمزد معینی به مردی اجاره می‌دهد.

ج. از نظر قانون مدنی هر لفظی که دلالت بر مفهوم مورد اجاره واقع شدن زن بکند، برای ایجاب و قبول نکاح منقطع کافی است.

من از آقای نویسنده دعوت می‌کنم یک بار دیگر قانون مدنی را مطالعه کنند و با دقت مطالعه کنند و همچنین از خوانندگان مجله زن روز خواهش می‌کنم هرطور هست یک نسخه از قانون مدنی تهیه و در قسمتهای ذیل دقت کنند.

در قانون مدنی، فصل ششم از «کتاب نکاح» مخصوص نکاح منقطع است و سه جمله ساده هم پیش نیست:

اول اینکه نکاح وقتی منقطع است که برای مدت معینی واقع شده باشد. دوم اینکه مدت نکاح منقطع باید کاملاً معین شود. سوم اینکه احکام مربوط به مهر و ارث در نکاح منقطع همان است که در فصلهای مربوط به مهر و ارث گفته شده است.

نویسنده محترم «چهل پیشنهاد» خیال کرده است که آنچه از اول کتاب نکاح در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۷۵

پنج فصل گفته شده است همه مربوط به نکاح دائم است و تنها این سه ماده به نکاح منقطع مربوط است، غافل از اینکه تمام مواد آن پنج فصل، جز آنجا که تصریح شده است مانند ماده ۱۰۶۹ و یا آنچه مربوط به طلاق است، مشترک است میان نکاح دائم و منقطع. مثلاً ماده ۱۰۶۲ که می‌گوید: «نکاح واقع می‌شود به ایجاب و قبول به الفاظی که صریحاً دلالت بر قصد ازدواج نماید» مخصوص نکاح دائم نیست، به هر دو نکاح مربوط است. شرایطی که برای عاقد یا عقد یا زوجین ذکر کرده است نیز مربوط به هر دو نکاح است. اگر قانون مدنی نکاح منقطع را تعریف نکرده است، برای این است که نیازی به تعریف نداشته است همچنانکه نکاح دائم را نیز تعریف نکرده است و مستغنی از تعریف دانسته است. قانون مدنی هر لفظ صریحی که دلالت بر ازدواج و وقوع زوجیت بکند برای عقد کافی دانسته است، خواه در نکاح دائم خواه در نکاح منقطع.

ولی اگر لفظی مفهوم دیگری غیر از زوجیت داشته باشد از قبیل معاوضه و دادوستد و اجاره و کرایه، برای صحت عقد نکاح (چه دائم و چه منقطع) کافی نیست.

من به موجب این نوشته متعهد می‌شوم که اگر عده‌ای از قضات فاضل و کارشناسان واقعی قانون- که خوشبختانه در دادگستری زیادند- تشخیص دادند که ایراد وارده بر قانون مدنی که در بالا شرح داده شد وارد است، من از هم اکنون از انتقاد سایر نوشته‌های «زن روز» خودداری می‌کنم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۷۶

ازدواج موقت و مسأله حرم سرا

یکی از سوژه‌هایی که مغرب زمین علیه مشرق زمین در دست دارد و به رخ او می‌کشد و برایش فیلمها و نمایشنامه‌ها تهیه کرده و می‌کند، مسأله تشکیل حرم‌سراست که متأسفانه در تاریخ مشرق زمین نمونه‌های زیادی می‌توان از آن یافت. زندگی برخی از خلفا و سلاطین مشرق زمین، نمونه کاملی از این ماجرا به شمار می‌رود و حرم‌سراسازی مظهر اتم و اکمل هوسرانی و هواپرستی یک مرد شرقی قلمداد می‌گردد.

می‌گویند مجاز شمردن ازدواج موقت مساوی است با مجاز دانستن تشکیل حرم‌سرا که نقطه ضعف و مایه سرافکنندگی مشرق زمین در برابر مغرب زمین است، بلکه مساوی است با مجاز شمردن هوسرانی و هواپرستی که به هر شکل و هر صورت باشد منافی اخلاق و پیشرفت و عامل سقوط و تباهی است.

عین این مطلب در باره تعدد زوجات گفته شده است. جواز تعدد زوجات را به عنوان جواز تشکیل حرم‌سرا تفسیر کرده‌اند.

ما درباره تعدد زوجات جداگانه بحث خواهیم کرد و اکنون بحث خود را اختصاص می‌دهیم به ازدواج موقت.

این مسأله را از دو جهت باید بررسی کرد: یکی از این نظر که عامل تشکیل

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۷۷

حرم‌سرا از جنبه اجتماعی چه بوده است؟ آیا قانون ازدواج موقت در تشکیل حرم‌سراهای مشرق زمین تأثیری داشته است یا نه؟

دوم اینکه آیا منظور از تشریح قانون ازدواج موقت این بوده است که ضمناً وسیله هوسرانی و حرم‌سراسازی برای عده‌ای از مردان فراهم گردد یا نه؟

علل اجتماعی حرم‌سراسازی

اما بخش اول. پیدایش حرم‌سرا معلول دست به دست دادن دو عامل است:

اولین عامل حرم‌سراسازی تقوا و عفاف زن است؛ یعنی شرایط اخلاقی و اجتماعی محیط باید طوری باشد که به زنان اجازه ندهد در حالی که با مرد بخصوصی رابطه جنسی دارند با مردان دیگر نیز ارتباط داشته باشند. در این شرایط مرد هوسران عیاش متمکن چاره خود را منحصر می‌بیند که گروهی از زنان را نزد خود گرد آورده حرم‌سرای تشکیل دهد.

بدیهی است که اگر شرایط اخلاقی و اجتماعی، عفاف و تقوا را بر زن لازم نشمارد و زن رایگان و آسان خود را در اختیار هر مردی قرار دهد و مردان بتوانند هر لحظه با هر زنی هوسرانی کنند و وسیله هوسرانی همه جا و هر وقت و در هر شرایطی فراهم باشد، هرگز این گونه مردان زحمت تشکیل حرم‌سراهایی عریض و طویل با هزینه هنگفت و تشکیلات وسیع به خود نمی‌دهند.

عامل دیگر، نبودن عدالت اجتماعی است. هنگامی که عدالت اجتماعی برقرار نباشد، یکی غرق دریا دریا نعمت و دیگری گرفتار کشتی فقر و افلاس و بیچارگی باشد، گروه زیادی از مردان از تشکیل عائله و داشتن همسر محروم می‌مانند و عدد زنان مجرد افزایش می‌یابد و زمینه برای حرم‌سراسازی فراهم می‌گردد.

اگر عدالت اجتماعی برقرار و وسیله تشکیل عائله و انتخاب همسر برای همه فراهم باشد، قهراً هر زنی به مرد معینی اختصاص پیدا می‌کند و زمینه عیاشی و هوسرانی و حرم‌سراسازی منتفی می‌گردد.

مگر عده زنان چقدر از مردان زیادتر است که با وجود اینکه همه مردان بالغ از داشتن همسر برخوردار باشند، باز هم برای هر مردی و لاقل برای هر مرد متمکن و پولداری امکان تشکیل حرم‌سرا باقی بماند؟

عادت تاریخ این است که سرگذشت حرم‌سراهای دربارهای خلفا و سلاطین را

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۷۸

نشان دهد، عیاشها و عشرتهای آنها را مو به مو شرح دهد اما از توضیح و تشریح محرومیتها و ناکامیها و حسرتها و آرزو به گور رفتن‌های آنان که در پای قصر آنها جان داده‌اند و شرایط اجتماعی به آنها اجازه انتخاب همسر نمی‌داده است سکوت نماید.

ده‌ها و صدها زنانی که در حرم‌سراها بسر می‌برده‌اند، در واقع حق طبیعی یک عده محروم و بیچاره بوده‌اند که تا آخر عمر مجرد زیسته‌اند.

مسئلاً اگر این دو عامل معدوم گردد؛ یعنی عفاف و تقوا برای زن امر لازم شمرده شود و کامیابی جنسی جز در کادر ازدواج (اعم از دائم یا موقت) ناممکن گردد و از طرف دیگر ناهمواریهای اقتصادی، اجتماعی از میان برود و برای همه افراد بالغ امکان استفاده از طبیعی ترین حق بشری یعنی حق تأهل فراهم گردد، تشکیل حرم‌سرا امری محال و ممتنع خواهد بود.

یک نگاه مختصر به تاریخ نشان می‌دهد که قانون ازدواج موقت کوچکترین تأثیری در تشکیل حرم‌سرا نداشته است. خلفای عباسی و سلاطین عثمانی که بیش از همه به این عنوان شهرت دارند، هیچ کدام پیرو مذهب شیعه نبوده‌اند که از قانون ازدواج موقت استفاده کرده باشند.

سلاطین شیعه مذهب با آنکه می‌توانسته‌اند این قانون را بهانه کار قرار دهند، هرگز به پایه خلفای عباسی و سلاطین عثمانی نرسیده‌اند. این خود می‌رساند که این ماجرا معلول اوضاع خاص اجتماعی دیگر است.

آیا تشریح ازدواج موقت برای تأمین هوسرانی است؟

اما بخش دوم. در هر چیزی اگر بشود تردید کرد، در این جهت نمی‌توان تردید کرد که ادیان آسمانی عموماً بر ضد هوسرانی و هواپرستی قیام کرده‌اند، تا آنجا که در میان پیروان غالب ادیان ترک هوسرانی و هواپرستی به صورت تحمل ریاضتهای شاقه درآمده است.

یکی از اصول واضح و مسلم اسلام مبارزه با هواپرستی است. قرآن کریم هواپرستی را در ردیف بت پرستی قرار داده است. در اسلام آدم «ذواق» یعنی کسی که هدفش این است که زنان گوناگون را مورد کامجویی و «چشش» قرار دهد، ملعون و مبعوض خداوند معرفی شده است. ما آنجا که راجع به طلاق بحث می‌کنیم مدارک اسلامی این مطلب را نقل خواهیم کرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۷۹

امتیاز اسلام از برخی شرایع دیگر به این است که ریاضت و رهبانیت را مردود می‌شمارد، نه اینکه هواپرستی را جایز و مباح می‌داند. از نظر اسلام تمام غرایز (اعم از جنسی و غیره) باید در حدود اقتضاء و احتیاج طبیعت اشباع و ارضاء گردد. اما اسلام اجازه نمی‌دهد که انسان آتش غرایز را دامن بزند و آنها را به شکل یک عطش پایان‌ناپذیر روحی درآورد. از این رو اگر چیزی رنگ هواپرستی یا ظلم و بی‌عدالتی به خود بگیرد، کافی است که بدانیم مطابق منظور اسلام نیست.

جای تردید نیست که هدف مقنن قانون ازدواج موقت این نبوده است که وسیله عیاشی و حرم‌سراسازی برای مردم هواپرست و وسیله بدبختی و دربدری برای یک زن و یک عده کودک فراهم سازد.

تشویق و ترغیب فراوانی که از طرف ائمه دین به امر ازدواج موقت شده است، فلسفه خاصی دارد که عن قریب توضیح خواهیم داد.

حرم سرا در دنیای امروز

اکنون بینیم دنیای امروز با تشکیل حرم سرا چه کرده است. دنیای امروز رسم حرم سرا را منسوخ کرده است. دنیای امروز حرم سراداری را کاری ناپسند می‌داند و عامل وجود آن را از میان برده است. اما کدام عامل؟ آیا عامل ناهمواریهای اجتماعی را از میان برده است و در نتیجه همه جوانان رو به ازدواج آورده‌اند و از این راه زمینه حرم سراسازی را از میان برده است؟ خیر، کار دیگری کرده است؛ با عامل اول یعنی عفاف و تقوای زن مبارزه کرده و بزرگترین خدمت را از این راه به جنس مرد انجام داده است. تقوا و عفاف زن به همان نسبت که به زن ارزش می‌دهد و او را عزیز و گرانها می‌کند، برای مرد مانع شمرده می‌شود.

دنیای امروز کاری کرده است که مرد عیاش این قرن نیازی به تشکیل حرم سرا با آن همه خرج و زحمت ندارد. برای مرد این قرن از برکت تمدن غرب همه جا حرم سراسر است. مرد این قرن برای خود لازم نمی‌داند که به اندازه هارون الرشید و فضل بن یحیی برمکی پول و قدرت داشته باشد تا به اندازه آنها جنس زن را در نوعهای مختلف و رنگهای مختلف مورد بهره‌برداری قرار دهد.

برای مرد این قرن، داشتن یک اتومبیل سواری و ماهی دو سه هزار تومان درآمد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۸۰

کافی است تا آنچنان وسیله عیاشی و بهره‌برداری از جنس زن را فراهم کند که هارون الرشید هم در خواب ندیده است. هتلهای و رستورانها و کافه‌ها از پیشتر آمادگی خود را به جای حرم سرا برای مرد این قرن اعلام کرده‌اند. جوانی مانند عادل کوتوالی در این قرن با کمال صراحت ادعا می‌کند که در آن واحد بیست و دو معشوقه در شکلها و قیافه‌های مختلف داشته است. چه از این بهتر برای مرد این قرن! مرد این قرن از برکت تمدن غربی چیزی از حرم سراداری جز مخارج هنگفت و زحمت و دردسر از دست نداده است.

اگر قهرمان «هزار و یک شب» سر از خاک بردارد و امکانات وسیع عیش و عشرت و ارزانی و رایگانگی زن امروز را ببیند، به هیچ وجه حاضر به تشکیل حرم سرا با آن همه خرج و زحمت نخواهد شد، و از مردم مغرب زمین که او را از زحمت حرم سراداری معاف کرده‌اند تشکر خواهد کرد و بی‌درنگ اعلام خواهد کرد تعدد زوجات و ازدواج موقت ملغی، زیرا اینها برای مردان در برابر زنان تکلیف و مسئولیت ایجاد می‌کند.

اگر پرسید برنده این بازی دیروز و امروز معلوم شد، پس بازنده کیست؟ متأسفانه باید بگوییم آن که هم دیروز و هم امروز بازی را باخته است، آن موجود خوش باور و ساده‌دلی است که به نام جنس زن معروف است.

منع خلیفه از ازدواج موقت

ازدواج موقت از مختصات فقه جعفری است؛ سایر رشته‌های فقهی اسلامی آن را مجاز نمی‌شمارند. من به هیچ وجه مایل نیستم وارد نزاع اسلام برانداز شیعه و سنی بشوم. در اینجا فقط اشاره مختصری به تاریخچه این مسأله می‌کنم. مسلمانان اتفاق و اجماع دارند که در صدر اسلام ازدواج موقت مجاز بوده است و رسول اکرم در برخی از سفرها که مسلمانان از همسران خود دور می‌افتادند و در ناراحتی بسر می‌بردند، به آنها اجازه ازدواج موقت می‌داده است. و همچنین مورد اتفاق مسلمانان است که خلیفه دوم در زمان خلافت خود نکاح منقطع را تحریم کرد.

خلیفه دوم در عبارت معروف و مشهور خود چنین گفت: «دو چیز در زمان پیغمبر روا بود، من امروز آنها را ممنوع اعلام می‌کنم و مرتکب آنها را مجازات می‌نمایم: متعه زنها و متعه حج».

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۸۱

گروهی از اهل تسنن عقیده دارند که نکاح منقطع را پیغمبر اکرم خودش در اواخر عمر ممنوع کرده بود و منع خلیفه در واقع اعلام ممنوعیت آن از طرف پیغمبر اکرم بوده است. ولی چنانکه می‌دانیم عبارتی که از خود خلیفه رسیده است، خلاف این مطلب را بیان می‌کند.

توجیه صحیح این مطلب همان است که علامه کاشف الغطاء بیان کرده‌اند. خلیفه از آن جهت به خود حق داد این موضوع را قدغن کند که تصور می‌کرد این مسأله داخل در حوزه اختیارات ولی امر مسلمین است؛ هر حاکم و ولی امری می‌تواند از اختیارات خود به حسب مقتضای عصر و زمان در این گونه امور استفاده کند.

به عبارت دیگر، نهی خلیفه نهی سیاسی بود نه نهی شرعی و قانونی. طبق آنچه از تاریخ استفاده می‌شود، خلیفه در دوره زعامت، نگرانی خود را از پراکنده شدن صحابه در اقطار کشور تازه وسعت یافته اسلامی و اختلاط با ملل تازه مسلمان پنهان نمی‌کرد؛ تا زنده بود مانع پراکنده شدن آنها از مدینه بود؛ به طریق اولی از امتزاج خونی آنها با تازه مسلمانان قبل از آن که تربیت اسلامی عمیقاً در آنها اثر کند ناراضی بود و آن را خطری برای نسل آینده به شمار می‌آورد، و بدیهی است که این علت امر موقتی بیش نبود. و علت اینکه مسلمین آن وقت زیر بار این تحریم خلیفه رفتند این بود که فرمان خلیفه را به عنوان یک مصلحت سیاسی و موقتی تلقی کردند نه به عنوان یک قانون دائم، و الا ممکن نبود خلیفه وقت بگوید پیغمبر چنان دستور داده است و من چنین دستور می‌دهم و مردم هم سخن او را بپذیرند.

ولی بعدها در اثر جریانات بخصوصی «سیره» خلفای پیشین، بالأخص دو خلیفه اول، یک برنامه ثابت تلقی شد و کار تعصب به آنجا کشید که شکل یک قانون اصلی به خود گرفت. لهذا ایرادی که در اینجا بر برادران اهل سنت ما وارد است بیش از آن است که بر خود خلیفه وارد است. خلیفه به عنوان یک نهی سیاسی و موقت - نظیر تحریم تنباکو در قرن ما - نکاح منقطع را تحریم کرد، دیگران نمی‌بایست به آن شکل ابدیت بدهند.

بدیهی است که نظریه علامه کاشف الغطاء ناظر بدین نیست که آیا دخالت خلیفه از اصل صحیح بود یا نبود، و هم ناظر بدین نیست که آیا مسأله ازدواج موقت جزء مسائلی است که ولی شرعی مسلمین می‌تواند و لو برای مدت موقت قدغن کند یا نه، بلکه صرفاً ناظر بدین جهت است که آنچه در آغاز صورت گرفت با این نام و این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۸۲

عنوان بود و به همین جهت مواجه با عکس العمل مخالف از طرف عموم مسلمین نگردید.

به هر حال نفوذ و شخصیت خلیفه و تعصب مردم در پیروی از سیرت و روش کشورداری او سبب شد که این قانون در محاق نسیان و فراموشی قرار گیرد و این سنت که مکمل ازدواج دائم است و تعطیل آن ناراحتیها به وجود می‌آورد، برای همیشه متروک بماند.

اینجا بود که ائمه اطهار - که پاسداران دین مسبین هستند - به خاطر اینکه این سنت اسلامی متروک و فراموش نشود آن را ترغیب و تشویق فراوان کردند. امام جعفر صادق علیه السلام می‌فرمود: یکی از موضوعاتی که من هرگز در بیان آن تقیه نخواهم کرد موضوع متعه است.

و اینجا بود که یک مصلحت و حکمت ثانوی با حکمت اولی تشریح نکاح منقطع توأم شد و آن کوشش در احیاء یک «سنت

متروکه» است. به نظر این بنده آنجا که ائمه اطهار مردان زндار را از این کار منع کرده‌اند به اعتبار حکمت اولی این قانون است، خواسته‌اند بگویند این قانون برای مردانی که احتیاجی ندارند وضع نشده است، همچنانکه امام کاظم علیه السلام به علی بن یقظین فرمود:

«تو را با نکاح متعه چه کار و حال آنکه خداوند تو را از آن بی‌نیاز کرده است.».

و به دیگری فرمود:

«این کار برای کسی رواست که خداوند او را با داشتن همسری از این کار بی‌نیاز نکرده است. و اما کسی که دارای همسر است، فقط هنگامی می‌تواند دست به این کار بزند که دسترسی به همسر خود نداشته باشد.».

و اما آنجا که عموم افراد را ترغیب و تشویق کرده‌اند، به خاطر حکمت ثانوی آن یعنی «احیاء سنت متروکه» بوده است زیرا تنها ترغیب و تشویق نیازمندان برای احیاء این سنت متروکه کافی نبوده است.

این مطلب را به طور وضوح از اخبار و روایات شیعه می‌توان استفاده کرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۸۳

به هر حال آنچه مسلم است این است که هرگز منظور و مقصود قانونگذار اول از وضع و تشریح این قانون و منظور ائمه اطهار از ترغیب و تشویق به آن این نبوده است که وسیله هوسرانی و هواپرستی و حرم‌سراسازی برای حیوان صفتان و یا وسیله بیچارگی برای عده‌ای زنان اغفال شده و فرزندان بی‌سرپرست فراهم کنند.

حدیثی از علی علیه السلام

آقای مهدوی نویسنده «چهل پیشنهاد» در شماره ۸۷ مجله زن روز می‌نویسد:

«در کتاب الاحوال الشخصية تألیف شیخ محمد ابو زهره از امیر المؤمنین نقل شده است:

لا اَعْلَمُ احِداً تَمَتَّعَ وَ هُوَ مُحْصِنٌ اِلَّا رَجَمْتُهُ بِالْحِجَارَةِ.»

. آقای مهدوی این عبارت را اینچنین ترجمه کرده‌اند:

«هرگاه بدانم شخص نااهلی متعه کرده است، حد زناى محصن را بر او جاری ساخته و سنگسارش خواهم کرد.».

اولاً اگر بناست ما در مقابل گفتار امیر المؤمنین علیه السلام تسلیم باشیم، چرا اینهمه روایاتی که از آن حضرت در کتب شیعه و غیر شیعه در باب متعه روایت شده کنار بگذاریم و به این یک روایت که ناقل آن یکی از علمای اهل تسنن است و سند معلومی ندارد بچسبیم؟.

از سخنان بسیار پرارزش امیر المؤمنین این است که:

«اگر عمر سبقت نمی‌جست و متعه را تحریم نمی‌کرد، احدی جز افرادی که سرشتشان منحرف است زنا نمی‌کرد.».

یعنی اگر متعه تحریم نشده بود، هیچ کس از نظر گزینه اجبار به زنا پیدا نمی‌کرد؛ تنها کسانی مرتکب این عمل می‌شدند که همواره عمل خلاف قانون را بر عمل قانونی ترجیح می‌دهند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۸۴

ثانیاً معنی عبارت بالا این است: «هرگاه بدانم شخص زنداری متعه کرده است، او را سنگسار می‌کنم». من نمی‌دانم چرا آقای مهدوی کلمه «محصن» را که به معنی مرد زندار است «نااهل» ترجمه کرده‌اند.

علی‌هذا مقصود روایت این است که افراد زندار حق ندارند نکاح منقطع کنند. و اگر مقصود این بود که هیچ کس حق ندارد

متعہ بگیرد، قید «و هو محصن» لغو بود.

پس این روایت، اگر اصلی داشته باشد، آن نظر را تأیید می کند که می گوید: «قانون متعہ برای مردمان نیازمند به زن یعنی افراد مجرد یا افرادی که همسرانشان نزدشان نیستند تشریح شده است». پس این روایت دلیل بر جواز ازدواج موقت است نه دلیل بر حرمت آن.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۸۵

بخش سوم: استقلال در انتخاب سرنوشت

اشاره

* شوهر دادن قبل از تولد.

* معاوضه دختران.

* پیغمبر اکرم در پاسخ علی علیه السلام که به خواستگاری حضرت زهرا علیها السلام آمده بود فرمود: با زهرا در میان می گذارم.

* نهضت اسلامی زن، سفید بود.

* از نظر اسلام در اینکه پدر اختیاردار مطلق نیست حرفی نیست.

* مرد بنده شهوت است و زن اسیر محبت.

* اسلام، زن را بی اراده تلقی نکرده است، بلکه او را در مقابل حس شکارچیگری مرد حمایت کرده است.

* بحثی در باره ولایت پدر بر دختر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۸۷

استقلال در انتخاب سرنوشت دخترک، نگران و هراسان آمد نزد رسول اکرم:

- یا رسول الله! از دست این پدر ...

- ... مگر پدرت با تو چه کرده است؟

- برادرزاده ای دارد و بدون آنکه قبلاً نظر مرا بخواهد، مرا به عقد او درآورده است.

- حالا که او کرده است، تو هم مخالفت نکن، صحنه بگذار و زن پسر عمویت باش.

- یا رسول الله! من پسر عمویم را دوست ندارم. چگونه زن کسی بشوم که دوستش ندارم؟

- اگر او را دوست نداری، هیچ اختیار با خودت، برو هر کس را خودت دوست داری به شوهری انتخاب کن.

- اتفاقاً او را خیلی دوست دارم و جز او کسی دیگر را دوست ندارم و زن کسی غیر از او نخواهم شد. اما چون پدرم بدون

آنکه نظر مرا بخواهد این کار را کرده است، عمداً آمدم با شما سؤال و جواب کنم تا از شما این جمله را بشنوم و به همه زنان

اعلام کنم از این پس پدران حق ندارند سر خود هر تصمیمی که می خواهند بگیرند و دختران را به هر کس که دل خودشان

می خواهد شوهر دهند.

این روایت را فقها مانند شهید ثانی در مسالک و صاحب جواهر در جواهر الکلام از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۸۸

طرق عامه نقل کرده‌اند. در جاهلیت عرب، مانند جاهلیت غیر عرب، پدران خود را اختیاردار مطلق دختران و خواهران و احیاناً مادران خود می‌دانستند و برای آنها در انتخاب شوهر اراده و اختیاری قائل نبودند؛ تصمیم گرفتن حق مطلق پدر یا برادر و در نبودن آنها حق مطلق عمو بود.

کار این اختیارداری به آنجا کشیده بود که پدران به خود حق می‌دادند دخترانی را که هنوز از مادر متولد نشده‌اند، پیش پیش به عقد مرد دیگری درآورند که هر وقت متولد شد و بزرگ شد آن مرد حق داشته باشد آن دختر را برای خود ببرد.

شوهر دادن قبل از تولد

در آخرین حجتی که پیغمبر اکرم انجام داد، یک روز در حالی که سواره بود و تازیانه‌ای در دست داشت، مردی سر راه بر آن حضرت گرفت و گفت:

شکایتی دارم.

- بگو.

- در سالها پیش در دوران جاهلیت، من و طارق بن مرقع در یکی از جنگها شرکت کرده بودیم. طارق وسط کار احتیاج به نیزه‌ای پیدا کرد. فریاد برآورد: کیست که نیزه‌ای به من برساند و پاداش آن را از من بگیرد؟ من جلو رفتم و گفتم: چه پاداش می‌دهی؟ گفت: قول می‌دهم اولین دختری که پیدا کنم برای تو بزرگ کنم. من قبول کردم و نیزه خود را به او دادم. قضیه گذشت. سالها سپری شد. اخیراً به فکر افتادم و اطلاع پیدا کردم او دختردار شده و دختر رسیده‌ای در خانه دارد. رفتم و قصه را به یاد او آوردم و دین خود را مطالبه کردم. اما او دبه درآورده و زیر قولش زده، می‌خواهد مجدداً از من مهر بگیرد. اکنون آمده‌ام پیش تو ببینم آیا حق با من است یا با او؟

- دختر در چه سنی است؟

- دختر بزرگ شده. موی سپید هم در سرش پیدا شده.

- اگر از من می‌پرسی، حق نه با توست نه با طارق. برو دنبال کارت و دختر بیچاره را به حال خود بگذار.

مردک غرق حیرت شد. مدتی به پیغمبر خیره شد و نگاه کرد. در اندیشه فرو رفته بود که این چه جور قضاوتی است. مگر پدر اختیاردار دختر خود نیست؟! چرا اگر مهر جدیدی هم به پدر دختر بپردازم و او به میل و رضای خود دخترش را تسلیم من کند،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۸۹

این کار نارواست؟

پیغمبر از نگاه‌های متحیرانه او به اندیشه مشوش او پی برد و فرمود:

مطمئن باش با این ترتیب که من گفتم، نه تو گنهکار می‌شوی و نه رفیقت طارق.

معاوضه دختران یا خواهران

نکاح «شغار» یکی دیگر از مظاهر اختیارداری مطلق پدران نسبت به دختران بود.

نکاح «شغار» یعنی معاوضه کردن دختران. دو نفر که دو دختر رسیده در خانه داشتند با یکدیگر معاوضه می کردند، به این ترتیب که هر یک از دو دختر مهر آن دیگر به شمار می رفت و به پدر او تعلق می گرفت. اسلام این رسم را نیز منسوخ کرد.

پیغمبر اکرم دخترش زهرا را در انتخاب شوهر آزاد می گذارد

پیغمبر اکرم خود چند دختر شوهر داد. هرگز اراده و اختیار آنها را از آنها سلب نکرد. هنگامی که علی بن ابی طالب علیه السلام برای خواستگاری زهرای مرضیه علیها السلام نزد پیغمبر اکرم رفت، پیغمبر اکرم فرمود: تاکنون چند نفر دیگر نیز به خواستگاری زهرا آمده اند و من شخصاً با زهرا در میان گذاشته ام. اما او به علامت نارضایی چهره خود را برگردانده است. اکنون خواستگاری تو را به اطلاع او می رسانم.

پیغمبر رفت نزد زهرا و مطلب را با دختر عزیزش در میان گذاشت. ولی زهرا بر خلاف نوبتهای دیگر چهره خود را برنگرداند، با سکوت خود رضایت خود را فهماند. پیغمبر اکرم تکبیر گویان از نزد زهرا بیرون آمد.

نهیضت اسلامی زن، سفید بود

اسلام بزرگترین خدمتها را نسبت به جنس زن انجام داد. خدمت اسلام به زن تنها در ناحیه سلب اختیارداری مطلق پدران نبود؛ به طور کلی به او حریت داد، شخصیت داد، استقلال فکر و نظر داد، حقوق طبیعی او را به رسمیت شناخت. اما گامی که اسلام در طریق حقوق زن برداشت، با آنچه در مغرب زمین می گذرد و دیگران از آنها تقلید می کنند دو تفاوت اساسی دارد: اول در ناحیه روانشناسی زن و مرد. اسلام در این زمینه اعجاز کرده است. ما در ضمن مقالات آینده در این باره بحث خواهیم کرد و نمونه ها از آن به دست خواهیم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۹۰

داد.

تفاوت دوم در این است که اسلام در عین آنکه زنان را به حقوق انسانیان آشنا کرد و به آنها شخصیت و حریت و استقلال داد، هرگز آنها را به تمرد و عصیان و طغیان و بدبینی نسبت به جنس مرد وادار نکرد.

نهیضت اسلامی زن، سفید بود، نه سیاه و نه قرمز و نه کبود و نه بنفش؛ احترام پدران را نزد دختران و احترام شوهران را نزد زنان از میان نبرد، اساس خانواده ها را متزلزل نکرد، زنان را به شوهرداری و مادری و تربیت فرزندان بدبین نکرد، برای مردان مجرد و شکارچی اجتماع که دنبال شکار مفت می گردند وسیله درست نکرد، زنان را از آغوش پاک شوهران و دختران را از دامن پرمهر پدران و مادران تحویل صاحبان پست اداری و پولداران نداد؛ کاری نکرد که از آن سوی اقیانوسها ناله به آسمان بلند شود که ای وای کانون مقدس خانواده متلاشی شد، اطمینان پدری از میان رفت، با اینهمه فساد چه کنیم؟ با اینهمه بچه کشی و سقط جنین چه کنیم؟ با چهل درصد نوزاد زنا چه کنیم؟ نوزادانی که پدران آنها معلوم نیست و مادران آنها چون آنها را در خانه پدری مهربان به دنیا نیاورده اند علاقه ای به آنها ندارند و همین که آنها را به یک مؤسسه اجتماعی تحویل می دهند هیچ وقت به سراغ آنها نمی آیند.

در کشور ما نیازمندی به نهضت زن هست اما نهضت سفید اسلامی، نه نهضت سیاه و تیره اروپایی، نهضتی که دست جوانان شهوت پرست از شرکت و دخالت در آن کوتاه باشد، نهضتی که برآستی از تعلیمات عالیة اسلامی سرچشمه بگیرد نه اینکه به نام تغییر قانون مدنی قوانین مسلم اسلامی دستخوش هوا و هوس قرار گیرد، نهضتی که در درجه اول به یک بررسی عمیق و منطقی بپردازد تا روشن کند در اجتماعاتی که نام اسلام بر خود نهاده اند چه اندازه تعلیمات اسلامی اجرا می گردد.

اگر به یاری خدا توفیق ادامه این مقالات همراه باشد، پس از آن که در همه مسائل لازم بحث خود را به پایان رساندیم کارنامه نهضت اسلامی زن را منتشر خواهیم کرد.

آن وقت زن ایرانی خواهد دید می تواند نهضتی بپا کند که هم نو و دنیاپسند و منطقی باشد و هم از فلسفه مستقل چهارده قرنی خودش سرچشمه گرفته باشد، بدون اینکه دست در یوزگی به طرف دنیای غرب دراز کرده باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۹۱

مسأله اجازة پدر

مسأله ای که از نظر ولایت پدران بر دختران مطرح است این است که آیا در عقد دوشیزگان- که برای اولین بار شوهر می کنند- اجازة پدر نیز شرط است یا نه؟

از نظر اسلام چند چیز مسلم است:

پسر و دختر هر دو از نظر اقتصادی استقلال دارند. هر یک از دختر و پسر اگر بالغ و عاقل باشند و بعلاوه رشید باشند یعنی از نظر اجتماعی آن اندازه رشد فکری داشته باشند که بتوانند شخصاً مال خود را حفظ و نگهداری کنند، ثروت آنها را باید در اختیار خودشان قرار داد. پدر یا مادر یا شوهر یا برادر و یا کس دیگر حق نظارت و دخالت ندارد.

مطلب مسلم دیگر مربوط به امر ازدواج است. پسران اگر به سن بلوغ برسند و واجد عقل و رشد باشند، خود اختیاردار خود هستند و کسی حق دخالت ندارد. اما دختران: دختر اگر یک بار شوهر کرده است و اکنون بیوه است، قطعاً از لحاظ اینکه کسی حق دخالت در کار او ندارد مانند پسر است؛ و اگر دوشیزه است و اولین بار است که می خواهد با مردی پیمان زناشویی ببندد چطور؟

در اینکه پدر اختیاردار مطلق او نیست و نمی تواند بدون میل و رضای او، او را به هر کس که دلش می خواهد شوهر بدهد حرفی نیست. چنانکه دیدیم پیغمبر اکرم صریحاً در جواب دختری که پدرش بدون اطلاع و نظر او، او را شوهر داده بود فرمود: اگر مایل نیستی می توانی با دیگری ازدواج کنی. اختلافی که میان فقها هست در این جهت است که آیا دوشیزگان حق ندارند بدون آنکه موافقت پدران را جلب کنند ازدواج کنند و یا موافقت پدران به هیچ وجه شرط صحت ازدواج آنها نیست؟

البته یک مطلب دیگر نیز مسلم و قطعی است که اگر پدران بدون جهت از موافقت با ازدواج دختران خود امتناع کنند، حق آنها ساقط می شود و دختران در این صورت- به اتفاق همه فقهای اسلام- در انتخاب شوهر آزادی مطلق دارند.

راجع به اینکه آیا موافقت پدر شرط است یا نه، چنانکه گفتیم میان فقها اختلاف است و شاید اکثریت فقها خصوصاً فقهای متأخر موافقت پدر را شرط نمی دانند ولی عده ای هم آن را شرط می دانند. قانون مدنی ما از دسته دوم- که فتوای آنها مطابق احتیاط است- پیروی کرده است.

چون مطلب یک مسأله مسلم اسلامی نیست، از نظر اسلامی در باره آن بحث

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۹۲

نمی‌کنیم ولی از نظر اجتماعی لازم می‌دانم در این باره بحث کنم. بعلاوه، نظر شخصی خودم این است که قانون مدنی از این جهت راه صوابی رفته است.

مرد بنده شهوت است و زن اسیر محبت

فلسفه اینکه دوشیزگان لازم است - یا لااقل خوب است - بدون موافقت پدران با مردی ازدواج نکنند، ناشی از این نیست که دختر قاصر شناخته شده و از لحاظ رشد اجتماعی کمتر از مرد به حساب آمده است. اگر به این جهت بود، چه فرقی است میان بیوه و دوشیزه که بیوه شانزده ساله نیازی به موافقت پدر ندارد و دوشیزه هجده ساله طبق این قول نیاز دارد. بعلاوه، اگر دختر از نظر اسلام در اداره کار خودش قاصر است، چرا اسلام به دختر بالغ رشید استقلال اقتصادی داده است و معاملات چند صد میلیونی او را صحیح و مستغنی از موافقت پدر یا برادر یا شوهر می‌داند؟ این مطلب فلسفه دیگری دارد که گذشته از جنبه ادله فقهی، از این فلسفه نمی‌توان چشم پوشید و به نویسندگان قانون مدنی باید آفرین گفت.

این مطلب به قصور و عدم رشد عقلی و فکری زن مربوط نیست، به گوشه‌ای از روانشناسی زن و مرد مربوط است، مربوط است به حس شکارچی گری مرد از یک طرف و به خوش‌باوری زن نسبت به وفا و صداقت مرد از طرف دیگر.

مرد بنده شهوت است و زن اسیر محبت. آنچه مرد را می‌لغزاند و از پا درمی‌آورد شهوت است، و زن به اعتراف روانشناسان صبر و استقامتش در مقابل شهوت از مرد بیشتر است. اما آن چیزی که زن را از پا در می‌آورد و اسیر می‌کند این است که نغمه محبت و صفا و وفا و عشق از دهان مردی بشنود. خوش‌باوری زن در همین جاست.

زن مادامی که دوشیزه است و هنوز صابون مردان به جامه‌اش نخورده است، زمزمه‌های محبت مردان را به سهولت باور می‌کند. نمی‌دانم نظریات پروفیسور ریک روانشناس امریکایی را تحت عنوان «دنیا برای مرد و زن یک جور نیست» در شماره ۹۰ مجله زن روز خواندید یا نخواندید. او می‌گوید:

«بهترین جمله‌ای که یک مرد می‌تواند به زنی بگوید، اصطلاح «عزیزم تو را دوست دارم» است.»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۹۳

هم او می‌گوید:

«خوشبختی برای یک زن یعنی به دست آوردن قلب یک مرد و نگهداری او برای تمام عمر.»

رسول اکرم، آن روانشناس خدایی، این حقیقت را چهارده قرن پیش به وضوح بیان کرده است. می‌فرماید:

«سخن مرد به زن: «تو را دوست دارم» هرگز از دل زن بیرون نمی‌رود.»

مردان شکارچی از این احساس زن همواره استفاده می‌کنند. دام «عزیزم از عشق تو می‌میرم» برای شکار دخترانی که در باره مردان تجربه‌ای ندارند بهترین دامهاست.

در این روزها داستان زنی به نام افسر که می‌خواست خودکشی کند و مردی به نام جواد که او را اغفال کرده بود، سر زبانها بود و کارشان به دادسرا کشید. آن مرد برای اغفال افسر از فرمول فوق استفاده می‌کند و افسر طبق نقل مجله زن روز چنین می‌گوید:

«اگر چه با او حرف نمی‌زدیم اما دلم می‌خواست هر روز و هر ساعت او را ببینم.

عاشقش نشده بودم اما به عشقی که ابراز می‌داشت نیاز روحی داشتم. همه زنها همین طورند؛ قبل از آن که عشق را دوست داشته باشند عاشق را دوست دارند و همیشه برای دختران و زنان پس از پیدا شدن عاشق، عشق به وجود می‌آید. من نیز از این قاعده مستثنی نبودم.»

تازه این یک زن بیوه و تجربه دیده است. وای به حال دختران ناآزموده!

اینجاست که لازم است دختر مرد ناآزموده، با پدرش - که از احساسات مردان بهتر آگاه است و پدران جز در شرایط استثنایی برای دختران خیر و سعادت می‌خواهند - مشورت کند و لزوماً موافقت او را جلب کند.

در اینجا قانون به هیچ وجه زن را تحقیر نکرده است، بلکه دست حمایت خود را

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۹۴

روی شانه او گذاشته است. اگر پسران ادعا کنند که چرا قانون ما را ملزم به جلب موافقت پدران یا مادران نکرده است، آن قدر دور از منطق نیست که کسی به نام دختران به لزوم جلب موافقت پدران اعتراض کند.

من تعجب می‌کنم از کسانی که هر روز با داستانهایی از قبیل داستان بیوک و زهره و عادل و نسرین مواجه هستند و می‌بینند و می‌شنوند و بازهم دختران را به تمرد و بی‌اعتنایی نسبت به اولیایشان توصیه می‌کنند.

این کارها از نظر من نوعی تباری است میان افرادی که مدعی دلسوزی نسبت به زن هستند و میان صیادان و شکارچیان زن در عصر امروز؛ اینها برای آنها طعمه درست می‌کنند، تیرآوری می‌نمایند و شکارها را به سوی آنها رم می‌دهند.

نویسنده «چهل پیشنهاد» در شماره ۸۸ مجله زن روز می‌گوید:

«ماده ۱۰۴۳ مخالف و ناقض همه مواد قانونی مربوط به بلوغ و رشد است، و نیز مخالف اصل آزادی انسانها و منشور ملل متحد است...»

مثل اینکه نویسنده چنین تصور کرده است که مفاد ماده مزبور این است که پدران حق دارند از پیش خود دختران را به هر کس که بخواهند شوهر دهند یا حق دارند بی‌جهت مانع ازدواج دختران خود بشوند.

اگر اختیار ازدواج به دست خود دختران باشد و موافقت پدر را شرط صحت ازدواج بدانیم، آن هم به شرط اینکه پدر سوء نیت یا کج‌سلیقگی خاصی که مانع ازدواج دختر بشود نداشته باشد، چه عیبی دارد و چه منافاتی با اصل آزادی انسانها دارد؟ این یک احتیاط و مراقبتی است که قانون برای حفظ زن تجربه نکرده کرده است و ناشی از نوعی سوء ظن به طبیعت مرد است.

نویسنده مزبور می‌گوید:

«قانونگذار ما دختر را در سن سیزده سالگی، پیش از آن که رشد فکری پیدا کند و اصولاً معنی ازدواج و همسر بودن و همسر داشتن را به درستی درک کند، صالح برای ازدواج می‌داند و اجازه می‌دهد یک چنین موجودی که هنوز برای خرید و فروش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۹۵

چند کیلو سبزی صلاحیت ندارد، ازدواج کند و برای خودش شریک زندگی مادام‌العمر انتخاب نماید اما به دختری که بیست و پنج یا چهل سال دارد و درس خوانده و دانشگاه دیده است و به مقام عالی از دانش رسیده است اجازه نمی‌دهد بدون اجازه و تصویب پدر یا جد پدری عوام و بی‌سواد خود ازدواج کند...»

اولاً از کجای قانون استفاده می‌شود که دختر سیزده‌ساله می‌تواند بدون اجازه پدر ازدواج کند و دختر بیست و پنج یا چهل

ساله دانشگاه دیده نمی‌تواند؟ ثانیاً شرطیت اجازه پدر در حدودی است که از عاطفه پدری و درک احساسات مرد نسبت به زنان سرچشمه می‌گیرد و اگر شکل مانع تراشی به خود بگیرد اعتبار ندارد.

ثالثاً گمان نمی‌کنم یک نفر قاضی تاکنون پیدا شده باشد و مدعی شده باشد که از نظر قانون مدنی رشد عقلی و فکری در ازدواج شرط نیست و یک دختر سیزده ساله که به قول نویسنده معنی ازدواج و انتخاب همسر را نمی‌فهمد، می‌تواند ازدواج کند.

قانون مدنی در ماده ۲۱۱ چنین می‌گوید: «برای اینکه متعاملین اهل محسوب شوند باید بالغ و عاقل و رشید باشند». هرچند در این جمله کلمه «متعاملین» به کار رفته و باب نکاح باب معامله نیست اما چون دنباله یک عنوان کلی است (عقود، معاملات و الزامات) که از ماده ۱۸۱ آغاز می‌شود، کارشناسان قانون مدنی ماده ۲۱۱ را به عنوان «اهلیت عام» تلقی کرده‌اند که در همه عقود لازم است.

در تمام قباله‌های قدیم، نام مرد را پس از «البالغ العاقل الرشید» و نام زن را پس از «البالغۃ العاقلۃ الرشیدۃ» ذکر می‌کردند. چگونه ممکن است نویسندگان قانون مدنی از این نکته غافل مانده باشند؟!.

نویسندگان قانون مدنی باور نمی‌کرده‌اند که کار انحطاط فکری به اینجا بکشد که با آنکه اهلیت عام را ذکر کرده‌اند، لازم باشد که مجدداً ماده‌ای در باب نکاح به بلوغ و عقل و رشد اختصاص دهند.

یکی از شارحین قانون مدنی (آقای دکتر سید علی شایگان) ماده ۱۰۶۴ را که می‌گوید: «عاقد باید بالغ و عاقل و قاصد باشد» به خیال اینکه مربوط به زوجین است و اهلیت آنها را برای نکاح بیان می‌کند و شرط رشد را ذکر نکرده است، با ماده ۲۱۱ که اهلیت عام را ذکر کرده است منافی دانسته و سپس در مقام توجیه برآمده است، در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۹۶

صورتی که ماده ۱۰۶۴ مربوط به عاقد است و لازم نیست عاقد رشید باشد.

آنچه در این مورد قابل اعتراض است عمل مردم ایرانی است، نه قانون مدنی و نه قانون اسلام. در میان مردم ما غالب پدران هنوز مانند دوران جاهلیت، خود را اختیاردار مطلق می‌دانند و اظهار نظر دختر را در امر انتخاب همسر و شریک زندگی و پدر فرزندان آینده‌اش بی‌حیایی و خارج از نزاکت می‌دانند و به رشد فکری دختر - که لزوم آن از مسلمات اسلام است - توجهی نمی‌کنند. چه بسیار است عقدهایی که قبل از رشد دختران صورت می‌گیرد و شرعاً باطل و بلااثر است.

عاقدها از رشد دختر تحقیق و جستجو نمی‌کنند، بلوغ دختر را کافی می‌دانند، در صورتی که می‌دانیم چه داستانها از علمای بزرگ در زمینه آزمایش رشد عقلی و فکری دختران در دست است. بعضی از علما رشد دینی دختر را شرط می‌دانسته‌اند؛ تنها به عقد بستن دختری تن می‌دادند که در اصول دین بتواند استدلال کند، و متأسفانه غالب اولیاء اطفال و عاقدها این مراعاتها را نمی‌کنند.

اما مثل اینکه بنا نیست عمل این مردم انتقاد شود؛ باید همه کاسه‌ها و کوزه‌ها را سر قانون مدنی شکست و افکار مردم را متوجه معایب قانون مدنی - که زاینده قوانین اسلامی است - کرد.

ایرادی که به نظر من بر قانون مدنی وارد است مربوط به ماده ۱۰۴۲ است. این ماده می‌گوید:

«بعد از رسیدن به سن پانزده سال تمام نیز اناث نمی‌توانند مادام که به سن هجده سال تمام نرسیده‌اند بدون اجازه ولی خود شوهر کنند.».

طبق این ماده، دختر میان پانزده و هجده (هرچند بیوه باشد) بدون اجازه ولی نمی‌تواند شوهر کند، در صورتی که نه از نظر فقه

شیعه و نه از نظر اعتبار عقلی اگر زنی واجد شرایط بلوغ و رشد باشد و یک بار هم شوهر کرده است لزومی ندارد که موافقت پدر را جلب کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۹۷

بخش چهارم: اسلام و تجدد زندگی

اشاره

- * مقتضیات زمان.
- * دین و مقتضیات زمان از نظر نهرو.
- * خاصیت انطباق اسلام با پیشرفتهای زندگی اعجاب خارجیان را برانگیخته است.
- * اسلام برای احتیاجات ثابت، قوانین ثابت و برای احتیاجات متغیر، وضع ناثابت و متغیری در نظر گرفته است.
- * اگر همه چیز را با زمان منطبق کنیم پس خود زمان را با چه چیز منطبق سازیم؟
- * فکر عدم انطباق اسلام با زمان، ناشی از جمود گروهی و جهالت گروهی دیگر است.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۱۹، ص: ۹۷

- * قرآن جامعه اسلامی را به گیاهی که در حال رشد است تشبیه می کند.
 - * کلمه «پدیده قرن» خانواده های بی شماری را متلاشی کرده است.
 - * جامد جز با کهنه خو نمی گیرد، و جاهل هر فسادی را به نام مقتضیات زمان موجه می شمارد.
 - * پیچ و لولاهایی که در ساختمان قوانین اسلام به کار رفته و به آنها خاصیت تحرک و انعطاف داده است.
 - * کلاه لگنی حرام نیست، طفیلی گری حرام است.
 - * اسلام برای قاعده ضرر و قاعده حرج حق «وتو» قائل شده است.
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۹۹

اسلام و تجدد زندگی

مقتضیات زمان

این جانب در مقدمه کتاب انسان و سرنوشت که مسأله عظمت و انحطاط مسلمین را بررسی کرده ام، تحقیق در علل انحطاط مسلمین را در سه بخش قابل بررسی دانسته ام:

بخش اسلام، بخش مسلمین، بخش عوامل بیگانه.

در آن مقدمه، یکی از موضوعات بیست و هفتگانه‌ای که بررسی و تحقیق در آنها را لازم شمرده‌ام همین موضوع است و وعده داده‌ام که رساله‌ای تحت عنوان «اسلام و مقتضیات زمان» در این زمینه منتشر کنم و البته یادداشتهای زیادی قبلاً برای آن تهیه کرده‌ام.

در این سلسله مقالات نمی‌توان تمام مطالبی که باید به صورت یک رساله درآید گنجانید، ولی تا آنجا که اجمالاً ذهن خوانندگان محترم این مقالات را درباره‌ی این موضوع روشن کنم توضیح خواهم داد.

موضوع «مذهب و پیشرفت» از موضوعاتی است که بیشتر و بیشتر از آن که برای ما مسلمانان مطرح باشد، برای پیروان سایر مذاهب مطرح بوده است. بسیاری از روشنفکران جهان فقط از آن جهت مذهب را ترک کرده‌اند که فکر می‌کرده‌اند میان مذهب و تجدد زندگی ناسازگاری است؛ فکر می‌کرده‌اند لازمه‌ی دین‌داری توقف و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۰۰

سکون و مبارزه با تحرک و تحول است، و به عبارت دیگر خاصیت مذهب را ثبات و یکنواختی و حفظ شکلها و صورتهای موجود می‌دانسته‌اند.

نهر و نخست وزیر فقید هند عقاید ضد مذهبی داشته است و به هیچ دین و مذهبی معتقد نبوده است. از گفته‌های وی چنین برمی‌آید که چیزی که وی را از مذهب متنفر کرده است جنبه‌ی «دگم» و یکنواختی مذهب است.

نهر و در اواخر عمر در وجود خودش و در جهان یک خلأ احساس می‌کند و معتقد می‌شود این خلأ را جز نیروی معنوی نمی‌تواند پر کند. در عین حال از نزدیک شدن به مذهب به خاطر همان حالت جمود و یکنواختی که فکر می‌کند در هر مذهبی هست وحشت می‌کند.

یک روزنامه‌نگار هندی به نام کارانجیا در اواخر عمر نهر و با وی مصاحبه‌ای به عمل آورده است (به فارسی چاپ شده است) و ظاهراً آخرین اظهار نظری است که نهر و در باره‌ی مسائل کلی جهانی کرده است.

کارانجیا آنجا که راجع به گاندی با وی مذاکره می‌کند می‌گوید: بعضی از روشنفکران و عناصر مترقی عقیده دارند که گاندی جی با راه حل‌های احساساتی و روشهای معنوی و روحانی خود اعتقادات ابتدایی شما را به سوسیالیسم علمی متزلزل و ضعیف ساخت.

نهر و ضمن جوابی که می‌دهد می‌گوید: استفاده از روشهای معنوی و روحانی نیز لازم و خوب است. من همیشه در این مورد با گاندی جی هم عقیده بودم و چه بسا که امروز استفاده از این وسایل را لازمتر می‌شمارم، زیرا امروز در برابر خلأ معنوی تمدن جدیدی که رواج می‌پذیرد بیش از دیروز باید پاسخهای معنوی و روحانی بیابیم.

کارانجیا سپس راجع به مارکسیسم از وی سؤالاتی می‌کند و نهر و برخی نارساییهای مارکسیسم را گوشزد می‌کند و دوباره همان راه حل‌های روحی را طرح می‌کند. در این وقت کارانجیا به وی می‌گوید:

آقای نهر و! آیا اظهارات شما که اکنون از مفاهیم راه حل‌های اخلاقی و روحی سخن می‌گویید، میان جناب عالی با جواهر لعل دیروز (یعنی خود نهر و در زمان جوانی) تفاوتی به وجود نمی‌آورد؟ آنچه شما می‌گویید این تصور را ایجاد می‌کند که آقای نهر و در شامگاه عمرش در جستجوی خداوند برآمده است.

نهر و می‌گوید: آری، من تغییر یافته‌ام. تأکید من بر روی موازین و راه حل‌های

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۰۱

اخلاقی و روحی بدون توجه و نادانسته نیست ... سپس خود وی می‌گوید: اکنون این مسأله پیش می‌آید که چگونه می‌توان

اخلاق و روحيات را به سطح عاليتري بالا برد؟

و اين طور جواب مي دهد: بديهي است براي اين منظور مذهب وجود دارد، اما متأسفانه مذهب به شكلي كوتاه نظرانه و به صورت پيروي از دستورهاى خشك و قالبى و انجام بعضى تشريفات معين پايين آمده است. شكل ظاهري و صدف خارجي آن باقى مانده است در حالي كه روح و مفهوم واقعي آن از ميان رفته است.

اسلام و مقتضيات زمان

در ميان اديان و مذاهب، هيچ دين و مذهبي مانند اسلام در شئون زندگي مردم مداخله نكرده است. اسلام در مقررات خود به يك سلسله عبادات و اذكار و اوراد و يك رشته اندرزهاى اخلاقي اكتفا نكرده است؛ همان طوري كه روابط بندگان با خدا را بيان كرده است، خطوط اصلي روابط انسانها و حقوق و وظيفات افراد را نسبت به يكديگر نيز در شكلهاى گوناگون بيان كرده است. قهراً پرسش انطباق با زمان در باره اسلام كه چنين ديني است بيشتر مورد پيدا مي كند.

خصلت انطباق اسلام با زمان از نظر خارجيان

اتفاقاً بسياري از دانشمندان و نويسندگان خارجي، اسلام را از نظر قوانين اجتماعي و مدني مورد مطالعه قرار داده اند و قوانين اسلامي را به عنوان يك سلسله قوانين مترقي ستايش كرده و خاصيت زنده و جاويد بودن اين دين و قابليت انطباق قوانين آن را با پيشرفتهاي زمان مورد توجه و تمجيد قرار داده اند.

برنارد شاو نويسنده معروف و آزادفكر انگليسي گفته است:

«من هميشه نسبت به دين محمد به واسطه خاصيت زنده بودن عجيبش نهايت احترام را داشته ام. به نظر من اسلام تنها مذهبي است كه استعداد توافق و تسلط بر حالات گوناگون و صور متغير زندگي و مواجهه با قرون مختلف را دارد.

چنين پيش بيني مي كنم و از همين اكنون آثار آن پديدار شده است كه ايمان محمد مورد قبول اروپاي فردا خواهد بود.

روحانيون قرون وسطي در نتيجه جهالت يا تعصب، شمائل تاريخي از آيين محمد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۰۲

رسم مي كردند. او به چشم آنها از روي كينه و عصبيت، ضد مسيح جلوه كرده بود.

من در باره اين مرد، اين مرد فوق العاده، مطالعه كردم و به اين نتيجه رسيدم كه نه تنها ضد مسيح نبوده بلكه بايد نجات دهنده بشريت ناميده شود. به عقیده من اگر مردی چون او صاحب اختیار دنیای جدید بشود، طوری در حل مسائل و مشکلات دنیا توفیق خواهد یافت كه صلح و سعادت آرزوی بشر تأمین خواهد شد.»

دكتر شبلي شميل يك عرب لبناني مادي مسلک است. او براي اولين بار بنياد انواع دارون را به ضميمه شرح بوختر آلماني به عنوان حربه اي عليه عقايد مذهبي، به زبان عربي ترجمه كرد و در اختيار عربي زبانان قرار داد.

وي با آنكه ماترياليست است، از اعجاب و تحسین نسبت به اسلام و عظمت آورنده آن خودداری نمی کند و همواره اسلام را به عنوان يك آيين زنده و قابل انطباق با زمان ستايش مي كند.

اين مرد در جلد دوم كتابي كه به نام «فلسفه النشوء و الارتقاء» به عربي منتشر كرده است، مقاله اي دارد تحت عنوان «القرآن و العمران». اين مقاله را در رد يكي از خارجيان كه به كشورهاي اسلامي مسافرت كرده و اسلام را مسئول انحطاط مسلمين دانسته، نوشته است.

شبلی شمیل سعی دارد در این مقاله ثابت کند که علت انحطاط مسلمین انحراف از تعالیم اجتماعی اسلامی است نه اسلام، و آن عده از غربیها که به اسلام حمله می‌کنند یا اسلام را نمی‌شناسند و یا سوء نیت دارند و می‌خواهند با بدبین کردن شرقیها به قوانین و مقرراتی که به هر حال از میان خودشان برخاسته، طوق بندگی خود را به گردن آنها بگذارند. در عصر ما این پرسش که آیا اسلام با مقتضیات زمان هماهنگی دارد یا نه، عمومیت پیدا کرده است. این جانب که با طبقات مختلف و مخصوصاً طبقه تحصیل کرده و دنیا دیده برخورد و معاشرت دارم، هیچ مطلبی را ندیده‌ام به اندازه این مطلب مورد سؤال و پرسش واقع شود.

اشکالات

گاهی به پرسش خود رنگ فلسفی می‌دهند و می‌گویند: در این جهان همه چیز در فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۰۳

تغییر است، هیچ چیزی ثابت و یکنواخت باقی نمی‌ماند، اجتماع بشر نیز از این قاعده مستثنی نیست و چگونه ممکن است یک سلسله قوانین اجتماعی برای همیشه بتواند ثابت و باقی بماند؟ اگر صرفاً از نظر فلسفی این مسأله را مورد توجه قرار دهیم، جوابش واضح است. آن چیزی که همواره در تغییر است، نو و کهنه می‌شود، رشد و انحطاط دارد، ترقی و تکامل دارد، همانا مواد و ترکیبات مادی این جهان است و اما قوانین جهان ثابت است.

مثلاً موجودات زنده طبق قوانین خاصی تکامل پیدا کرده و می‌کنند و دانشمندان قوانین تکامل را بیان کرده‌اند. خود موجودات زنده دائماً در تغییر و تکاملند، اما قوانین تغییر و تکامل چگونه؟ البته قوانین تغییر و تکامل، متغیر و متکامل نیستند و سخن ما در باره قوانین است. در این جهت فرق نمی‌کند که قانون مورد نظر یک قانون طبیعی باشد یا یک قانون وضعی و قراردادی، زیرا ممکن است یک قانون وضعی و قراردادی از طبیعت و فطرت سرچشمه گرفته باشد و تعیین کننده خط سیر تکاملی افراد و اجتماعات بشری باشد.

ولی پرسشهایی که در زمینه انطباق و عدم انطباق اسلام با مقتضیات زمان وجود دارد، تنها جنبه کلی و فلسفی ندارد. آن پرسشی که بیش از هر پرسش دیگر تکرار می‌شود این است که قوانین در زمینه احتیاجات وضع می‌شود و احتیاجات اجتماعی بشر ثابت و یکنواخت نیست، پس قوانین اجتماعی نیز نمی‌تواند ثابت و یکنواخت باشد. این پرسش چه پرسش خوب و ارزنده‌ای است! اتفاقاً یکی از جنبه‌های اعجاز آمیز دین مبین اسلام - که هر مسلمان فهمیده و دانشمندی از آن احساس غرور و افتخار می‌کند - این است که اسلام در مورد احتیاجات ثابت فردی یا اجتماعی، قوانین ثابت و در مورد احتیاجات موقت و متغیر وضع متغیری در نظر گرفته است و ما به یاری خداوند تا اندازه‌ای که با این سلسله مقالات متناسب باشد شرح خواهیم داد.

خود زمان با چه چیز منطبق شود؟

اما قبل از آن که وارد این مبحث بشویم، ذکر دو مطلب را لازم می‌دانم: یکی اینکه اکثر افرادی که از پیشرفت و تکامل و تغییر اوضاع زمان دم می‌زنند، خیال می‌کنند هر تغییری که در اوضاع اجتماعی پیدا می‌شود، خصوصاً اگر از

مغرب زمین سرچشمه گرفته باشد باید به حساب تکامل و پیشرفت گذاشت، و این از گمراه کننده ترین افکاری است که دامنگیر مردم امروز شده است.

به خیال این گروه، چون وسایل و ابزارهای زندگی روز به روز عوض می شود و کاملتر جای ناقصتر را می گیرد و چون علم و صنعت در حال پیشرفت است، پس تمام تغییراتی که در زندگی انسانها پیدا می شود نوعی پیشرفت و رُقاء است و باید استقبال کرد، بلکه جبر زمان است و خواه ناخواه جای خود را باز می کند، در صورتی که نه همه تغییرات نتیجه مستقیم علم و صنعت است و نه ضرورت و جبری در کار است.

در همان حالی که علم در حال پیشروی است، طبیعت هوسباز و درنده خوی بشر هم بیکار نیست. علم و عقل، بشر را به سوی کمال جلو می برد و طبیعت هوسباز و درنده خوی بشر سعی دارد بشر را به سوی فساد و انحراف بکشاند. طبیعت هوسباز و درنده خو همواره سعی دارد علم را به صورت ابزاری برای خود درآورد و در خدمت هوسهای شهوانی و حیوانی خود بگمارد. زمان همان طوری که پیشروی و تکامل دارد، فساد و انحراف هم دارد. باید با پیشرفت زمان پیشروی کرد و با فساد و انحراف زمان هم باید مبارزه کرد. مصلح و مرتجع هر دو علیه زمان قیام می کنند، با این تفاوت که مصلح علیه انحراف زمان و مرتجع علیه پیشرفت زمان قیام می کند. اگر زمان و تغییرات زمان را مقیاس کلی خوبیها و بدیها بدانیم، پس خود زمان و تغییرات آن را با چه مقیاسی اندازه گیری کنیم؟

اگر همه چیز را با زمان باید تطبیق کنیم، خود زمان را با چه چیزی تطبیق دهیم؟ اگر بشر باید دست بسته در همه چیز تابع زمان و تغییرات زمان باشد، پس نقش فعال و خلاق و سازنده اراده بشر کجا رفت؟.

انسان که بر مرکب زمان سوار است و در حال حرکت است نباید از هدایت و رهبری این مرکب، آنی غفلت کند. آنان که همه از تغییرات زمان دم می زنند و از هدایت و رهبری زمان غافلند، نقش فعال انسان را فراموش کرده اند و مانند اسب سواری هستند که خود را در اختیار اسب قرار داده است.

انطباق یا نسخ؟

مطلب دومی که لازم است در اینجا یادآوری کنم این است که بعضی از افراد مشکل «اسلام و مقتضیات زمان» را با فرمول بسیار ساده و آسانی حل کرده اند، می گویند دین

اسلام یک دین جاودانی است و با هر عصر و زمانی قابل انطباق است.

همین که می پرسیم کیفیت این انطباق چگونه است و فرمول آن چیست؟ می گویند: اگر دیدیم اوضاع زمان عوض شد، فوراً آن قوانین را نسخ می کنیم و قانون دیگر به جای آنها وضع می کنیم!!

نویسنده «چهل پیشنهاد» این مشکل را به همین صورت حل کرده است؛ می گوید:

«قوانین دنیوی ادیان باید حالت نرمش و انعطاف داشته و با پیشرفت علم و دانش و توسعه تمدن، هماهنگ و سازگار باشد و این قبیل نرمشها و انعطاف و قابل تطبیق به اقتضای زمان بودن نه تنها بر خلاف تعالیم عالیة اسلام نیست بلکه مطابق روح آن می باشد (مجله زن روز، شماره ۹۰، صفحه ۷۵)».

نویسنده مزبور، در قبل و بعد این جمله ها می گوید: چون مقتضیات زمان در تغییر است و هر زمانی قانون نوینی ایجاب می کند

و قوانین مدنی و اجتماعی اسلام متناسب است با زندگی ساده عرب جاهلیت و غالباً عین رسوم و عادات عرب جاهلی است و با زمان حاضر تطبیق نمی‌کند، پس باید قوانین دیگری امروز به جای آنها وضع شود.

از این گونه اشخاص باید پرسید: اگر معنی قابلیت انطباق با زمان قابلیت آن برای منسوخ شدن است، کدام قانون است که این نرمش و انعطاف را ندارد؟ کدام قانون است که به این معنی قابل انطباق با زمان نیست؟!.

این توجیه برای نرمش و قابلیت انطباق اسلام با زمان، درست مثل این است که کسی بگوید: کتاب و کتابخانه بهترین وسیله لذت بردن از عمر است. اما همین که از او توضیح بخواهید، بگوید: برای اینکه انسان هر وقت هوس کیف و لذت بکند، فوراً کتابها را حراج می‌کند و پول آنها را صرف بساط عیش و نوش می‌کند. نویسنده مزبور می‌گوید:

«تعلیمات اسلام بر سه قسم است: قسم اول اصول عقاید است از قبیل توحید و نبوت و معاد و غیره. قسم دوم عبادات است از قبیل مقدمات و مقارنات نماز و روزه و وضو و طهارت و حج و غیره. قسم سوم قوانینی است که به زندگی مردم مربوط فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۰۶ است.

قسم اول و دوم جزء دین است و آن چیزی که مردم باید برای همیشه برای خود حفظ کنند همانها هستند. اما قسم سوم جزء دین نیست، زیرا دین با زندگی مردم سروکار ندارد و پیغمبر هم این قوانین را به عنوان اینکه جزء دین است و مربوط به وظیفه رسالت است نیاورده بلکه چون اتفاقاً آن حضرت زمامدار بود به این مسائل هم پرداخت و گرنه شأن دین فقط این است که مردم را به عبادت و نماز و روزه وادار کند. دین را با زندگی دنیای مردم چه کار؟».

من نمی‌توانم باور کنم یک نفر در یک کشور اسلامی زندگی کند و این اندازه از منطق اسلام بی‌خبر باشد. مگر قرآن هدف انبیا و مرسلین را بیان نکرده است؟! مگر قرآن در کمال صراحت نمی‌گوید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (۱) «ما همه پیامبران را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب و مقیاس فرود آوردیم تا مردم به عدالت قیام کنند. قرآن عدالت اجتماعی را به عنوان یک هدف اصلی برای همه انبیا ذکر می‌کند. اگر می‌خواهید به قرآن عمل نکنید، چرا گناه بزرگتری مرتکب می‌شوید و به اسلام و قرآن تهمت می‌زنید؟ اکثر بدبختیهایی که امروز گریبانگیر بشر شده، از همین جاست که اخلاق و قانون یگانه پشتوانه خود را که دین است از دست داده‌اند.

ما با این نغمه که اسلام خوب است اما به شرط اینکه محدود به مساجد و معابد باشد و به اجتماع کاری نداشته باشد، در حدود نیم قرن است که آشناییم. این نغمه از ما وراء مرزهای کشورهای اسلامی بلند شده و در همه کشورهای اسلامی تبلیغ شده است. بگذارید من این جمله را به زبان ساده‌تر و فارسی‌تر تفسیر کنم تا مقصود گویندگان اصلی آن را بهتر توضیح دهم. خلاصه معنی آن این است: «اسلام تا آنجا که در برابر کمونیسم بایستد و جلو آن را بگیرد، باید بماند اما آنجا که با منافع غرب تماس دارد باید برود». مقررات عبادی اسلام از نظر مردم مغرب زمین باید باقی باشد تا در مواقع لزوم بتوان مردم را علیه

(۱). حدید/ ۲۵.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۰۷

کمونیسم به عنوان یک سیستم الحادی و ضد خدا به حرکت آورد. اما مقررات اجتماعی اسلامی که فلسفه زندگی مردم مسلمان به شمار می‌رود و مسلمانان با داشتن آنها در مقابل مردم مغرب زمین احساس استقلال و شخصیت می‌کنند و مانع

هضم شدن آنها در هاضمه حریص مغرب زمین است، باید از میان برود.

متأسفانه ابداع کنندگان این تز کور خوانده‌اند.

اولاً چهارده قرن است که قرآن اصل «تُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ» را از اعتبار انداخته است و اعلام داشته است که مقررات اسلام تفکیک‌ناپذیر است.

ثانیاً گمان می‌کنم وقت آن رسیده است که مردم مسلمان، دیگر فریب این نیرنگها را نخورند. قوه نقادی مردم کم و بیش بیدار شده است و تدریجاً میان مظاهر پیشرفت و ترقی که محصول شکفتن نیروی علمی و فکری بشر است و میان مظاهر فساد و انحراف هرچند از مغرب سرچشمه گرفته باشد فرق می‌گذارند.

مردم سرزمینهای اسلامی بیش از پیش به ارزش تعلیمات اسلامی پی برده‌اند و تشخیص داده‌اند یگانه فلسفه مستقل زندگی آنها اسلام و مقررات اسلامی است و با هیچ قیمتی آن را از دست نخواهند داد. مردم مسلمان پی برده‌اند که تبلیغ علیه قوانین اسلامی جز یک نیرنگ استعماری نیست.

ثالثاً ابداع کنندگان این تز باید بدانند اسلام هنگامی قادر است در مقابل یک سیستم الحادی یا غیر الحادی مقاومت کند که به صورت یک فلسفه زندگی بر اجتماع حکومت کند و به گوشه مساجد و معابد محدود نباشد. اسلامی که او را به گوشه معابد و مساجد محصور کرده باشند، همان طوری که میدان را برای افکار غربی خالی می‌کند برای افکار ضد غربی نیز خالی خواهد کرد. غرامتی که امروز غرب در برخی کشورهای اسلامی می‌پردازد ثمره همین اشتباه است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۰۸

اسلام و تجدد زندگی

انسان تنها جاننداری نیست که اجتماعی زندگی می‌کند؛ بسیاری از حیوانات بالأخص حشرات زندگی اجتماعی دارند و از یک سلسله مقررات و نظامات حکیمانه پیروی می‌کنند؛ اصول تعاون، تقسیم کار، تولید و توزیع، فرماندهی و فرمانبری، امر و اطاعت بر اجتماع آنها حکمفرماست.

زنبور عسل و بعضی از مورچه‌ها و موریانه‌ها از تمدن و نظامات و تشکیلاتی برخوردارند که سالها بلکه قرن‌ها باید بگذرد تا انسان - که خود را اشرف مخلوقات می‌شمارد - به پایه آنها برسد.

تمدن آنها، بر خلاف تمدن بشر، ادواری از قبیل عهد جنگل، عهد حجر، عهد آهن، عهد اتم طی نکرده است. آنها از اولی که پا به این دنیا گذاشته‌اند دارای همین تمدن و تشکیلات بوده‌اند که امروز هستند و تغییری در اوضاع آنها رخ نداده است. این انسان است که به مصداق «وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا»^(۱) زندگی‌اش از صفر شروع شده و به سوی بی‌نهایت پیش می‌رود.

(۱). نساء / ۲۸.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۰۹

برای حیوانات مقتضیات زمان همیشه یک جور است؛ اقتضاهای زمان زندگی آنها را دگرگون نمی‌کند. برای آنها تجددخواهی و نوپرستی معنی ندارد، جهان نو و کهنه وجود ندارد. علم برای آنها هر روز کشف تازه‌ای نمی‌کند و اوضاع آنها را دگرگون نمی‌سازد، صنایع سبک و سنگین هر روز به شکل جدیدتر و کاملتری به بازار آنها نمی‌آید، چرا؟ چون با غریزه زندگی می‌کنند نه با عقل.

اما انسان. زندگی اجتماعی انسان دائماً دستخوش تغییر و تحول است. هر قرنی برای انسان دنیا عوض می‌شود. راز اشرف مخلوقات بودن انسان هم در همین جاست.

انسان فرزند بالغ و رشید طبیعت است؛ به مرحله‌ای رسیده است که دیگر نیازی به قیمومت و سرپرستی مستقیم طبیعت، به اینکه نیروی مرموزی به نام «غریزه» او را هدایت کند ندارد. او با عقل زندگی می‌کند نه با غریزه.

طبیعت، انسان را بالغ شناخته و آزاد گذاشته و سرپرستی خود را از او برداشته است. آنچه را حیوان با غریزه و با قانون طبیعی غیر قابل سرپیچی انجام می‌دهد، انسان با نیروی عقل و علم و با قوانین وضعی و تشریحی که قابل سرپیچی است باید انجام دهد.

راز فسادها و انحرافهایی که انسانها از مسیر پیشرفت و تکامل پیدا می‌کنند، راز توقفها و انحطاطها، راز سقوطها و هلاکتها نیز در همین جاست.

برای انسان همان‌طور که راه پیشرفت و ترقی باز است، راه فساد و انحراف و سقوط هم بسته نیست.

انسان رسیده به آن مرحله که به تعبیر قرآن کریم بار امانتی که آسمانها و زمین و کوهها نتوانستند کشید، به دوش بگیرد؛ یعنی زندگی آزاد را بپذیرد و مسئولیت تکلیف و وظیفه و قانون را قبول کند، و به همین دلیل از ظلم و جهل، از خودپرستی و اشتباهکاری نیز مصون نیست.

قرآن کریم آنجا که این استعداد عجیب انسان را در تحمل امانت تکلیف و وظیفه بیان می‌کند، بلافاصله او را با صفتهای «ظلم» و «جهول» نیز توصیف می‌نماید.

این دو استعداد در انسان، استعداد تکامل و استعداد انحراف، از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند. انسان مانند حیوان نیست که در زندگی اجتماعی نه به جلو برود و نه به عقب، نه به چپ برود و نه به راست. در زندگی انسانها گاهی پیشروی است و گاهی عقبگرد. در زندگی انسانها اگر حرکت و سرعت هست توقف و انحطاط هم هست، اگر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۱۰

پیشرفت و تکامل هست فساد و انحراف هم هست، اگر عدالت و نیکی هست ظلم و تجاوز هم هست، اگر مظاهر علم و عقل هست مظاهر جهل و هواپرستی هم هست.

تغییرات و پدیده‌های نوی که در زمان پیدا می‌شود ممکن است از قسم دوم باشد.

جامدها و جاهلها

از جمله خاصیت‌های بشر افراط و تفریط است. انسان اگر در حد اعتدال بایستد کوشش می‌کند میان تغییرات نوع اول و نوع دوم تفکیک کند، کوشش می‌کند زمان را با نیروی علم و ابتکار و سعی و عمل جلو ببرد، کوشش می‌کند خود را با مظاهر ترقی و پیشرفت زمان تطبیق دهد، و هم کوشش می‌کند جلو انحرافات زمان را بگیرد و از همرنگ شدن با آنها خود را برکنار دارد.

اما متأسفانه همیشه این‌طور نیست. دو بیماری خطرناک همواره آدمی را در این زمینه تهدید می‌کند: بیماری جمود و بیماری جهالت. نتیجه بیماری اول توقف و سکون و بازماندن از پیشروی و توسعه است، و نتیجه بیماری دوم سقوط و انحراف است.

جامد از هرچه نو است متنفر است و جز با کهنه خو نمی‌گیرد، و جاهل هر پدیده نوظهوری را به نام مقتضیات زمان، به نام تجدد و ترقی موجه می‌شمارد. جامد هر تازه‌ای را فساد و انحراف می‌خواند و جاهل همه را یکجا به حساب تمدن و توسعه

علم و دانش می‌گذارد.

جامد میان هسته و پوسته، وسیله و هدف، فرق نمی‌گذارد. از نظر او دین مأمور حفظ آثار باستانی است. از نظر او قرآن نازل شده است برای اینکه جریان زمان را متوقف کند و اوضاع جهان را به همان حالی که هست می‌خکوب نماید. از نظر او عمّ جزء خواندن، با قلم نی نوشتن، از قلمدان مقوایی استفاده کردن، در خزانه حمام شستشو کردن، با دست غذا خوردن، چراغ نفتی سوختن، جاهل و بی‌سواد زیستن را به عنوان شعائر دینی باید حفظ کرد. جاهل برعکس، چشم دوخته بیند در دنیای مغرب چه مد تازه و چه عادت نوی پیدا شده است که فوراً تقلید کند و نام تجدد و جبر زمان روی آن بگذارد.

جامد و جاهل متفقاً فرض می‌کنند که هر وضعی که در قدیم بوده است جزء مسائل و شعائر دینی است، با این تفاوت که جامد نتیجه می‌گیرد این شعائر را باید نگهداری

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۱۱

کرد و جاهل نتیجه می‌گیرد اساساً دین ملازم است با کهنه‌پرستی و علاقه به سکون و ثبات.

در قرون اخیر مسأله تناقض علم و دین در میان مردم مغرب زمین زیاد مورد بحث و گفتگو واقع شده است. فکر تناقض دین و علم دو ریشه دارد: یکی اینکه کلیسا پاره‌ای از مسائل علمی و فلسفی قدیم را به عنوان مسائل دینی که از جنبه دینی نیز باید به آنها معتقد بود پذیرفته بود و ترقیات علوم، خلاف آنها را ثابت کرد. دیگر از این راه که علوم وضع زندگی را دگرگون کرد و شکل زندگی را تغییر داد.

جامدهای متدین نما همان طوری که به پاره‌ای مسائل فلسفی بی‌جهت رنگ مذهبی دادند، شکل ظاهر مادی زندگی را هم می‌خواستند جزء قلمرو دین به شمار آورند. افراد جاهل و بی‌خبر نیز تصور کردند که واقعاً همین‌طور است و دین برای زندگی مادی مردم شکل و صورت خاصی در نظر گرفته است و چون به فتوای علم باید شکل مادی زندگی را عوض کرد، پس علم فتوای منسوخیت دین را صادر کرده است.

جمود دسته اول و بی‌خبری دسته دوم فکر موهوم تناقض علم و دین را به وجود آورد.

تمثیل قرآن

اسلام دینی است پیشرو و پیش‌برنده. قرآن کریم برای اینکه مسلمانان را متوجه کند که همواره باید در پرتو اسلام در حال رشد و نمو و تکامل باشند، مثلی می‌آورد.

می‌گوید: مثل پیروان محمد مثل دانه‌ای است که در زمین کاشته شود. آن دانه ابتدا به صورت برگ نازکی از زمین می‌دمد، سپس خود را نیرومند می‌سازد، سپس روی ساقه خویش می‌ایستد. آنچنان با سرعت و قوت این مراحل را طی می‌کند که کشاورزان را به شگفت می‌آورد.

این مثلی است از جامعه‌ای که منظور قرآن است، نموداری است از آنچه آرزوی قرآن است. قرآن اجتماعی را پی‌ریزی می‌کند که دائماً در حال رشد و توسعه و انبساط و گسترش باشد.

ویل دورانت می‌گوید: هیچ دینی مانند اسلام پیروان خویش را به نیرومندی دعوت نکرده است. تاریخ صدر اسلام نشان داد که اسلام چقدر برای اینکه اجتماعی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۱۲

را از نو بسازد و پیش ببرد تواناست.

اسلام، هم با جمود مخالف است و هم با جهالت. خطری که متوجه اسلام است، هم از ناحیه این دسته است و هم از ناحیه آن دسته. جمودها و خشک مغزی‌ها و علاقه نشان دادن به هر شعار قدیمی - و حال آنکه ربطی به دین مقدس اسلام ندارد - بهانه به دست مردم جاهل می‌دهد که اسلام را مخالف تجدد به معنی واقعی بشمارند. و از طرف دیگر، تقلیدها و مدپرستی‌ها و غرب‌زدگی‌ها و اعتقاد به اینکه سعادت مردم مشرق زمین در این است که جسماً و روحاً و ظاهراً و باطناً فرنگی بشوند، تمام عادات و آداب و سنن آنها را بپذیرند، قوانین مدنی و اجتماعی خود را کورکورانه با قوانین آنها تطبیق دهند، بهانه‌ای به دست جامدها داده که به هر وضع جدیدی با چشم بدبینی بنگرند و آن را خطری برای دین و استقلال و شخصیت اجتماعی ملتشان به شمار آورند.

در این میان آن که باید غرامت اشتباه هر دو دسته را پردازد اسلام است.

جمود جامدها به جاهلها میدان تاخت و تاز می‌دهد و جهالت جاهلها جامدها را در عقاید خشکشان متصلب تر می‌کند. عجب! این جاهلان متمدن نما گمان می‌کنند زمان «معصوم» است. مگر تغییرات زمان جز به دست بشر به دست کس دیگر ساخته می‌شود؟ از کی و از چه تاریخی بشر عصمت از خطا پیدا کرده است، تا تغییرات زمان از خطا و اشتباه معصوم بماند؟. بشر همان طوری که تحت تأثیر تمایلات علمی، اخلاقی، ذوقی، مذهبی قرار دارد و هر زمان ابتکار تازه‌ای در طریق صلاح بشریت می‌کند، تحت تأثیر تمایلات خودپرستی، جاه طلبی، هوسرانی، پول‌دوستی، استثمارگری هم هست. بشر همان طوری که موفق به کشفهای تازه و پیدا کردن راههای بهتر و وسایل بهتر می‌شود، احیاناً دچار خطا و اشتباه هم می‌شود. اما جاهل خودباخته این حرفها را نمی‌فهمد؛ تکیه کلامش این است که دنیا امروز چنین است، دنیا امروز چنان است.

عجیب تر اینکه اینها اصول زندگی را از روی کفش، کلاه و لباسشان قیاس می‌گیرند: چون کفش و کلاه، نو و کهنه دارد و در زمانی که نو است و تازه از قالب درآمده قیمت دارد و باید خرید و پوشید و همین که کهنه شد باید آن را دور انداخت، پس همه حقایق عالم از این قبیل است. از نظر این جاهلان، خوب و بد مفهومی جز نو و کهنه ندارد. از نظر اینها فتوالمیسم (یعنی اینکه یک زورمند به ناحق نام مالک روی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۱۳

خود بگذارد و سر جای خود بنشیند و صدها دست و بازو کار کنند که دهان آن یکی بجنبد) به این دلیل بد است که دیگر کهنه شده است، دنیای امروز نمی‌پسندد، دوره‌اش گذشته و از «مد» افتاده است؛ اما روز اولی که پیدا شد و تازه از قالب درآمده و به بازار جهان عرضه شده بود، خوب بود.

از نظر اینها استثمار زن بد است، چون دنیای امروز دیگر نمی‌پسندد و زیر بار آن نمی‌رود. اما دیروز که به زن ارث نمی‌دادند، حق مالکیت برایش قائل نبودند، اراده و عقیده‌اش را محترم نمی‌شمردند، خوب بود چون نو بود و تازه به بازار آمده بود.

از نظر این گونه افراد چون عصر عصر فضاست و دیگر نمی‌توان هواپیما را گذاشت و الاغ سواری کرد، برق را گذاشت و چراغ نفتی روشن کرد، کارخانه‌های عظیم ریسندگی را گذاشت و با چرخ دستی نخریسی کرد، ماشینهای غول پیکر چاپ را گذاشت و دست‌نویسی کرد، همین طور نمی‌شود در مجالس رقص شرکت نکرد، به «مایو» پارتی و «آشپزخانه» پارتی نرفت، عربده مستانه نکشید، پوکر نزد، مد بالای زانو نپوشید زیرا همه اینها پدیده قرن می‌باشند و اگر نکنند به عصر الاغ سواری برگشته‌اند.

کلمه «پدیده قرن» چه افراد بسیاری را بدبخت و چه خانواده‌های بی‌شماری را متلاشی نموده است.

می‌گویند عصر علم است، قرن اتم است، زمان قمر مصنوعی است، دوره موشک فضاپیماست. بسیار خوب، ما هم خدا را شکر

می‌کنیم که در این عصر و زمان و در این قرن و عهد زندگی می‌کنیم و آرزو می‌کنیم که هرچه بیشتر و بهتر از مزایای علوم و صنایع استفاده کنیم. اما آیا در این عصر همه سرچشمه‌ها جز سرچشمه علم خشک شده است؟ تمام پدیده‌های این قرن محصول پیشرفتهای علمی است؟ آیا علم چنین ادعایی دارد که طبیعت شخص عالم را صددرصد رام و مطیع و انسانی بکند؟ علم در باره شخص عالم چنین ادعایی ندارد تا چه رسد به آنجا که گروهی عالم و دانشمند با کمال صفا و خلوص نیت به کشف و جستجو می‌پردازند و گروههایی جاه طلب، هوسران، پول‌پرست، حاصل زحمات علمی آنها را در راه مقاصد پلید خودشان استخدام می‌کنند. ناله علم همواره از اینکه مورد سوء استفاده طبیعت سرکش بشر قرار می‌گیرد بلند است. گرفتاری و بدبختی قرن ما همین است.

علم در ناحیه فیزیک پیش می‌رود و قوانین نور را کشف می‌کند. گروهی سودجو

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۱۴

همین را وسیله تهیه فیلمهای خانمان برانداز قرار می‌دهند. علم شیمی جلو می‌رود و خواص ترکیبات اشیاء را به دست می‌آورد. آنگاه افرادی به فکر استفاده می‌افتند و بلایی برای جان بشر به نام «هروئین» می‌سازند. علم تا درون اتم می‌یابد و نیروی شگفت‌انگیز اتم را مهار می‌کند اما پیش از آن که کوچکترین استفاده‌ای در راه مصالح بشر بشود، جاه طلبان دنیا از آن بمب اتمی می‌سازند و بر سر مردم بی‌گناه می‌ریزند.

وقتی به افتخار اینشتاین، دانشمند بزرگ قرن بیستم، جشنی بپا کردند، خود وی پشت تریبون رفت و گفت: شما برای کسی جشن می‌گیرید که دانش او سبب ساختن بمب اتم شده است؟!.

اینشتاین نیروی دانش خود را به خاطر بمب به کار نینداخت؛ جاه طلبی گروهی دیگر از دانش او اینچنین استفاده کرد. هروئین و بمب اتمی و فیلمهای چنین و چنان را فقط به دلیل اینکه «پدیده قرن» می‌باشند نمی‌توان موجه دانست. اگر کاملترین بمبها را با آخرین نوع بمب افکن‌ها به وسیله زبده ترین تحصیل کرده‌ها بر سر مردم بی‌گناه بریزند، از وحشیانه بودن این کار ذره‌ای نمی‌کاهد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۱۵

اسلام و تجدد زندگی

اشاره

دلیل عمده کسانی که می‌گویند در حقوق خانوادگی باید از سیستمهای غربی پیروی کنیم این است که وضع زمان تغییر کرده و مقتضیات قرن بیستم اینچنین اقتضا می‌کند. از این رو اگر ما نظر خود را در باره این مسأله روشن نکنیم بحثهای دیگر ما ناقص خواهد بود.

اگر بنا بشود تحقیق کافی و مشبعی در این مسأله صورت گیرد، این سلسله مقالات گنجایش آن را ندارد زیرا مسائل زیادی باید طرح و بحث شود که بعضی فلسفی و بعضی فقهی و بعضی دیگر اخلاقی و اجتماعی است. امیدوارم در رساله‌ای که در نظر دارم در موضوع «اسلام و مقتضیات زمان» بنگارم و یادداشتهایش آماده است، همه آنها را بررسی و در اختیار علاقه‌مندان بگذارم. فعلاً کافی است که دو مطلب روشن شود:

یکی اینکه هماهنگی با تغییرات زمان به این سادگی نیست که مدعیان بی‌خبر پنداشته و ورد زبان ساخته‌اند. در زمان، هم پیشروی وجود دارد و هم انحراف؛ باید با پیشرفت زمان پیش رفت و با انحراف زمان مبارزه کرد. برای تشخیص این دو از یکدیگر باید دید پدیده‌ها و جریانهای نوی که در زمان رخ می‌دهد از چه منابعی سرچشمه می‌گیرد و به سوی چه جهتی جریان دارد؛ باید دید از کدام تمایل از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۱۶

تمایلات وجود آدمیان و از کدام قشر از قشرهای اجتماع سرچشمه گرفته است؟ از تمایلات عالی و انسانی انسانها یا از تمایلات پست و حیوانی آنها؟ آیا علما و دانشمندان و تحقیقات بی‌غرضانه آنها منشأ به وجود آمدن این جریان است یا هوسرانی و جاه طلبی و پول‌پرستی قشرهای فاسد اجتماع؟ این مطلب در دو مقاله پیش روشن شد.

راز و رمز تحرک و انعطاف در قوانین اسلامی

مطلب دیگری که باید روشن شود این است که مفکران اسلامی عقیده دارند که در دین اسلام راز و رمزی وجود دارد که به این دین خاصیت انطباق با ترقیات زمان بخشیده است؛ عقیده دارند که این دین با پیشرفتهای زمان و توسعه فرهنگ و تغییرات حاصله از توسعه هماهنگ است. اکنون باید ببینیم آن راز و رمز چیست و به عبارت دیگر آن «پیچ و لولایی» که در ساختمان این دین به کار رفته و به آن خاصیت تحرک بخشیده که بدون آنکه نیازی به کنار گذاشتن یکی از دستورها باشد می‌تواند با اوضاع متغیر ناشی از توسعه علم و فرهنگ هماهنگی کند و هیچ‌گونه تصادمی میان آنها رخ ندهد، چیست؟ این مطلبی است که در این مقاله باید روشن شود.

بعضی از خوانندگان توجه دارند و خودم بیش از همه متوجه هستم که این مطلب جنبه فنی و تخصصی دارد و تنها در محیط اهل تخصص باید طرح شود. اما نظر به اینکه در میان پرسش کنندگان و علاقه‌مندان فراوان این مسأله - که همواره با آنها مواجه هستیم - افراد بدبین زیادند و باور نمی‌کنند که چنین خاصیتی در اسلام وجود داشته باشد، ما تا حدودی که بدبینان را از بدبینی خارج کنیم و برای دیگران نمونه‌ای به دست دهیم وارد مطلب می‌شویم.

خوانندگان محترم برای اینکه بدانند این گونه بحثها از نظر دوران‌دیش علمای اسلام دور نمانده، می‌توانند به کتاب بسیار نفیس تنبیه الامه تألیف مرحوم آیه الله نائینی (اعلی الله مقامه) و به مقاله گرانهای «ولایت و زعامت» به قلم استاد و علامه بزرگ معاصر آقای طباطبایی (مدّ ظلّه) که در کتاب مرجعیت و روحانیت چاپ شده است و هر دو کتاب به زبان فارسی است مراجعه نمایند.

راز اینکه دین مقدس اسلام با قوانین ثابت و لایتغیری که دارد با توسعه تمدن و فرهنگ سازگار است و با صور متغیر زندگی قابل انطباق است چند چیز است و ما

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۱۷

قسمتی از آنها را شرح می‌دهیم.

توجه به روح و معنی و بی‌تفاوتی نسبت به قالب و شکل

۱. اسلام به شکل ظاهر و صورت زندگی که وابستگی تام و تمامی به میزان دانش بشر دارد نپرداخته است. دستورهای اسلامی مربوط است به روح و معنی و هدف زندگی و بهترین راهی که بشر باید برای وصول به آن هدفها پیش بگیرد. علم نه هدف و

روح زندگی را عوض می‌کند و نه راه بهتر و نزدیکتر و بی‌خطرتری به سوی هدفهای زندگی نشان داده است. علم همواره وسایل بهتر و کاملتری برای تحصیل هدفهای زندگی و پیمودن راه وصول به آن هدفها در اختیار قرار می‌دهد.

اسلام با قرار دادن هدفها در قلمرو خود و واگذاشتن شکلها و صورتها و ابزارها در قلمرو علم و فن، از هرگونه تصادمی با توسعه فرهنگ و تمدن پرهیز کرده است؛ بلکه با تشویق به عوامل توسعه تمدن یعنی علم و کار و تقوا و اراده و همت و استقامت، خود نقش عامل اصلی پیشرفت تمدن را به عهده گرفته است.

اسلام شاخصهایی در خط سیر بشر نصب کرده است. آن شاخصها از طرفی مسیر و مقصد را نشان می‌دهد و از طرف دیگر با علامت خطر انحرافها و سقوطها و تباهیها را ارائه می‌دهد. تمام مقررات اسلامی یا از نوع شاخصهای قسم اول است و یا از نوع شاخصهای قسم دوم.

وسایل و ابزارهای زندگی در هر عصری بستگی دارد به میزان معلومات و اطلاعات علمی بشر. هر اندازه معلومات و اطلاعات توسعه یابد ابزارها کاملتر می‌گردند و جای ناقصترها را به حکم جبر زمان می‌گیرند.

در اسلام یک وسیله و یا یک شکل ظاهری و مادی نمی‌توان یافت که جنبه «تقدس» داشته باشد تا یک نفر مسلمان خود را موظف بداند آن وسیله و شکل را برای همیشه حفظ کند.

اسلام نگفته که خیاطی، بافندگی، کشاورزی، حمل و نقل، جنگ و یا هر کاری دیگر از این قبیل باید با فلان ابزار مخصوص باشد تا با پیشرفت علم که آن ابزار منسوخ می‌گردد میان علم و دستور اسلام تضاد و تناقضی پیدا شود. اسلام نه برای کفش و لباس مد خاصی آورده و نه برای ساختمانها سبک و استیل معینی در نظر گرفته و نه برای تولید و توزیع، ابزارهای مخصوصی معین کرده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۱۸

این یکی از جهاتی است که کار انطباق این دین را با ترقیات زمان آسان کرده است.

قانون ثابت برای احتیاج ثابت و قانون متغیر برای احتیاج متغیر

۲. یکی دیگر از خصوصیات دین اسلام که اهمیت فراوانی دارد این است که برای احتیاجات ثابت بشر قوانین ثابت و برای احتیاجات متغیر وی وضع متغیری در نظر گرفته است. پاره‌ای از احتیاجات، چه در زمینه فردی و شخصی و چه در زمینه‌های عمومی و اجتماعی وضع ثابتی دارد، در همه زمانها یکسان است. آن نظامی که بشر باید به غرایز خود بدهد و آن نظامی که باید به اجتماع خود بدهد از نظر اصول [و] کلیات در همه زمانها یکسان است.

من به مسأله «نسبیت اخلاق» و مسأله «نسبیت عدالت» که طرفدارانی دارند واقفم و با توجه به نظریات طرفداران آنها عقیده خود را اظهار می‌کنم.

قسمتی دیگر از احتیاجات بشر احتیاجات متغیر است و قوانین متغیر و ناثابتی را ایجاب می‌کند. اسلام در باره این احتیاجات متغیر وضع متغیری در نظر گرفته است، از این راه که اوضاع متغیر را با اصول ثابتی مربوط کرده است و آن اصول ثابت در هر وضع متغیری قانون فرعی خاصی را به وجود می‌آورد.

من این مطلب را بیش از این در این مقاله نمی‌توانم توضیح بدهم اما ذهن خوانندگان محترم را با ذکر چند مثال می‌توانم روشن کنم:

در اسلام یک اصل اجتماعی هست به این صورت: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» (۱) یعنی ای مسلمانان، تا آخرین حد

امکان در برابر دشمن نیرو تهیه کنید. از طرف دیگر در سنت پیغمبر یک سلسله دستورها رسیده است که در فقه به نام «سبق و رمایه» معروف است. دستور رسیده است که خود و فرزندان تا حد مهارت کامل، فنون اسب سواری و تیراندازی را یاد بگیرید. اسب‌دوانی و تیراندازی جزء فنون نظامی آن عصر بوده است. بسیار واضح است که ریشه و اصل قانون «سبق و رمایه» اصل «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ» است؛ یعنی تیر و شمشیر و نیزه و کمان و قاطر و اسب از نظر اسلام اصالت ندارد؛ آنچه اصالت دارد نیرومند بودن است، آنچه اصالت دارد این است که مسلمانان در هر عصر و زمانی باید تا آخرین حد امکان از لحاظ قوای نظامی

(۱). انفال / ۶۰.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۱۹

و دفاعی در برابر دشمن نیرومند باشند. لزوم مهارت در تیراندازی و اسب‌دوانی جامه‌ای است که به تن لزوم نیرومندی پوشانیده شده است و به عبارت دیگر شکل اجرایی آن است. لزوم نیرومندی در مقابل دشمن قانون ثابتی است که از احتیاج ثابت و دائمی سرچشمه گرفته است.

اما لزوم مهارت در تیراندازی و اسب‌دوانی مظهر یک احتیاج موقت و متغیر است و به تناسب عصر و زمان تغییر می‌کند و با تغییر شرایط تمدن چیزهای دیگر از قبیل تهیه سلاحهای گرم امروزی و مهارت و تخصص در به کار بردن آنها جای آنها را می‌گیرد.

مثال دیگر: اصل اجتماعی دیگری در قرآن بیان شده که به مبادله ثروت مربوط است. اسلام اصل مالکیت فردی را پذیرفته است، و البته میان آنچه اسلام به نام مالکیت می‌پذیرد با آنچه در دنیای سرمایه‌داری می‌گذرد تفاوتی وجود دارد که اکنون جای گفتگو در آنها نیست. لازمه مالکیت فردی «مبادله» است.

اسلام برای «مبادله» اصولی مقرر کرده است که از آن جمله این اصل است: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (۱) یعنی ثروت را بیهوده در میان خود به جریان نیندازید؛ یعنی مال و ثروت که دست به دست می‌گردد و از دست تولیدکننده و صاحب اختیار اول خارج شده به دست دیگری می‌افتد و از دست آن دیگری به دست سومی می‌افتد باید در مقابل فایده مشروعی باشد که به صاحب ثروت عاید می‌شود. دست به دست شدن ثروت بدون آنکه یک فایده‌ای که ارزش انسانی داشته باشد عاید صاحب ثروت بشود ممنوع است. اسلام مالکیت را مساوی با اختیار مطلق نمی‌داند.

از طرف دیگر در مقررات اسلامی تصریح شده که خرید و فروش بعضی چیزها از آن جمله خون و مدفوع انسان ممنوع است، چرا؟ چون خون انسان یا گوسفند مصرف مفیدی که آنها را با ارزش کند و جزء ثروت انسان قرار دهد نداشته است. ریشه ممنوعیت خرید و فروش خون و مدفوع، اصل «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» است.

ممنوعیت خون و مدفوع از نظر اسلام اصالت ندارد؛ آنچه اصالت دارد این است که مبادله باید میان دو شیء مفید به حال بشر صورت بگیرد. ممنوعیت امثال خون و مدفوع انسان جامه‌ای است که به تن ممنوعیت گردش بیهوده ثروت پوشانیده شده

(۱). بقره / ۱۸۸.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۲۰

است، به عبارت دیگر شکل اجرایی اصل «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» است؛ بلکه اگر پای مبادله هم در میان نباشد هیچ

ثروتی را نمی‌توان بیهوده از دیگری تملک کرد و به مصرف رسانید.

این اصل یک اصل ثابت و همه‌زمانی است و از احتیاج اجتماعی ثابتی سرچشمه گرفته است اما اینکه خون و مدفوع ثروت شمرده نشود و قابل مبادله نباشد مربوط است به عصر و زمان و درجه تمدن، و با تغییر شرایط و پیشرفت علوم و صنایع و امکان استفاده‌های صحیح و مفیدی از آنها، تغییر حکم می‌دهند.

مثال دیگر: امیر المؤمنین علی علیه السلام در اواخر عمر با اینکه مویش سپید شده بود رنگ نمی‌بست، محاسنش همچنان سپید بود. شخصی به آن حضرت گفت: مگر پیغمبر اکرم دستور نداد که: «موی سپید را با رنگ بپوشانید؟» فرمود: چرا. گفت: پس چرا تو رنگ نمی‌بندی؟ فرمود: در آن وقت که پیغمبر اکرم این دستور را داد مسلمانان از لحاظ عدد اندک بودند. در میان آنها عده‌ای پیرمرد وجود داشت که در جنگها شرکت می‌کردند. دشمن که به صف سربازان مسلمان نظر می‌افکند و آن پیرمردان سپیدمو را می‌دید، اطمینان روحی پیدا می‌کرد که با عده‌ای پیرمرد طرف است و روحیه‌اش قوی می‌شد. پیغمبر اکرم دستور داد که رنگ ببندند تا دشمن به پیری آنها پی نبرد. آنگاه علی فرمود: این دستور را پیغمبر اکرم در وقتی صادر کرد که عدد مسلمانان کم بود و لازم بود از این گونه وسایل نیز استفاده شود. اما امروز که اسلام سراسر جهان را فرا گرفته است نیازی به این کار نیست. هر کسی آزاد است که رنگ ببندد یا رنگ نیندد.

از نظر علی علیه السلام دستور پیغمبر اکرم به اینکه «رنگ ببندید» اصالت نداشته است، شکل اجرایی دستور دیگری بوده است، جامه‌ای بوده است که به تن یک قانون اصلی یعنی کمک نکردن به تقویت روحیه دشمن پوشانیده شده بوده است. اسلام، هم به شکل و ظاهر و پوسته اهمیت می‌دهد و هم به روح و باطن و مغز، اما همواره شکل و ظاهر را برای روح و باطن، پوسته را برای هسته، قشر را برای مغز و جامه را برای تن می‌خواهد.

مسأله تغییر خط

امروز در کشور ما مسأله‌ای مطرح است به نام «تغییر خط». این مسأله همچنان که از نظر زبان و ادب فارسی قابل بررسی است، از نظر اصول اسلامی نیز قابل بررسی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۲۱

است. این مسأله را از نظر اسلامی به دو شکل می‌توان طرح کرد: یکی به این شکل که آیا اسلام الفبای مخصوصی دارد و میان الفباها فرق می‌گذارد؟ آیا اسلام الفبای امروز ما را که به نام الفبای عربی معروف است از آن خود می‌داند و الفباهای دیگر را مانند الفبای لاتین بیگانه می‌شمارد؟ البته نه. از نظر اسلام که یک دین جهانی است همه الفباهای عالمی السویه است. شکل دیگر این مسأله این است که تغییر خط و الفبا چه تأثیری در جذب شدن و هضم شدن ملت مسلمان در بیگانگان دارد؟ چه تأثیری در قطع روابط این ملت با فرهنگ خودش دارد که به هر حال معارف اسلامی و علمی خود را در طول چهارده قرن با این الفبا نوشته است؟ و آیا نقشه تغییر خط به دست چه کسانی طرح شده و چه کسانی مجری آن می‌باشند؟ اینهاست که باید بررسی شود.

طفیلی‌گری حرام است نه کلاه‌لگنی

امثال من گاهی با سؤالاتی مواجه می‌شویم که با لحن تحقیر و مسخره آمیزی می‌پرسند: آقا سواره (ایستاده) غذا خوردن شرعاً چه صورتی دارد؟! با قاشق و چنگال خوردن چطور؟! آیا کلاه‌لگنی به سر گذاشتن حرام است؟! آیا استعمال لغت بیگانه حرام

است؟! ...

در جواب اینها می‌گوییم: اسلام دستور خاصی در این موارد نیاورده است. اسلام نه گفته با دست غذا بخور و نه گفته با قاشق بخور؛ گفته به هر حال نظافت را رعایت کن. از نظر کفش و کلاه و لباس نیز اسلام مد مخصوصی نیاورده است. از نظر اسلام زبان انگلیسی و ژاپنی و فارسی یکی است. اما ...

اما اسلام یک چیز دیگر گفته است؛ گفته شخصیت باختن حرام است، مرعوب دیگران شدن حرام است، تقلید کورکورانه کردن حرام است، هضم شدن و محو شدن در دیگران حرام است، طفیلی‌گری حرام است، افسون شدن در مقابل بیگانه (مانند خرگوشی که در مقابل مار افسون می‌شود) حرام است، الاغ مرده بیگانه را قاطر پنداشتن حرام است، انحرافات و بدبختیهای آنها را به نام «پدیده قرن» جذب کردن حرام است، اعتقاد به اینکه ایرانی باید جسماً و روحاً و ظاهراً و باطناً فرنگی بشود حرام است، چهار صباح به پاریس رفتن و مخرج «را» را به مخرج «غین» تبدیل کردن و به جای «رفتم» «غفتم» گفتن حرام است. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۲۲

مسئله مهم و مهم

۳. یکی دیگر از جهاتی که به اسلام امکان انطباق با مقتضیات زمان می‌دهد، جنبه عقلانی دستورهای این دین است. اسلام به پیروان خود اعلام کرده است که همه دستورهای او ناشی از یک سلسله مصالح عالیه است، و از طرف دیگر در خود اسلام درجه اهمیت مصلحتها بیان شده است. این جهت، کار کارشناسان واقعی اسلام را در زمینه‌هایی که مصالح گوناگونی در خلاف جهت یکدیگر پدید می‌آیند آسان می‌کند.

اسلام اجازه داده است که در این گونه موارد کارشناسان اسلامی درجه اهمیت مصلحتها را بسنجند و با توجه به راهنمایی‌هایی که خود اسلام کرده است مصلحتهای مهمتر را انتخاب کنند. فقها این قاعده را به نام «اهم و مهم» می‌نامند. در اینجا نیز مثالهای زیادی دارم اما از ذکر آنها صرف نظر می‌کنم.

قوانینی که حق «وتو» دارند

۴. یکی دیگر از جهاتی که به این دین خاصیت تحرک و انطباق بخشیده و آن را زنده و جاوید نگه می‌دارد این است که یک سلسله قواعد و قوانین در خود این دین وضع شده که کار آنها کنترل و تعدیل قوانین دیگر است. فقها این قواعد را قواعد «حاکمه» می‌نامند، مانند قاعده «لا حرج» و قاعده «لا ضرر» که بر سراسر فقه حکومت می‌کنند. کار این سلسله قواعد کنترل و تعدیل قوانین دیگر است. در حقیقت، اسلام برای این قاعده‌ها نسبت به سایر قوانین و مقررات حق «وتو» قائل شده است. اینها نیز داستان درازی دارد که نمی‌توانم وارد آن بشوم.

اختیارات حاکم

علاوه بر آنچه گفته شد یک سلسله «پیچ و لولا» های دیگر نیز در ساختمان دین مقدس اسلام به کار رفته است که به این دین خاصیت ابدیت و خاتمیت بخشیده است. مرحوم آیه الله نائینی و حضرت علامه طباطبایی در این جهت بیشتر بر روی اختیاراتی که اسلام به حکومت صالحه اسلامی تفویض کرده است تکیه کرده‌اند.

اقبال پاکستانی می گوید: «اجتهاد قوه محرکه اسلام است». این سخن سخن
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۲۳

درستی است اما عمده خاصیت «اجتهادپذیری» اسلام است. اگر چیز دیگری به جای اسلام بگذاریم می بینیم کار اجتهاد چقدر دشوار است بلکه راه آن بسته است. عمده این است که در ساختمان این دین عجیب آسمانی چه رمزهایی به کار رفته است که این گونه به آن خاصیت هماهنگی با پیشرفت تمدن داده است.

بوعلی در شفا نیز ضرورت «اجتهاد» را روی همین اصل بیان می کند و می گوید:

چون اوضاع زمان متغیر است و پیوسته مسائل جدیدی پیش می آید، از طرف دیگر اصول کلی اسلامی ثابت و لایتغیر است، ضرورت دارد در همه عصرها و زمانها افرادی باشند که با معرفت و خبرویت کامل در مسائل اسلامی و با توجه به مسائل نوری که در هر عصر پدید می آیند پاسخگویی احتیاجات مسلمین بوده باشند.

در متمم قانون اساسی ایران نیز چنین پیش بینی شده است که در هر عصری هیأتی از مجتهدین که کمتر از پنج نفر نباشند و «مطلع از مقتضیات زمان» هم باشند، بر قوانین مصوبه نظارت نمایند. منظور نویسندگان این ماده این بوده است که همواره افرادی که نه «جامد» باشند و نه «جاهل»، نه مخالف با پیشرفتهای زمان باشند و نه تابع و مقامد دیگران، بر قوانین مملکتی نظارت نمایند.

نکته ای که لازم است تذکر دهم این است که «اجتهاد» به مفهوم واقعی کلمه، یعنی تخصص و کارشناسی فنی در مسائل اسلامی، چیزی نیست که هر «از مکتب گریخته ای» به بهانه اینکه چند صباحی در یکی از حوزه های علمیه بسر برده است بتواند ادعا کند.

قطعاً برای تخصص در مسائل اسلامی و صلاحیت اظهار نظر، یک عمر اگر کم نباشد زیاد نیست، آن هم به شرط اینکه شخص از ذوق و استعداد نیرومندی برخوردار و توفیقات الهی شامل حالش بوده باشد.

گذشته از تخصص و اجتهاد، افرادی می توانند مرجع رأی و نظر شناخته شوند که از حد اکثر تقوا و خداشناسی و خداترسی بهره مند بوده باشند. تاریخ اسلام افرادی را نشان می دهد که با همه صلاحیت علمی و اخلاقی هنگامی که می خواسته اند اظهار نظری بکنند مانند بید بر خود می لرزیده اند.

بار دیگر از خوانندگان محترم معذرت می خواهم که دامنه سخن در این بحث به این مطالب کشید.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۲۵

بخش پنجم: مقام انسانی زن از نظر قرآن

اشاره

- * اسلام اصل مساوات انسانها را در باره زن و مرد نیز رعایت کرده است.
- * اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست، با تشابه حقوق آنها مخالف است.
- * اسلام نظریات تحقیرآمیزی که نسبت به زن وجود داشته منسوخ کرده است.

* قرآن در داستانهای خود توازن را حفظ کرده، قهرمانان داستانها را منحصر به مردان نکرده است.

* زن اگر بخواهد از حقوقی مساوی با مرد بهره‌مند شود باید مشابهت حقوقی با مرد را از میان بردارد.

* علمای اسلام با تبیین اصل «عدل» پایه فلسفه حقوق را بنا نهادند.

* شرقی انسانیت را در گذشت و نیکی می‌بیند و غربی در به دست آوردن حقوق.

* اعلامیه حقوق بشر فلسفه است نه قانون، باید به تصدیق فیلسوفان برسد نه به تصویب نمایندگان.

* احترام به انسان که اساس اعلامیه حقوق بشر است، از دیر زمان مورد تأیید شرق و اسلام است.

* دنیای غرب از طرفی تا آخرین حد ممکن مقام انسانی را پایین می‌آورد و از طرف دیگر به نام حقوق بشر اعلامیه بالا بلند صادر می‌کند.

* بیچارگیهای بشر امروز از آن است که «خود» را از یاد برده است.

* احترام انسان با فلسفه شرق سازگار است نه با فلسفه غرب.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۲۷

مقام انسانی زن از نظر قرآن

اشاره

اسلام زن را چگونه موجودی می‌داند؟ آیا از نظر شرافت و حیثیت انسانی او را برابر با مرد می‌داند و یا او را جنس پست‌تر می‌شمارد؟ این پرسشی است که اکنون می‌خواهیم به پاسخ آن پردازیم.

فلسفه خاص اسلام در باره حقوق خانوادگی

اسلام در مورد حقوق خانوادگی زن و مرد فلسفه خاصی دارد که با آنچه در چهارده قرن پیش می‌گذشته و با آنچه در جهان امروز می‌گذرد مغایرت دارد. اسلام برای زن و مرد در همه موارد یک نوع حقوق و یک نوع وظیفه و یک نوع مجازات قائل نشده است؛ پاره‌ای از حقوق و تکالیف و مجازاتها را برای مرد مناسبتر دانسته و پاره‌ای از آنها را برای زن، و در نتیجه در مواردی برای زن و مرد وضع مشابه و در موارد دیگر وضع نامشابه‌ی در نظر گرفته است.

چرا؟ روی چه حسابی؟ آیا بدان جهت است که اسلام نیز مانند بسیاری از مکتبهای دیگر نظریات تحقیرآمیزی نسبت به زن داشته و زن را جنس پست‌تر می‌شمرده است و یا علت و فلسفه دیگری دارد؟

مکرر در نطقها و سخنرانیها و نوشته‌های پیروان سیستمهای غربی شنیده و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۲۸

خواننده‌اید که مقررات اسلامی را در مورد مهر و نفقه و طلاق و تعدد زوجات و امثال اینها به عنوان تحقیر و توهینی نسبت به جنس زن یاد کرده‌اند؛ چنین وانمود می‌کنند که این امور هیچ دلیلی ندارد جز اینکه فقط جانب مرد رعایت شده است.

می‌گویند تمام مقررات و قوانین جهان قبل از قرن بیستم بر این پایه است که مرد جنساً شریفتر از زن است و زن برای استفاده و استمتاع مرد آفریده شده است، حقوق اسلامی نیز بر محور مصالح و منافع مرد دور می‌زند.

می‌گویند اسلام دین مردان است و زن را انسان تمام عیار نشناخته و برای او حقوقی که برای یک انسان لازم است وضع نکرده است. اگر اسلام زن را انسان تمام عیار می‌دانست تعدد زوجات را تجویز نمی‌کرد، حق طلاق را به مرد نمی‌داد، شهادت دو زن را با یک مرد برابر نمی‌کرد، ریاست خانواده را به شوهر نمی‌داد، ارث زن را مساوی با نصف ارث مرد نمی‌کرد، برای زن قیمت به نام مهر قائل نمی‌شد، به زن استقلال اقتصادی و اجتماعی می‌داد و او را جیره‌خوار و واجب‌النفقه مرد قرار نمی‌داد. اینها می‌رساند که اسلام نسبت به زن نظریات تحقیرآمیزی داشته است و او را وسیله و مقدمه برای مرد می‌دانسته است. می‌گویند اسلام با اینکه دین مساوات است و اصل مساوات را در جاهای دیگر رعایت کرده است، در مورد زن و مرد رعایت نکرده است.

می‌گویند اسلام برای مردان امتیاز حقوقی و ترجیح حقوقی قائل شده است و اگر امتیاز و ترجیح حقوقی برای مردان قائل نبود مقررات بالا را وضع نمی‌کرد.

اگر بخواهیم به استدلال این آقایان شکل منطقی ارسطویی بدهیم به این صورت در می‌آید: اگر اسلام زن را انسان تمام عیار می‌دانست حقوق مشابه و مساوی با مرد برای او وضع می‌کرد، لکن حقوق مشابه و مساوی برای او قائل نیست، پس زن را یک انسان واقعی نمی‌شمارد.

تساوی یا تشابه؟

اصلی که در این استدلال به کار رفته این است که لازمه اشتراک زن و مرد در حیثیت و شرافت انسانی، یکسانی و تشابه آنها در حقوق است. مطلبی هم که از نظر فلسفی باید انگشت روی آن گذاشت این است که لازمه اشتراک زن و مرد در حیثیت انسانی چیست؟ آیا لازمه‌اش این است که حقوقی مساوی یکدیگر داشته باشند

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۲۹

به طوری که ترجیح و امتیاز حقوقی در کار نباشد؟ یا لازمه‌اش این است که حقوق زن و مرد علاوه بر تساوی و برابری، تشابه و یکنواخت هم بوده باشند و هیچ گونه تقسیم کار و تقسیم وظیفه‌ای در کار نباشد؟ شک نیست که لازمه اشتراک زن و مرد در حیثیت انسانی و برابری آنها از لحاظ انسانیت، برابری آنها در حقوق انسانی است اما تشابه آنها در حقوق چطور؟

اگر بنا بشود تقلید و تبعیت کورکورانه از فلسفه غرب را کنار بگذاریم و در افکار و آراء فلسفی که از ناحیه آنها می‌رسد به خود اجازه فکر و اندیشه بدهیم، اول باید ببینیم آیا لازمه تساوی حقوق تشابه حقوق هم هست یا نه؟ تساوی غیر از تشابه است؛ تساوی برابری است و تشابه یکنواختی. ممکن است پدری ثروت خود را به طور متساوی میان فرزندان خود تقسیم کند اما به طور متشابه تقسیم نکند. مثلاً ممکن است این پدر چند قلم ثروت داشته باشد: هم تجارتخانه داشته باشد و هم ملک مزروعی و هم مستغلات اجاری، ولی نظر به اینکه قبلاً فرزندان خود را استعدادیابی کرده است، در یکی ذوق و سلیقه تجارت دیده است و در دیگری علاقه به کشاورزی و در سومی مستغل‌داری، هنگامی که می‌خواهد ثروت خود را در حیات خود میان فرزندان تقسیم کند، با در نظر گرفتن اینکه آنچه به همه فرزندان می‌دهد از لحاظ ارزش مساوی با یکدیگر باشد و ترجیح و امتیازی از این جهت در کار نباشد، به هر کدام از فرزندان خود همان سرمایه را می‌دهد که قبلاً در آزمایش استعدادیابی آن را مناسب یافته است.

کمیت غیر از کیفیت است، برابری غیر از یکنواختی است. آنچه مسلم است این است که اسلام حقوق یک‌جور و یکنواختی برای زن و مرد قائل نشده است، ولی اسلام هرگز امتیاز و ترجیح حقوقی برای مردان نسبت به زنان قائل نیست. اسلام اصل

مساوات انسانها را در باره زن و مرد نیز رعایت کرده است. اسلام با تساوی حقوق زن و مرد مخالف نیست، با تشابه حقوق آنها مخالف است.

کلمه «تساوی» و «مساوات» چون مفهوم برابری و عدم امتیاز در آنها گنجانیده شده است جنبه «تقدس» پیدا کرده‌اند، جاذبه دارند، احترام شنونده را جلب می‌کنند، خصوصاً اگر با کلمه «حقوق» توأم گردند.

تساوی حقوق! چه ترکیب قشنگ و مقدسی! چه کسی است که وجدانی و فطرت پاکی داشته باشد و در مقابل این دو کلمه خاضع نشود؟!

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۳۰

اما نمی‌دانم چرا کار ما- که روزی پرچمدار علم و فلسفه و منطق در جهان بوده‌ایم- باید به آنجا بکشد که دیگران بخواهند نظریات خود را در باب «تشابه حقوق زن و مرد» با نام مقدس «تساوی حقوق» به ما تحمیل کنند؟! این درست مثل این است که یک نفر لبوفروش بخواهد لبو بفروشد اما به نام گلابی تبلیغ کند.

آنچه مسلم است این است که اسلام در همه جا برای زن و مرد حقوق مشابهی وضع نکرده است، همچنانکه در همه موارد برای آنها تکالیف و مجازاتهای مشابهی نیز وضع نکرده است. اما آیا مجموع حقوقی که برای زن قرار داده ارزش کمتری دارد از آنچه برای مردان قرار داده؟ البته خیر، چنانکه ثابت خواهیم کرد.

در اینجا سؤال دومی پیدا می‌شود و آن اینکه علت اینکه اسلام حقوق زن و مرد را در بعضی موارد، نامشابه قرار داده چیست؟ چرا آنها را مشابه یکدیگر قرار نداده است؟ آیا اگر حقوق زن و مرد، هم مساوی باشد و هم مشابه بهتر است یا اینکه فقط مساوی باشد و مشابه نباشد. برای بررسی کامل این مطلب لازم است که در سه قسمت بحث کنیم:

۱. نظر اسلام در باره مقام انسانی زن از نظر خلقت و آفرینش.

۲. تفاوتی که در خلقت زن و مرد هست برای چه هدفهایی است؟ آیا این تفاوتها سبب می‌شود که زن و مرد از لحاظ حقوق طبیعی و فطری وضع نامشابهی داشته باشند یا نه؟.

۳. تفاوتی که در مقررات اسلامی میان زن و مرد هست که آنها را در بعضی قسمتها در وضع نامشابهی قرار می‌دهد بر اساس چه فلسفه‌ای است؟ آیا آن فلسفه‌ها هنوز هم به استحکام خود باقی است یا نه؟

مقام زن در جهان‌بینی اسلامی

اما قسمت اول. قرآن تنها مجموعه قوانین نیست. محتویات قرآن صرفاً یک سلسله مقررات و قوانین خشک بدون تفسیر نیست. در قرآن، هم قانون است و هم تاریخ و هم موعظه و هم تفسیر خلقت و هم هزاران مطلب دیگر. قرآن همان طوری که در مواردی به شکل بیان قانون دستور العمل معین می‌کند در جای دیگر وجود و هستی را تفسیر می‌کند، راز خلقت زمین و آسمان و گیاه و حیوان و انسان و راز موتها و حیاتها، عزتها و ذلتها، ترقیها و انحطاطها، ثروتها و فقرها را بیان می‌کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۳۱

قرآن کتاب فلسفه نیست، اما نظر خود را در باره جهان و انسان و اجتماع- که سه موضوع اساسی فلسفه است- به طور قاطع بیان کرده است. قرآن به پیروان خود تنها قانون تعلیم نمی‌دهد و صرفاً به موعظه و پند و اندرز نمی‌پردازد بلکه با تفسیر خلقت به پیروان خود طرز تفکر و جهان‌بینی مخصوص می‌دهد. زیربنای مقررات اسلامی در باره امور اجتماعی از قبیل مالکیت، حکومت، حقوق خانوادگی و غیره همانا تفسیری است که از خلقت و اشیاء می‌کند.

از جمله مسائلی که در قرآن کریم تفسیر شده موضوع خلقت زن و مرد است. قرآن در این زمینه سکوت نکرده و به یاوه‌گوییان مجال نداده است که از پیش خود برای مقررات مربوط به زن و مرد فلسفه بتراشند و مبنای این مقررات را نظر تحقیرآمیز اسلام نسبت به زن معرفی کنند. اسلام، پیشاپیش نظر خود را در باره زن بیان کرده است.

اگر بخواهیم بینیم نظر قرآن در باره خلقت زن و مرد چیست، لازم است به مسأله سرشت زن و مرد - که در سایر کتب مذهبی نیز مطرح است - توجه کنیم. قرآن نیز در این موضوع سکوت نکرده است. باید بینیم قرآن زن و مرد را یک سرشتی می‌داند یا دوسرشتی؛ یعنی آیا زن و مرد دارای یک طینت و سرشت می‌باشند و یا دارای دو طینت و سرشت؟ قرآن با کمال صراحت در آیات متعددی می‌فرماید که زنان را از جنس مردان و از سرشتی نظیر سرشت مردان آفریده‌ایم. قرآن در باره آدم اول می‌گوید: «همه شما را از یک پدر آفریدیم و جفت آن پدر را از جنس خود او قرار دادیم» (سوره نساء آیه ۱). در باره همه آدمیان می‌گوید: «خداوند از جنس خود شما برای شما همسر آفرید» (سوره نساء و سوره نحل و سوره روم).

در قرآن از آنچه در بعضی از کتب مذهبی هست که زن از مایه‌ای پست‌تر از مایه مرد آفریده شده و یا اینکه به زن جنبه طفیلی و چپی داده‌اند و گفته‌اند که همسر آدم اول از عضوی از اعضای طرف چپ او آفریده شده، اثر و خبری نیست. علی‌هذا در اسلام نظریه تحقیرآمیزی نسبت به زن از لحاظ سرشت و طینت وجود ندارد.

یکی دیگر از نظریات تحقیرآمیزی که در گذشته وجود داشته است و در ادبیات جهان آثار نامطلوبی بجا گذاشته است این است که زن عنصر گناه است، از وجود زن شر و وسوسه برمی‌خیزد، زن شیطان کوچک است. می‌گویند در هر گناه و جنایتی که مردان مرتکب شده‌اند زنی در آن دخالت داشته است. می‌گویند مرد در ذات خود از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۳۲

گناه مبرا است و این زن است که مرد را به گناه می‌کشاند. می‌گویند شیطان مستقیماً در وجود مرد راه نمی‌یابد و فقط از طریق زن است که مردان را می‌فریبد؛ شیطان زن را وسوسه می‌کند و زن مرد را. می‌گویند آدم اول که فریب شیطان را خورد و از بهشت سعادت بیرون رانده شد، از طریق زن بود؛ شیطان حوا را فریفت و حوا آدم را.

قرآن داستان بهشت آدم را مطرح کرده و لی هرگز نگفته که شیطان یا مار حوا را فریفت و حوا آدم را. قرآن نه حوا را به عنوان مسئول اصلی معرفی می‌کند و نه او را از حساب خارج می‌کند. قرآن می‌گوید: به آدم گفتیم خودت و همسرت در بهشت سکنی گزینید و از میوه‌های آن بخورید. قرآن آنجا که پای وسوسه شیطان را به میان می‌کشد ضمیرها را به شکل «تثنيه» می‌آورد، می‌گوید «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ» (۱) شیطان آن دو را وسوسه کرد «فَدَلَاهُمَا بِغُرُورٍ» (۲) شیطان آن دو را به فریب راهنمایی کرد «وَقَالَتْ لَأَمَّا إِنَّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ» (۳) یعنی شیطان در برابر هر دو سوگند یاد کرد که جز خیر آنها را نمی‌خواهد.

به این ترتیب قرآن با یک فکر رایج آن عصر و زمان که هنوز هم در گوشه و کنار جهان بقایایی دارد، سخت به مبارزه پرداخت و جنس زن را از این اتهام که عنصر وسوسه و گناه و شیطان کوچک است مبرا کرد.

یکی دیگر از نظریات تحقیرآمیزی که نسبت به زن وجود داشته است در ناحیه استعدادهای روحانی و معنوی زن است؛ می‌گفتند زن به بهشت نمی‌رود، زن مقامات معنوی و الهی را نمی‌تواند طی کند، زن نمی‌تواند به مقام قرب الهی آن‌طور که مردان می‌رسند برسد. قرآن در آیات فراوانی تصریح کرده است که پاداش اخروی و قرب الهی به جنسیت مربوط نیست، به ایمان و عمل مربوط است، خواه از طرف زن باشد و یا از طرف مرد. قرآن در کنار هر مرد بزرگ و قدیسی از یک زن بزرگ و قدیسه یاد می‌کند. از همسران آدم و ابراهیم و از مادران موسی و عیسی در نهایت تجلیل یاد کرده است. اگر همسران نوح و

لوط را به عنوان زنانی ناشایسته برای شوهرانشان ذکر می‌کند، از زن فرعون نیز به عنوان زن بزرگی که گرفتار مرد پلیدی بوده است غفلت نکرده است. گویی قرآن خواسته است در داستانهای خود توازن را حفظ کند و

(۱). اعراف / ۲۰.

(۲). اعراف / ۲۲.

(۳). اعراف / ۲۱.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۳۳

قهرمانان داستانها را منحصر به مردان ننماید.

قرآن در باره مادر موسی می‌گوید: ما به مادر موسی وحی فرستادیم که کودک را شیر بده و هنگامی که بر جان او بیمناک شدی او را به دریا بیفکن و نگران نباش که ما او را به سوی تو بازپس خواهیم گردانید.

قرآن در باره مریم، مادر عیسی، می‌گوید: کار او به آنجا کشیده شده بود که در محراب عبادت همواره ملائکه با او سخن می‌گفتند و گفت و شنود می‌کردند، از غیب برای او روزی می‌رسید، کارش از لحاظ مقامات معنوی آن قدر بالا گرفته بود که پیغمبر زمانش را در حیرت فرو برده، او را پشت سر گذاشته بود، زکریا در مقابل مریم مات و مبهوت مانده بود.

در تاریخ خود اسلام زنان قدیسه و عالیقدر فراوانند. کمتر مردی است به پایه خدیجه برسد، و هیچ مردی جز پیغمبر و علی به پایه حضرت زهرا نمی‌رسد. حضرت زهرا بر فرزندان خود که امامند و بر پیغمبران غیر از خاتم الانبیاء برتری دارد. اسلام در سیر من الخلق الی الحق یعنی در حرکت و مسافرت به سوی خدا هیچ تفاوتی میان زن و مرد قائل نیست. تفاوتی که اسلام قائل است در سیر من الخلق الی الخلق است، در بازگشت از حق به سوی مردم و تحمل مسئولیت پیغامبری است که مرد را برای این کار مناسبتر دانسته است.

یکی دیگر از نظریات تحقیرآمیزی که نسبت به زن وجود داشته است، مربوط است به ریاضت جنسی و تقدس تجرد و عزوبت. چنانکه می‌دانیم در برخی آیینها رابطه جنسی ذاتاً پلید است. به عقیده پیروان آن آیینها تنها کسانی به مقامات معنوی نایل می‌گردند که همه عمر مجرد زیست کرده باشند. یکی از پیشوایان معروف مذهبی جهان می‌گوید: «با تیشه بکارت درخت ازدواج را از بن برکنید». همان پیشوایان ازدواج را فقط از جنبه دفع افسد به فاسد اجازه می‌دهند؛ یعنی مدعی هستند که چون غالب افراد قادر نیستند با تجرد صبر کنند و اختیار از کفشان روده می‌شود و گرفتار فحشا می‌شوند و با زنان متعددی تماس پیدا می‌کنند، پس بهتر است ازدواج کنند تا با بیش از یک زن در تماس نباشند. ریشه افکار ریاضت طلبی و طرفداری از تجرد و عزوبت، بدبینی به جنس زن است؛ محبت زن را جزء مفسد بزرگ اخلاقی به حساب می‌آورند.

اسلام با این خرافه سخت نبرد کرد؛ ازدواج را مقدس و تجرد را پلید شمرد. اسلام

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۳۴

دوست داشتن زن را جزء اخلاق انبیا معرفی کرد و گفت: «

مِنْ اخْلَاقِ الْأَنْبِيَاءِ حُبُّ النِّسَاءِ

». پیغمبر اکرم می‌فرمود: من به سه چیز علاقه دارم: بوی خوش، زن، نماز.

برتراند راسل می‌گوید: در همه آیینها نوعی بدبینی به علاقه جنسی یافت می‌شود مگر در اسلام؛ اسلام از نظر مصالح اجتماعی حدود و مقرراتی برای این علاقه وضع کرده اما هرگز آن را پلید نشمرده است.

یکی دیگر از نظریات تحقیر آمیزی که در باره زن وجود داشته این است که می گفته اند زن مقدمه وجود مرد است و برای مرد آفریده شده است.

اسلام هرگز چنین سخنی ندارد. اسلام اصل علت غایی را در کمال صراحت بیان می کند. اسلام با صراحت کامل می گوید زمین و آسمان، ابر و باد، گیاه و حیوان، همه برای انسان آفریده شده اند اما هرگز نمی گوید زن برای مرد آفریده شده است. اسلام می گوید هر یک از زن و مرد برای یکدیگر آفریده شده اند: «هُنَّ لِيَاسٍ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِيَاسٍ لَهُنَّ» (۱) «زنان زینت و پوشش شما هستند و شما زینت و پوشش آنها. اگر قرآن زن را مقدمه مرد و آفریده برای مرد می دانست قهراً در قوانین خود این جهت را در نظر می گرفت ولی چون اسلام از نظر تفسیر خلقت چنین نظری ندارد و زن را طفیلی وجود مرد نمی داند، در مقررات خاص خود در باره زن و مرد به این مطلب نظر نداشته است.

یکی دیگر از نظریات تحقیر آمیزی که در گذشته در باره زن وجود داشته این است که زن را از نظر مرد یک شر و بلائی اجتناب ناپذیر می دانسته اند. بسیاری از مردان با همه بهره هایی که از وجود زن می برده اند او را تحقیر و مایه بدبختی و گرفتاری خود می دانسته اند. قرآن کریم مخصوصاً این مطلب را تذکر می دهد که وجود زن برای مرد خیر است، مایه سکونت و آرامش دل اوست.

یکی دیگر از آن نظریات تحقیر آمیز این است که سهم زن را در تولید فرزند بسیار ناچیز می دانسته اند. اعراب جاهلیت و بعضی از ملل دیگر مادر را فقط به منزله طرفی می دانسته اند که نطفه مرد را- که بذر اصلی فرزند است- در داخل خود نگه می دارد و رشد می دهد. در قرآن ضمن آیاتی که می گوید شما را از مرد و زنی آفریدیم و برخی آیات دیگر که در تفاسیر توضیح داده شده است، به این طرز تفکر خاتمه داده شده است.

(۱). بقره/ ۱۸۷.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۳۵

از آنچه گفته شد معلوم شد اسلام از نظر فکر فلسفی و از نظر تفسیر خلقت، نظر تحقیر آمیزی نسبت به زن نداشته است بلکه آن نظریات را مردود شناخته است. اکنون نوبت این است که بدانیم فلسفه عدم تشابه حقوقی زن و مرد چیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۳۷

تشابه نه و تساوی آری

اشاره

گفتیم اسلام در روابط و حقوق خانوادگی زن و مرد فلسفه خاصی دارد که با آنچه در چهارده قرن پیش می گذشته مغایرت دارد و با آنچه در جهان امروز می گذرد نیز مطابقت ندارد.

گفتیم از نظر اسلام این مسأله هرگز مطرح نیست که آیا زن و مرد دو انسان متساوی در انسانیت هستند یا نه؟ و آیا حقوق خانوادگی آنها باید ارزش مساوی با یکدیگر داشته باشند یا نه؟ از نظر اسلام زن و مرد هر دو انسانند و از حقوق انسانی متساوی بهره مندند.

آنچه از نظر اسلام مطرح است این است که زن و مرد به دلیل اینکه یکی زن است و دیگری مرد، در جهات زیادی مشابه یکدیگر نیستند، جهان برای آنها یک جور نیست، خلقت و طبیعت آنها را یکنواخت نخواست است، و همین جهت ایجاب می کند که از لحاظ بسیاری از حقوق و تکالیف و مجازاتها وضع مشابهی نداشته باشند. در دنیای غرب، اکنون سعی می شود میان زن و مرد از لحاظ قوانین و مقررات و حقوق و وظایف وضع واحد و مشابهی به وجود آورند و تفاوت های غریزی و طبیعی زن و مرد را نادیده بگیرند. تفاوتی که میان نظر اسلام و سیستم های غربی وجود دارد در اینجا است. علی هذا آنچه اکنون در کشور ما میان طرفداران حقوق اسلامی از یک طرف و طرفداران

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۳۸

پیروی از سیستم های غربی از طرف دیگر مطرح است مسأله وحدت و تشابه حقوق زن و مرد است نه تساوی حقوق آنها. کلمه «تساوی حقوق» یک مارک تقلبی است که مقلدان غرب بر روی این ره آورد غربی چسبانیده اند.

ابن بنده همیشه در نوشته ها و کنفرانسها و سخنرانی های خود از اینکه این مارک تقلبی را استعمال کنم و این فرضیه را - که جز ادعای تشابه و تماثل حقوق زن و مرد نیست - به نام تساوی حقوق یاد کنم اجتناب داشته ام.

من نمی گویم در هیچ جای دنیا ادعای تساوی حقوق زن و مرد معنی نداشته و ندارد و همه قوانین گذشته و حاضر جهان حقوق زن و مرد را بر مبنای ارزش مساوی وضع کرده اند و فقط مشابهت را از میان برده اند.

خیر، چنین ادعایی ندارم. اروپای قبل از قرن بیستم بهترین شاهد است. در اروپای قبل از قرن بیستم زن قانوناً و عملاً فاقد حقوق انسانی بود؛ نه حقوقی مساوی با مرد داشت و نه مشابه با او. در نهضت عجولانه ای که در کمتر از یک قرن اخیر به نام زن و برای زن در اروپا صورت گرفت، زن کم و بیش حقوقی مشابه با مرد پیدا کرد، اما با توجه به وضع طبیعی و احتیاجات جسمی و روحی زن، هرگز حقوق مساوی با مرد پیدا نکرد زیرا زن اگر بخواهد حقوقی مساوی حقوق مرد و سعادت مساوی سعادت مرد پیدا کند راه منحصرش این است که مشابهت حقوقی را از میان بردارد، برای مرد حقوقی متناسب با مرد و برای خودش حقوقی متناسب با خودش قائل شود. تنها از این راه است که وحدت و صمیمیت واقعی میان مرد و زن برقرار می شود و زن از سعادت مساوی با مرد بلکه بالاتر از آن برخوردار خواهد شد و مردان از روی خلوص و بدون شائبه اغفال و فریبکاری برای زنان حقوق مساوی و احیاناً بیشتر از خود قائل خواهند شد.

و همچنین من هرگز ادعا نمی کنم حقوقی که عملاً در اجتماع به ظاهر اسلامی ما نصیب زن می شد ارزش مساوی با حقوق مردان داشته است. بارها گفته ام که لازم و ضروری است به وضع زن امروز رسیدگی کامل بشود و حقوق فراوانی که اسلام به زن اعطا کرده و در طول تاریخ عملاً متروک شده به او بازپس داده شود، نه اینکه با تقلید و تبعیت کورکورانه از روش مردم غرب - که هزاران بدبختی برای خود آنها به وجود آورده - نام قشنگی روی یک فرضیه غلط بگذاریم و بدبختی های نوع غربی را بر بدبختی های نوع شرقی زن بیفزاییم. ادعای ما این است که عدم تشابه حقوق زن و مرد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۳۹

در حدودی که طبیعت زن و مرد را در وضع نامشابهی قرار داده است، هم با عدالت و حقوق فطری بهتر تطبیق می کند و هم سعادت خانوادگی را بهتر تأمین می نماید و هم اجتماع را بهتر به جلو می برد.

کاملاً توجه داشته باشید ما مدعی هستیم که لازمه عدالت و حقوق فطری و انسانی زن و مرد عدم تشابه آنها در پاره ای از حقوق است. پس بحث ما صددرصد جنبه فلسفی دارد، به فلسفه حقوق مربوط است، به اصلی مربوط است به نام اصل «عدل» که یکی از ارکان کلام و فقه اسلامی است. اصل عدل همان اصلی است که قانون تطابق عقل و شرع را در اسلام به وجود

آورده است؛ یعنی از نظر فقه اسلامی - و لا اقل فقه شیعه - اگر ثابت شود که عدل ایجاب می‌کند فلان قانون باید چنین باشد نه چنان و اگر چنان باشد ظلم است و خلاف عدالت است، ناچار باید بگوییم حکم شرع هم همین است. زیرا شرع اسلام طبق اصلی که خود تعلیم داده هرگز از محور عدالت و حقوق فطری و طبیعی خارج نمی‌شود.

علمای اسلام با تبیین و توضیح اصل «عدل» پایه فلسفه حقوق را بنا نهادند، گواينکه در اثر پیشامدهای ناگوار تاریخی نتوانستند راهی را که باز کرده بودند ادامه دهند. توجه به حقوق بشر و به اصل عدالت به عنوان اموری ذاتی و تکوینی و خارج از قوانین قراردادی، اولین بار به وسیله مسلمانان عنوان شد؛ پایه حقوق طبیعی و عقلی را آنها بنا نهادند.

اما مقدر چنین بود که آنها کار خود را ادامه ندهند و پس از تقریباً هشت قرن دانشمندان و فیلسوفان اروپایی آن را دنبال کنند و این افتخار را به خود اختصاص دهند؛ از یک سو فلسفه‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی به وجود آوردند و از سوی دیگر افراد و اجتماعات و ملت‌ها را به ارزش حیات و زندگی و حقوق انسانی آنها آشنا سازند، نهضت‌ها و حرکت‌ها و انقلاب‌ها به وجود آوردند و چهره جهان را عوض کنند.

به نظر من گذشته از علل تاریخی یک علت روانی و منطقه‌ای نیز دخالت داشت در اینکه مشرق اسلامی مسأله حقوق عقلی را که خود پایه نهاده بود دنبال نکند. یکی از تفاوت‌های روحیه شرقی و غربی در این است که شرق تمایل به اخلاق دارد و غرب به حقوق، شرق شیفته اخلاق است و غرب شیفته حقوق؛ شرقی به حکم طبیعت شرقی خودش انسانیت خود را در این می‌شناسد که عاطفه بورزد، گذشت کند، هموعان خود را دوست بدارد، جوانمردی به خرج دهد اما غربی انسانیت خود را در این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۴۰

می‌بیند که حقوق خود را بشناسد و از آن دفاع کند و نگذارد دیگری به حریم حقوق او پا بگذارد.

بشریت، هم به اخلاق نیاز دارد و هم به حقوق. انسانیت، هم به حقوق وابسته است و هم به اخلاق؛ هیچ کدام از حقوق و اخلاق به تنهایی معیار انسانیت نیست.

دین مقدس اسلام این امتیاز بزرگ را دارا بوده و هست که حقوق و اخلاق را توأمأ مورد عنایت قرار داده است. در اسلام همچنانکه گذشت و صمیمیت و نیکی به عنوان اموری اخلاقی «مقدس» شمرده می‌شوند، آشنایی با حقوق و دفاع از حقوق نیز «مقدس» و انسانی محسوب می‌شود و این داستان مفصلی دارد که اکنون وقت توضیح آن نیست.

اما روحیه خاص شرقی کار خود را کرد. با آنکه در آغاز کار حقوق و اخلاق را با هم از اسلام گرفت، تدریجاً حقوق را رها و توجهش را به اخلاق محصور کرد.

غرض این است: مسأله‌ای که اکنون با آن روبرو هستیم یک مسأله حقوقی است، یک مسأله فلسفی و عقلی است، یک مسأله استدلالی و برهانی است، مربوط است به حقیقت عدالت و طبیعت حقوق. عدالت و حقوق قبل از آن که قانونی در دنیا وضع شود وجود داشته است. با وضع قانون نمی‌توان ماهیت عدالت و حقوق انسانی بشر را عوض کرد.

منتسکیو می‌گوید:

«پیش از آن که انسان قوانینی وضع کند روابط عادلانه‌ای بر اساس قوانین بین موجودات امکان‌پذیر بوده، وجود این روابط موجب وضع قوانین شده است. حال اگر بگوییم جز قوانین واقعی و اولیه که امر و نهی می‌کنند هیچ امر عادلانه یا ظالمانه دیگر وجود ندارد، مثل این است که بگوییم قبل از ترسیم دایره تمام شعاع‌های آن دایره مساوی نیستند.»

هربارت سپنسر می‌گوید:

«عدالت غیر از احساسات با چیزی دیگر آمیخته است که عبارت از حقوق طبیعی افراد بشر است، و برای آنکه عدالت وجود خارجی داشته باشد باید حقوق و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۴۱

امتیازات طبیعی را رعایت و احترام کنند.».

حکمای اروپایی که این عقیده را داشتند و دارند فراوانند. حقوق بشر که اعلانها و اعلامیه‌ها برای آن تنظیم شد و موادی به عنوان حقوق بشر تعیین شد- از همین فرضیه حقوق طبیعی سرچشمه گرفت؛ یعنی فرضیه حقوق طبیعی و فطری بود که به صورت اعلامیه‌های حقوق بشر ظاهر شد.

و باز چنانکه می‌دانیم آنچه منتسکیو، سپنسر و غیر آنها در باره عدالت گفته‌اند عین آن چیزی است که متکلمین اسلام در باره حسن و قبح عقلی و اصل عدل گفته‌اند.

در میان علمای اسلامی افرادی بودند که منکر حقوق ذاتی بوده و عدالت را قراردادی می‌دانسته‌اند، همچنانکه در میان اروپاییان نیز این عقیده وجود داشته است. هوبز انگلیسی منکر عدالت به صورت یک امر واقعی است.

اعلامیه حقوق بشر فلسفه است نه قانون

مضحک این است که می‌گویند متن اعلامیه حقوق بشر را مجلسین تصویب کرده‌اند، و چون تساوی حقوق زن و مرد جزء مواد اعلامیه حقوق بشر است پس به حکم قانون مصوب مجلسین زن و مرد باید دارای حقوقی مساوی یکدیگر باشند.

مگر متن اعلامیه حقوق بشر چیزی است که در صلاحیت مجلسین باشد که آن را تصویب یا رد کنند؟.

محتویات اعلامیه حقوق بشر از نوع امور قراردادی نیست که قوای مقننه کشورها بتوانند آن را تصویب بکنند یا نکنند.

اعلامیه حقوق بشر حقوق ذاتی و غیر قابل سلب و غیر قابل اسقاط انسانها را مورد بحث قرار داده است؛ حقوقی را مطرح کرده است که به ادعای این اعلامیه لازمه حیثیت انسانی انسانهاست و دست توانای خلقت و آفرینش آنها را برای انسانها قرار داده است، یعنی مبدأ و قدرتی که به انسانها عقل و اراده و شرافت انسانی داده است این حقوق را هم طبق ادعای اعلامیه حقوق بشر به انسانها داده است.

انسانها نمی‌توانند محتویات اعلامیه حقوق بشر را برای خود وضع کنند و نه می‌توانند از خود سلب و اسقاط نمایند. از تصویب

مجلسین و قوای مقننه گذشته یعنی چه؟!.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۴۲

اعلامیه حقوق بشر فلسفه است نه قانون؛ باید به تصدیق فیلسوفان برسد نه به تصویب نمایندگان. مجلسین نمی‌توانند با اخذ رأی و قیام و قعود، فلسفه و منطق برای مردم وضع کنند. اگر اینچنین است پس فلسفه نسبت اینشتاین را هم ببرند به مجلس و از تصویب نمایندگان بگذرانند، فرضیه وجود حیات در کرات آسمانی را نیز به تصویب برسانند. قانون طبیعت را که نمی‌شود از طریق تصویب قوانین قراردادی تأیید یا رد کرد.

مثل این است که بگوییم مجلسین تصویب کرده‌اند که اگر گلابی را با سیب پیوند بزنند پیوندش می‌گیرد و اگر با توت پیوند بزنند نمی‌گیرد.

وقتی که چنین اعلامیه‌ای از طرف گروهی که خود از متفکرین و فلاسفه بوده‌اند صادر می‌شود، ملتها باید آن را در اختیار فلاسفه و مجتهدین حقوق خویش قرار دهند. اگر از نظر فلاسفه و متفکرین آن ملت مورد تأیید قرار گرفت، همه افراد ملت

موظفند آنها را به عنوان حقایقی فوق قانون رعایت کنند. قوه مقننه نیز موظف است قانونی بر خلاف آنها تصویب نکند. ملت‌های دیگر تا وقتی که از نظر خودشان ثابت و محقق نشده که چنین حقوقی در طبیعت به همین کیفیت وجود دارد، ملزم نیستند آنها را رعایت کنند و از طرف دیگر این مسائل جزء مسائل تجربی و آزمایشی نیست که احتیاج به وسایل و لابراتوار و غیره دارد و این وسایل برای اروپاییان فراهم است و برای دیگران نیست؛ شکافتن اتم نیست که رموز و وسایلش در اختیار افراد محدودی باشد، فلسفه و منطق است، ابزارش مغز و عقل و قوه استدلال است.

اگر فرضاً ملت‌های دیگر مجبور باشند در فلسفه و منطق مقلد دیگران باشند و در خود شایستگی تفکر فلسفی احساس نکنند، ما ایرانیان نباید اینچنین فکر کنیم. ما در گذشته شایستگی خود را به حد اعلی در بررسی‌های منطقی و فلسفی نشان داده‌ایم. ما چرا در مسائل فلسفی مقلد دیگران باشیم؟

عجبا! دانشمندان اسلامی آنجا که پای اصل عدالت و حقوق ذاتی بشر به میان می‌آید، آن قدر برایش اهمیت قائل می‌شوند که بدون چون و چرا به موجب قاعده تطابق عقل و شرع می‌گویند حکم شرع هم همین است، یعنی احتیاجی به تأیید شرعی نمی‌بینند اما امروز کار ما به آنجا کشیده که می‌خواهیم با تصویب نمایندگان صحت این مسائل را تأیید نماییم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۴۳

فلسفه را با کوپن نمی‌توان اثبات کرد

از این مضحک‌تر این است که آنجا که می‌خواهیم حقوق انسانی زن را بررسی کنیم، به آراء پسران و دختران جوان مراجعه کنیم، کوپن چاپ کنیم و بخوایم با پر کردن کوپن کشف کنیم که حقوق انسانی چیست و آیا حقوق انسانی زن و مرد یک جور است و یا دو جور؟

به هر حال ما مسأله حقوق انسانی زن را به شکل علمی و فلسفی و بر اساس حقوق ذاتی بشری بررسی می‌کنیم. می‌خواهیم ببینیم همان اصولی که اقتضا می‌کند انسانها به طور کلی دارای یک سلسله حقوق طبیعی و خدادادی باشند، آیا ایجاب می‌کند که زن و مرد از لحاظ حقوق دارای وضع مشابهی بوده باشند یا نه؟ لذا از دانشمندان و متفکران و حقوقدانان واقعی کشور که یگانه مرجع صلاحیتدار اظهار نظر در این گونه مسائل می‌باشند درخواست می‌کنیم به دلایل ما با دیده تحقیق و انتقاد بنگرند. موجب کمال امتنان این جانب خواهد بود اگر مستدلاً نظر خود را در تأیید یا رد این گفته‌ها ابراز نمایند.

برای بررسی این مطلب لازم است اولاً بحثی در باره اساس و ریشه حقوق انسانی انجام دهیم و سپس خصوص حقوق زن و مرد را مورد مطالعه قرار دهیم.

بد نیست قبلاً اشاره مختصری به نهضت‌های حقوقی قرون جدید که به نظریه تساوی حقوق زن و مرد منتهی شد بنماییم.

نگاهی به تاریخ حقوق زن در اروپا

«در اروپا از قرن ۱۷ به بعد به نام حقوق بشر زمزمه‌هایی آغاز شد. نویسندگان و متفکران قرن ۱۷ و ۱۸ افکار خود را در باره حقوق طبیعی و فطری و غیر قابل سلب بشر با پشتکار عجیبی در میان مردم پخش کردند. ژان ژاک روسو و ولتر و منتسکیو از این دسته از متفکران و نویسندگان‌اند. اولین نتیجه عملی که از نشر افکار طرفداران حقوق طبیعی بشر حاصل شد این بود که در انگلستان یک کشمکش طولانی میان هیأت حاکمه و ملت به وجود آمد. ملت موفق شد در سال ۱۶۸۸ میلادی پاره‌ای از حقوق اجتماعی و سیاسی خود را طبق یک اعلام نامه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۴۴

حقوق پیشنهاد کنند و مسترد دارند.» (۱)

نتیجه عملی بارز دیگر شیوع این افکار در جنگهای استقلال امریکا علیه انگلستان ظاهر شد. سیزده مستعمره انگلستان در امریکای شمالی در اثر فشار و تحمیلات زیادی که بر آنها وارد می شد سر به طغیان و عصیان بلند کردند و بالأخره استقلال خویش را به دست آوردند.

در سال ۱۷۷۶ میلادی کنگره‌ای در فیلادلفیا تشکیل شد که استقلال عمومی را اعلان و اعلامیه‌ای در این زمینه منتشر کرد و در مقدمه آن چنین نوشت:

«جمیع افراد بشر در خلقت یکسانند و خالق به هر فردی حقوق ثابت و لای‌تغیری تفویض فرموده است مثل حق حیات و حق آزادی، و علت غایی تشکیل حکومتها حفظ حقوق مزبور است و قوه حکومت و نفوذ کلمه او منوط به رضایت ملت خواهد بود...» (۲)

اما آن که به نام «اعلامیه حقوق بشر» در جهان معروف شد آن چیزی است که پس از انقلاب کبیر فرانسه به نام اعلان حقوق منتشر شد. این اعلامیه عبارت است از یک سلسله اصول کلی که در آغاز قانون اساسی فرانسه قید شده و جزء لاینفک قانون اساسی فرانسه محسوب می شود. این اعلامیه مشتمل است بر یک مقدمه و هفده ماده.

ماده اول آن این است: «افراد بشر آزاد متولد شده و مادام العمر آزاد مانده و در حقوق با یکدیگر مساویند...».

در قرن ۱۹ تحولات و افکار تازه‌ای در زمینه حقوق بشری در مسائل اقتصادی و اجتماعی و سیاسی رخ داد که منتهی به ظهور سوسیالیسم و لزوم تخصیص منافع به طبقات زحمتکش و انتقال حکومت از دست سرمایه‌دار به دست کارگر گردید.

تا اوایل قرن بیستم هرچه در اطراف حقوق بشر بحث شده است مربوط است به حقوق ملت‌ها در برابر دولت‌ها و یا حقوق طبقات رنجبر و زحمتکش در برابر کارفرمایان

(۱). ترجمه تاریخ آلبر ماله، ج ۴/ ص ۳۶۶.

(۲). همان، ج ۵/ ص ۲۳۴.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۴۵

و اربابان.

در قرن بیستم برای اولین بار مسأله «حقوق زن» در برابر حقوق مرد عنوان شد. انگلستان- که قدیمترین کشور دموکراسی به شمار می رود- فقط در اوایل قرن بیستم برای زن و مرد حقوق مساوی قائل شد. دول متحده آمریکا با آنکه در قرن هجده ضمن اعلان استقلال به حقوق عمومی بشر اعتراف کرده بودند، در سال ۱۹۲۰ میلادی قانون تساوی زن و مرد را در حقوق سیاسی تصویب کردند و همچنین فرانسه در قرن بیستم تسلیم این امر شد.

به هر حال در قرن بیستم گروههای زیادی در همه جهان طرفدار تحول عمیقی در روابط مرد و زن از نظر حقوق و وظایف گردیدند. به عقیده اینها تحول و دگرگونی در روابط ملت‌ها با دولت‌ها و روابط زحمتکشان و رنجبران با کارفرمایان و سرمایه داران، مادامی که در روابط حقوقی مرد و زن اصلاحاتی صورت نگیرد وافی به تأمین عدالت اجتماعی نیست.

از این رو برای اولین بار در اعلامیه جهانی حقوق بشر- که پس از جنگ جهانی دوم در سال ۱۹۴۸ میلادی (۱۳۲۷ هجری شمسی) از طرف سازمان ملل متحد منتشر شد- در مقدمه آن چنین قید شد:

«از آنجا که مردم ملل متحد ایمان خود را به حقوق بشر و مقام و ارزش فرد انسانی و تساوی حقوق مرد و زن مجدداً در منشور اعلام کرده‌اند...».

تحول و بحران ماشینی قرن نوزدهم و بیستم و به فلاکت افتادن کارگران و بخصوص زنان بیش از پیش سبب شد که به موضوع حقوق زن رسیدگی شود. در تاریخ آلبر ماله، جلد ۶، صفحه ۳۲۸ می‌نویسد:

«تا زمانی که دولتها به احوال کارگران و طرز رفتار کارفرمایان با آن طبقه توجه نداشتند، سرمایه داران هرچه می‌خواستند می‌کردند... صاحبان کارخانه‌ها زنان و کودکان خردسال را با مزد بسیار کم به کار می‌گماشتند، و چون ساعات کار ایشان زیاد بود غالباً گرفتار امراض گوناگون می‌شدند و در جوانی می‌مردند.»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۴۶

این بود تاریخچه مختصری از نهضت حقوق بشر در اروپا. چنانکه می‌دانیم همه مواد اعلامیه‌های حقوق بشر که برای اروپاییان تازگی دارد در چهارده قرن پیش در اسلام پیش‌بینی شده و بعضی از دانشمندان عرب و ایرانی آنها را با مقایسه به این اعلامیه‌ها در کتابهای خود آورده‌اند. البته اختلافاتی در بعضی قسمت‌ها میان آنچه در این اعلامیه‌ها آمده با آنچه اسلام آورده وجود دارد و این خود بحث دلکش و شیرینی است؛ از آن جمله است مسأله حقوق زن و مرد که اسلام تساوی را می‌پذیرد اما تشابه و وحدت و یکنواختی را در زمینه حقوق زن و مرد نمی‌پذیرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۴۷

حیثیت و حقوق انسانی

اشاره

«از آنجا که شناسایی حیثیت ذاتی کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال‌ناپذیر آنان، اساس آزادی و عدالت و صلح را تشکیل می‌دهد.

از آنجا که عدم شناسایی و تحقیر حقوق بشر منتهی به اعمال وحشیانه‌ای گردیده است که روح بشریت را به عصیان واداشته، و ظهور دنیایی که در آن افراد بشر در بیان عقیده، آزاد و از ترس و فقر فارغ باشند به عنوان بالاترین آمال بشر اعلام شده است.

از آنجا که اساساً حقوق انسانی را باید با اجرای قانون حمایت کرد تا بشر به عنوان آخرین علاج به قیام بر ضد ظلم و فشار مجبور نگردد.

از آنجا که اساساً لازم است توسعه روابط دوستانه بین ملل را مورد تشویق قرار داد.

از آنجا که مردم ملل متحد، ایمان خود را به حقوق اساسی بشر و مقام و ارزش فرد انسانی و تساوی حقوق مرد و زن مجدداً در منشور اعلام کرده‌اند و تصمیم راسخ گرفته‌اند که به پیشرفت اجتماعی کمک کنند و در محیطی آزادتر وضع زندگی بهتری به وجود آورند.

از آنجا که ...

مجمع عمومی، این اعلامیه جهانی حقوق بشر را آرمان مشترکی برای تمام مردم و

کلیه ملل اعلام می کند تا جمیع افراد و همه ارکان اجتماع این اعلامیه را دائماً در مد نظر داشته باشند و مجاهدت کنند که به وسیله تعلیم و تربیت احترام این حقوق و آزادیها توسعه یابد و با تدابیر تدریجی ملی و بین المللی، شناسایی و اجرای واقعی و حیاتی آنها، چه در میان خود ملل عضو و چه در بین مردم کشورهای بی که در قلمرو آنها می باشد تأمین گردد...».

جمله های طلایی بالا مقدمه اعلامیه جهانی حقوق بشر است؛ مقدمه همان اعلامیه ای است که در باره اش می گویند: «بزرگترین توفیقی است که تا این تاریخ در طریق تأیید حقوق انسانی نصیب عالم بشریت شده است».

روی هر کلمه و هر جمله آن حساب شده است، و چنانکه در مقاله پیش گفتیم مظهر افکار چندین قرن فلاسفه آزادیخواه و حقوق شناس جهان است.

نکات مهم مقدمه اعلامیه حقوق بشر

این اعلامیه در ۳۰ ماده تنظیم شده است. بگذریم از اینکه بعضی مسائل در برخی مواد مکرر شده و یا لاقلاً ذکر یک مطلب در یک ماده از ذکر مندرجات بعضی مواد دیگر بی نیازکننده است و یا بعضی مواد اعلامیه به مواد مختلفی قابل تجزیه است.

نکات مهم مقدمه این اعلامیه که شایسته است مورد توجه قرار گیرد چندتا است:

۱. بشر از یک نوع حیثیت و احترام و حقوق ذاتی غیر قابل انتقال برخوردار است.
۲. حیثیت و احترام و حقوق ذاتی بشر کلی و عمومی است، تمام افراد انسانی را در بر می گیرد، تبعیض بردار نیست، سفید و سیاه، بلند و کوتاه، زن و مرد یکسان از آن برخوردارند. همان طوری که در میان اعضای یک خانواده احدی نمی تواند گوهر خود را از سایر اعضا شریفتر و اصیلتر بداند، همه افراد بشر نیز که عضو یک خانواده بزرگتر و اعضای یک پیکر می باشند از لحاظ شرافت متساویند، هیچ کس نمی تواند خود را از فرد دیگر شریفتر بداند.
۳. اساس آزادی و صلح و عدالت این است که همه افراد در عمق وجدان خود به این حقیقت (حیثیت و احترام ذاتی همه انسانها) ایمان و اعتراف داشته باشند.

این اعلامیه می خواهد بگوید منشأ کلیه ناراحتیهایی که افراد بشر برای یکدیگر به وجود می آورند کشف کرده است. منشأ بروز جنگها و ظلمها و تجاوزها و اعمال

وحشیانه افراد و اقوام نسبت به یکدیگر، عدم شناسایی حیثیت و احترام ذاتی انسان است. این عدم شناسایی از طرف عده ای، طرف مقابل را وادار به عصیان و طغیان می کند و از همین راه صلح و امنیت به خطر می افتد.

۴. بالاترین آرزویی که همه در راه تحقق بخشیدن به آن باید بکوشند، ظهور دنیایی است که در آن آزادی عقیده و امنیت و رفاه مادی به طور کامل وجود داشته باشد؛ اختناق، ترس، فقر ریشه کن شده باشد. مواد سی گانه اعلامیه برای تحقق بخشیدن به این آرزو تنظیم شده است.

۵. ایمان به حیثیت ذاتی انسانها و احترام به حقوق غیر قابل سلب و انتقال آنها تدریجاً به وسیله تعلیم و تربیت باید در همه افراد به وجود آید.

اعلامیه حقوق بشر چون بر اساس احترام به انسانیت و آزادی و مساوات تنظیم شده و برای احیای حقوق بشر به وجود آمده، مورد احترام و تکریم هر انسان با وجدانی است. ما مردم مشرق زمین از دیر زمان از ارزش و مقام و احترام انسان دم زده‌ایم. در دین مقدس اسلام- چنانکه در مقاله پیش گفتیم- انسان، حقوق انسان، آزادی و مساوات آنها نهایت ارزش و احترام را دارد. نویسندگان و تنظیم کنندگان این اعلامیه و همچنین فیلسوفانی که در حقیقت الهام دهنده نویسندگان این اعلامیه هستند، مورد ستایش و تعظیم ما می‌باشند. ولی چون این اعلامیه یک متن فلسفی است، به دست بشر نوشته شده نه به دست فرشتگان، استنباط گروهی از افراد بشر است، هر فیلسوفی حق دارد آن را تجزیه و تحلیل کند و احیاناً نقاط ضعفی که در آن می‌بیند تذکر دهد.

این اعلامیه خالی از نقاط ضعف نیست ولی ما در این مقاله روی نقاط ضعف آن انگشت نمی‌گذاریم، روی نقطه قوت آن انگشت می‌گذاریم.

تکیه گاه این اعلامیه «مقام ذاتی انسان» است، شرافت و حیثیت ذاتی انسان است.

از نظر این اعلامیه انسان به واسطه یک نوع کرامت و شرافت مخصوص به خود دارای یک سلسله حقوق و آزادیها شده است که سایر جانداران به واسطه فاقد بودن آن حیثیت و شرافت و کرامت ذاتی، از آن حقوق و آزادیها بی‌بهره‌اند. نقطه قوت این اعلامیه همین است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۵۰

تنزل و سقوط انسان در فلسفه‌های غربی

اینجاست که بار دیگر با یک مسأله فلسفی کهن مواجه می‌شویم: ارزیابی انسان، مقام و شرافت انسان نسبت به سایر مخلوقات، شخصیت قابل احترام انسان. باید پرسیم آن حیثیت ذاتی انسانی که منشأ حقوقی برای انسان گشته و او را از اسب و گاو و گوسفند و کبوتر متمایز ساخته چیست؟ و همین جاست که یک تناقض واضح میان اساس اعلامیه حقوق بشر از یک طرف و ارزیابی انسان در فلسفه غرب از طرف دیگر نمایان می‌گردد.

در فلسفه غرب سالهاست که انسان از ارزش و اعتبار افتاده است. سخنانی که در گذشته در باره انسان و مقام ممتاز وی گفته می‌شد و ریشه همه آنها در مشرق زمین بود، امروز در اغلب سیستمهای فلسفه غربی مورد تمسخر و تحقیر قرار می‌گیرد. انسان از نظر غربی تا حدود یک ماشین تنزل کرده است، روح و اصالت آن مورد انکار واقع شده است. اعتقاد به علت غایی و هدف داشتن طبیعت یک عقیده ارتجاعی تلقی می‌گردد.

در غرب از اشرف مخلوقات بودن انسان نمی‌توان دم زد، زیرا به عقیده غرب عقیده به اشرف مخلوقات بودن انسان و اینکه سایر مخلوقات طفیلی انسان و مسخر انسان می‌باشند ناشی از یک عقیده بطلمیوسی کهن در باره هیئت زمین و آسمان و مرکزیت زمین و گردش کرات آسمانی به دور زمین بود؛ با رفتن این عقیده جایی برای اشرف مخلوقات بودن انسان باقی نمی‌ماند. از نظر غرب، اینها همه خودخواهیهایی بوده است که در گذشته دامنگیر بشر شده است. بشر امروز متواضع و فروتن است، خود را مانند موجودات دیگر بیش از مثنی خاک نمی‌داند، از خاک پدید آمده و به خاک بازمی‌گردد و به همین جا خاتمه می‌یابد.

غربی متواضعانه روح را به عنوان جنبه‌ای مستقل از وجود انسان و به عنوان حقیقتی قابل بقا نمی‌شناسد و میان خود و گیاه و حیوان از این جهت فرقی قائل نمی‌شود. غربی میان فکر و اعمال روحی و میان گرمای زغال سنگ از لحاظ ماهیت و جوهر

تفاوتی قائل نیست؛ همه را مظاهر ماده و انرژی می‌شناسد. از نظر غرب صحنه حیات برای همه جانداران و از آن جمله انسان میدان خونینی است که نبرد لا ینقطع زندگی آن را به وجود آورده است. اصل اساسی حاکم بر وجود جانداران و از آن جمله انسان اصل تنازع بقاست. انسان همواره می‌کوشد خود را در این نبرد نجات دهد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۵۱

عدالت و نیکی و تعاون و خیرخواهی و سایر مفاهیم اخلاقی و انسانی همه مولود اصل اساسی تنازع بقا می‌باشد و بشر این مفاهیم را به خاطر حفظ موقعیت خود ساخته و پرداخته است.

از نظر برخی فلسفه‌های نیرومند غربی انسان ماشینی است که محرک او جز منافع اقتصادی نیست. دین و اخلاق و فلسفه و علم و ادبیات و هنر همه رو بناهایی هستند که زیربنای آنها طرز تولید و پخش و تقسیم ثروت است؛ همه اینها جلوه‌ها و مظاهر جنبه‌های اقتصادی زندگی انسان است. خیر، این هم برای انسان زیاد است؛ محرک و انگیزه اصلی همه حرکات و فعالیت‌های انسان عوامل جنسی است. اخلاق و فلسفه و علم و دین و هنر همه تجلیات و تظاهرات رقیق شده و تغییر شکل داده عامل جنسی وجود انسان است.

من نمی‌دانم اگر بناست منکر هدف داشتن خلقت باشیم و باید معتقد باشیم که طبیعت جریانات خود را کورکورانه طی می‌کند، اگر یگانه قانون ضامن حیات انواع جاندارها تنازع بقا و انتخاب اصلح و تغییرات کاملاً تصادفی است و بقا و موجودیت انسان مولود تغییرات تصادفی و بی‌هدف و یک سلسله جنایات چند میلیون سالی است که اجداد وی نسبت به انواع دیگر روا داشته تا امروز به این شکل باقی مانده است، اگر بناست معتقد باشیم که انسان خود نمونه‌ای است از ماشینهایی که اکنون خود به دست خود می‌سازد، اگر بناست اعتقاد به روح و اصالت و بقای آن خودخواهی و اغراق و مبالغه در باره خود باشد، اگر بناست انگیزه و محرک اصلی بشر در همه کارها امور اقتصادی یا جنسی یا برتری طلبی باشد، اگر بناست نیک و بد به طور کلی مفاهیم نسبی باشند و الهامات فطری و وجدانی سخن یاوه شمرده شود، اگر انسان جنساً بنده شهوات و میل‌های نفسانی خود باشد و جز در برابر زور سر تسلیم خم نکند، و اگر ...

چگونه می‌توانیم از حیثیت و شرافت انسانی و حقوق غیر قابل سلب و شخصیت قابل احترام انسان دم بزنیم و آن را اساس و پایه همه فعالیت‌های خود قرار دهیم؟!

غرب در باره انسان دچار تناقض شده است

در فلسفه غرب تا آنجا که ممکن بوده به حیثیت ذاتی انسان لطمه وارد شده و مقام انسان پایین آمده است. دنیای غرب از طرفی انسان را از لحاظ پیدایش و عللی که او را به وجود آورده است، از لحاظ هدف دستگاه آفرینش در باره او، از لحاظ ساختمان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۵۲

و تاروپود وجود و هستی‌اش، از لحاظ انگیزه و محرک اعمالش، از لحاظ وجدان و ضمیرش، تا این اندازه او را پایین آورده که گفتیم.

آنگاه اعلامیه بالا بلند در باره ارزش و مقام انسان و حیثیت و کرامت و شرافت ذاتی و حقوق مقدس و غیر قابل انتقالش صادر می‌کند و همه افراد بشر را دعوت می‌کند که به این اعلامیه بالا بلند ایمان بیاورند.

برای غرب لازم بود اول در تفسیری که از انسان می‌کند تجدید نظری به عمل آورد، آنگاه اعلامیه‌های بالا بلند در زمینه

حقوق مقدس و فطری بشر صادر کند.

من قبول دارم که همه فلاسفه غرب انسان را آنچنان که شرح داده شد تفسیر نکرده‌اند؛ عده زیادی از آنها انسان را کم و بیش آنچنان تفسیر کرده‌اند که شرق تفسیر می‌کند. نظر من طرز تفکری است که در اکثریت مردم غرب به وجود آمده و مردم جهان را تحت تأثیر قرار داده است.

اعلامیه حقوق بشر را باید کسی صادر کند که انسان را در درجه‌ای عالیتر از یک ترکیب مادی ماشینی می‌بیند، انگیزه‌ها و محرکهای انسان را منحصر به امور حیوانی و شخصی نمی‌داند، برای انسان وجدان انسانی قائل است. اعلامیه حقوق بشر را باید شرق صادر کند که به اصل «إِنِّي لَجَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^۱ ایمان دارد و در انسان نمونه‌ای از مظاهر الوهیت سراغ دارد. کسی باید دم از حقوق بشر بزند که در انسان آهنگ سیر و سفری تا سرمنزل «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»^۲ قائل است.

اعلامیه حقوق بشر شایسته آن سیستمهای فلسفی است که به حکم «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»^۳ در سرشت انسان تمایل به نیکی قائلند.

اعلامیه حقوق بشر را باید کسی صادر کند که به سرشت بشر خوشبین است و به حکم «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»^۴ آن را معتدلترین و کاملترین سرشتها می‌داند.

آنچه شایسته طرز تفکر غربی در تفسیر انسان است، اعلامیه حقوق بشر نیست بلکه همان طرز رفتاری است که غرب عملاً در باره انسان روا می‌دارد؛ یعنی کشتن همه عواطف انسانی، به بازی گرفتن ممیزات بشری، تقدم سرمایه بر انسان، اولویت

(۱). بقره / ۳۰.

(۲). انشقاق / ۶.

(۳). شمس / ۷ و ۸.

(۴). تین / ۴.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۵۳

پول بر بشر، معبود بودن ماشین، خدایی ثروت، استثمار انسانها، قدرت بی‌نهایت سرمایه‌داری، که اگر احیاناً یک نفر میلیونر ثروت خود را برای بعد از خودش به سگ محبوبش منتقل کند آن سگ احترامی مافوق احترام انسانها پیدا می‌کند؛ انسانها در خدمت یک سگ ثروتمند به عنوان پیشکار، منشی، دفتردار استخدام می‌شوند و در مقابل او دست به سینه می‌ایستند و تعظیم می‌کنند.

غرب، هم خود را فراموش کرده و هم خدای خود را

مسأله مهم اجتماع بشر در امروز این است که بشر به تعبیر قرآن «خود» را فراموش کرده است، هم خود را فراموش کرده و هم خدای خود را. مسأله مهم این است که «خود» را تحقیر کرده است، از درون بینی و توجه به باطن و ضمیر غافل شده و توجه خویش را یکسره به دنیای حسی و مادی محدود کرده است. هدفی برای خود جز چشیدن مادیات نمی‌بیند و نمی‌داند، خلقت را عبث می‌انگارد، خود را انکار می‌کند، روح خود را از دست داده است. بیشتر بدبختیهای امروز بشر ناشی از این طرز تفکر است و متأسفانه نزدیک است جهانگیر شود و یکباره بشریت را نیست و نابود کند. این طرز تفکر در باره انسان سبب شده که

هرچه تمدن توسعه پیدا می‌کند و عظیم‌تر می‌گردد، متمدن به سوی حقارت می‌گراید. این طرز تفکر در باره انسان موجب گشته که انسانهای واقعی را همواره در گذشته باید جستجو کرد و دستگاه عظیم تمدن امروز به ساختن هر چیز عالی و دست اول قادر است جز به ساختن انسان.

گانندی می‌گوید:

«غربی برای آن مستحق دریافت لقب خدایی زمین است که همه امکانات و موهبتهای زمینی را مالک است. او به کارهای زمینی قادر است که ملل دیگر آنها را در قدرت خدا می‌دانند. لکن غربی از یک چیز عاجز است و آن تأمل در باطن خویش است. تنها این موضوع برای اثبات پوچی درخندگی کاذب تمدن جدید کافی است.

تمدن غربی اگر غریبان را مبتلا به خوردن مشروب و توجه به اعمال جنسی نموده است، به خاطر این است که غربی به جای «خویشتن‌جویی» در پی نسیان و هدر ساختن خویشتن است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۵۴

... قوه عملی او بر اکتشاف و اختراع و تهیه وسایل جنگی، ناشی از فرار غربی از «خویشتن» است نه قدرت و تسلط استثنایی وی بر خود ... ترس از تنهایی و سکوت، و توسل به پول، غربی را از شنیدن ندای باطن خود عاجز ساخته و انگیزه فعالیت‌های مداوم او همینهاست. محرک او در فتح جهان، ناتوانی او در «حکومت به خویشتن» است. به همین علت غربی پدیدآورنده آشوب و فساد در سراسر دنیاست ... وقتی انسان روح خود را از دست بدهد، فتح دنیا به چه درد او می‌خورد ... کسانی که انجیل به آنان تعلیم داده است که در جهان مبشر حقیقت و محبت و صلح باشند، خودشان در جستجوی طلا و برده به هر طرف روانند؛ به جای اینکه مطابق تعالیم انجیل در مملکت خداوند در جستجوی بخشش و عدالت باشند، برای تبرئه سیئات خود از حربۀ مذهب استفاده می‌کنند و به جای نشر کلام الهی، بر سر ملتها بمب می‌ریزند».

و به همین علت اعلامیه حقوق بشر بیش از همه و پیش از همه از طرف خود غرب نقض شده است. فلسفه‌ای که غرب عملاً در زندگی طی می‌کند، راهی جز شکست اعلامیه حقوق بشر باقی نمی‌گذارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۵۵

بخش ششم: مبانی طبیعی حقوق خانوادگی

اشاره

- * یگانه مرجع صلاحیتدار برای شناسایی حقوق واقعی انسانها کتاب آفرینش است ..
 - * در اجتماع «مدنی» جنبه‌های قراردادی و در اجتماع «خانوادگی» جنبه‌های طبیعی غلبه دارد ..
 - * فرضیه چهار دوره در حقوق خانوادگی، تقلید ناشیانه‌ای است از فرضیه سوسیالیستها درباره مالکیت ..
- آیا زن و مرد دارای دو طبیعت حقوقی می‌باشند؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۵۷

مبانی طبیعی حقوق خانوادگی

گفتیم که روح و اساس اعلامیه حقوق بشر این است که انسان از یک نوع حیثیت و شخصیت ذاتی قابل احترام برخوردار است و در متن خلقت و آفرینش یک سلسله حقوق و آزادیها به او داده شده است که به هیچ نحو قابل سلب و انتقال نمی‌باشند. و گفتیم این روح و اساس، مورد تأیید اسلام و فلسفه‌های شرقی است و آنچه با روح و اساس این اعلامیه ناسازگار است و آن را بی‌پایه جلوه می‌دهد همانا تفسیرهایی است که در بسیاری از سیستمهای فلسفی غرب در باره انسان و تاروپود هستی‌اش می‌شود.

بدیهی است که یگانه مرجع صلاحیتدار برای شناسایی حقوق واقعی انسانها کتاب پرارزش آفرینش است. با رجوع به صفحات و سطور این کتاب عظیم حقوق واقعی مشترک انسانها و وضع حقوقی زن و مرد در مقابل یکدیگر مشخص می‌گردد. عجیب این است که بعضی از ساده‌دلان به هیچ وجه حاضر نیستند این مرجع عظیم را به رسمیت بشناسند. از نظر اینها یگانه مرجع صلاحیتدار گروهی از افراد بشر هستند که دست در کار تنظیم این اعلامیه بوده‌اند و امروز بر همه جهان سیادت و حکمرانی دارند، هرچند خودشان عملاً چندان پابند مواد این اعلامیه نیستند؛ دیگران را نرسد در آنچه آنها می‌گویند چون و چرا کنند. ولی ما به نام همان «حقوق بشر»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۵۸

برای خود حق چون و چرا قائل هستیم، دستگاه با عظمت آفرینش را که کتاب گویای الهی است یگانه مرجع صلاحیتدار می‌دانیم.

من بار دیگر از خوانندگان محترم معذرت می‌خواهم از اینکه برخی مسائل را در این سلسله مقالات طرح می‌کنم که اندکی رنگ فلسفی دارد و خشک به نظر می‌رسد و برای بعضی از خوانندگان محترم خستگی‌آور است. خودم تا حد امکان از طرح این گونه مسائل اجتناب دارم، ولی گاهی ارتباط مسائل حقوق زن با این مسائل خشک فلسفی به قدری است که بحث در باره آنها اجتناب‌ناپذیر است.

رابطه حقوق طبیعی و هدفداری طبیعت

از نظر ما حقوق طبیعی و فطری از آنجا پیدا شده که دستگاه خلقت با روشن بینی و توجه به هدف، موجودات را به سوی کمالاتی که استعداد آنها را در وجود آنها نهفته است سوق می‌دهد.

هر استعداد طبیعی مبنای یک «حق طبیعی» است و یک «سند طبیعی» برای آن به شمار می‌آید. مثلاً فرزند انسان حق درس خواندن و مدرسه رفتن دارد، اما بچه گوسفند چنین حقی ندارد، چرا؟

برای اینکه استعداد درس خواندن و دانا شدن در فرزند انسان هست، اما در گوسفند نیست. دستگاه خلقت این سند طلبکاری را در وجود انسان قرار داده و در وجود گوسفند قرار نداده است. همچنین است حق فکر کردن و رأی دادن و اراده آزاد داشتن.

بعضی خیال می‌کنند فرضیه «حقوق طبیعی» و اینکه خلقت و آفرینش، انسان را به نوعی از حقوق ممتاز ساخته است یک ادعای پوچ و خودخواهانه است و باید آن را دور افکند؛ هیچ فرقی میان انسان و غیر انسان از لحاظ حقوق نیست.

خیر، این طور نیست. استعدادهای طبیعی مختلف است. دستگاه خلقت هر نوعی از انواع موجودات را در مداری مخصوص به

خود او قرار داده است و سعادت او را هم در این قرار داده که در مدار طبیعی خودش حرکت کند. دستگاه آفرینش در این کار خود هدف دارد و این سندها را به صورت تصادف و از روی بی خبری و ناآگاهی به دست مخلوقات نداده است. در این سلسله مقالات توضیح بیشتر در باره این مطلب میسر نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۵۹

ریشه و اساس حقوق خانوادگی را- که مسأله مورد بحث ماست- مانند سایر حقوق طبیعی در طبیعت باید جستجو کرد. از استعدادهای طبیعی زن و مرد و انواع سندهایی که خلقت به دست آنها سپرده است می توانیم بفهمیم آیا زن و مرد دارای حقوق و تکالیف مشابهی هستند یا نه؟ فراموش نکنید، همچنانکه در مقاله های پیش گفتیم مسأله مورد بحث ما تشابه حقوق خانوادگی زن و مرد است نه تساوی حقوق آنها.

حقوق اجتماعی

افراد بشر از لحاظ حقوق اجتماعی غیر خانوادگی یعنی از لحاظ حقوقی که در اجتماع بزرگ، خارج از محیط خانواده نسبت به یکدیگر پیدا می کنند، هم وضع مساوی دارند و هم وضع مشابه؛ یعنی حقوق اولی طبیعی آنها برابر یکدیگر و مانند یکدیگر است؛ همه مثل هم حق دارند از مواهب خلقت استفاده کنند، مثل هم حق دارند کار کنند، مثل هم حق دارند در مسابقه زندگی شرکت کنند، همه مثل هم حق دارند خود را نامزد هر پست از پستهای اجتماعی بکنند و برای تحصیل و به دست آوردن آن از طریق مشروع کوشش کنند، همه مثل هم حق دارند استعدادهای علمی و عملی وجود خود را ظاهر کنند. و البته همین تساوی در حقوق اولیه طبیعی تدریجاً آنها را از لحاظ حقوق اکتسابی در وضع نامساوی قرار می دهد؛ یعنی همه به طور مساوی حق دارند کار کنند و در مسابقه زندگی شرکت نمایند اما چون پای انجام وظیفه و شرکت در مسابقه به میان می آید، همه در این مسابقه یک جور از آب در نمی آیند: بعضی پر استعدادترند و بعضی کم استعدادتر، بعضی پرکارترند و بعضی کم کارتر، بالأخره بعضی عالمتر، باکمالتر، باهنرتر، کارآمدتر، لایقتر از بعضی دیگر از کار در می آیند. قهراً حقوق اکتسابی آنها صورت نامساوی به خود می گیرد و اگر بخواهیم حقوق اکتسابی آنها را نیز مانند حقوق اولی و طبیعی آنها مساوی قرار دهیم، عمل ما جز ظلم و تجاوز نامی نخواهد داشت.

چرا از لحاظ حقوق طبیعی اولی اجتماعی، همه افراد وضع مساوی و مشابهی دارند؟

برای اینکه مطالعه در احوال بشر ثابت می کند که افراد بشر طبیعتاً هیچ کدام رئیس

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۶۰

یا مرئوس آفریده نشده اند، هیچ کس کارگر یا صنعتگر یا استاد یا معلم یا افسر یا سرباز یا وزیر به دنیا نیامده است. اینها مزایا و خصوصیات است که جزء حقوق اکتسابی بشر است؛ یعنی افراد در پرتو لیاقت و استعداد و کار و فعالیت باید آنها را از اجتماع بگیرند و اجتماع با یک قانون قراردادی آنها را به افراد خود واگذار می کند.

تفاوت زندگی اجتماعی انسان با زندگی اجتماعی حیوانات اجتماعی از قبیل زنبور عسل در همین جهت است. تشکیلات زندگی آن حیوانات صد در صد طبیعی است؛ پستها و کارها به دست طبیعت در میان آنها تقسیم شده نه به دست خودشان؛ طبیعتاً بعضی رئیس و بعضی مرئوس، بعضی کارگر و بعضی مهندس و بعضی مأمور انتظامی آفریده شده اند. اما زندگی اجتماعی انسان این طور نیست.

به همین جهت بعضی از دانشمندان یکباره این نظریه قدیم فلسفی را که می گوید «انسان طبیعتاً اجتماعی است» انکار کرده و

اجتماع انسانی را صد در صد «قراردادی» فرض کرده‌اند.

حقوق خانوادگی

این در اجتماع غیر خانوادگی. اما در اجتماع خانوادگی چطور؟ آیا افراد بشر در اجتماع خانوادگی نیز از لحاظ حقوق اولیه طبیعی وضع مشابه و همانندی دارند و تفاوت آنها در حقوق اکتسابی است؟ یا میان اجتماع خانوادگی یعنی اجتماعی که از زن و شوهر، پدر و مادر و فرزندان و برادران و خواهران تشکیل می‌شود با اجتماع غیر خانوادگی، از لحاظ حقوق اولیه نیز تفاوت است و قانون طبیعی، حقوق خانوادگی را به شکلی مخصوص وضع کرده است؟.

در اینجا دو فرض وجود دارد: یکی اینکه زن و شوهری و پدر و فرزندی یا مادر و فرزندی مانند سایر روابط اجتماعی و همکاریهای افراد با یکدیگر در مؤسسات ملی یا در مؤسسات دولتی، سبب نمی‌شود که بعضی افراد طبعاً وضع مخصوص به خود داشته باشند. فقط مزایای اکتسابی سبب می‌شود که یکی مثلاً رئیس و دیگری مرئوس، یکی مطیع و دیگری مطاع، یکی دارای ماهانه بیشتر و یکی کمتر باشد. زن بودن یا شوهر بودن، پدر یا مادر بودن و فرزند بودن نیز سبب نمی‌شود که هر کدام وضع مخصوص به خود داشته باشند. فقط مزایای اکتسابی می‌تواند وضع آنها را نسبت به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۶۱

یکدیگر معین کند.

فرضیه «تشابه حقوق زن و مرد در حقوق خانوادگی» که به غلط نام «تساوی حقوق» به آن داده‌اند، مبتنی بر همین فرض است. طبق این فرضیه زن و مرد با استعدادها و احتیاجات مشابه و با سندهای حقوقی مشابهی که از طبیعت در دست دارند در زندگی خانوادگی شرکت می‌کنند. پس باید حقوق خانوادگی بر اساس یکسانی و همانندی و تشابه تنظیم شود.

فرض دیگر این است که خیر، حقوق طبیعی اولیه آنها نیز متفاوت است. شوهر بودن از آن جهت که شوهر بودن است وظایف و حقوق خاصی را ایجاد می‌کند و زن بودن از آن جهت که زن بودن است وظایف و حقوق دیگری ایجاد می‌کند. همچنین است پدر یا مادر بودن و فرزند بودن، و به هر حال اجتماع خانوادگی با سایر شرکتها و همکاریهای اجتماعی متفاوت است. فرضیه «عدم تشابه حقوق خانوادگی زن و مرد» که اسلام آن را پذیرفته مبتنی بر این اصل است.

حالا کدامیک از دو فرض بالا درست است و از چه راه می‌توانیم درستی یکی از این دو فرض را بفهمیم؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۶۲

مبانی طبیعی حقوق خانوادگی

اشاره

برای اینکه خوانندگان محترم بتوانند خوب نتیجه‌گیری کنند، باید مطالبی که در فصل گذشته گفته شد در نظر داشته باشند. گفتیم:

۱. حقوق طبیعی از آنجا پیدا شده که طبیعت هدف دارد و با توجه به هدف، استعدادهایی در وجود موجودات نهاده و استحقاقهایی به آنها داده است.

۲. انسان از آن جهت که انسان است از یک سلسله حقوق خاص که «حقوق انسانی» نامیده می‌شود برخوردار است و حیوانات از این نوع حقوق برخوردار نمی‌باشند.

۳. راه تشخیص حقوق طبیعی و کیفیت آنها مراجعه به خلقت و آفرینش است. هر استعداد طبیعی یک سند طبیعی است برای یک حق طبیعی.

۴. افراد انسان از لحاظ اجتماع مدنی همه دارای حقوق طبیعی مساوی و مشابهی می‌باشند و تفاوت آنها در حقوق اکتسابی است که بستگی دارد به کار و انجام وظیفه و شرکت در مسابقه انجام تکالیف.

۵. علت اینکه افراد بشر در اجتماع مدنی دارای حقوق طبیعی مساوی و مشابهی هستند این است که مطالعه در احوال طبیعت انسانها روشن می‌کند که افراد انسان - بر خلاف حیوانات اجتماعی از قبیل زنبور عسل - هیچ کدام طبیعتاً رئیس یا مرئوس، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۶۳

مطیع یا مطاع، فرمانده یا فرمانبر، کارگر یا کارفرما، افسر یا سرباز به دنیا نیامده‌اند.

تشکیلات زندگی انسانها طبیعی نیست؛ کارها و پستها و وظیفه‌ها به دست طبیعت تقسیم نشده است.

۶. فرضیه تشابه حقوق خانوادگی زن و مرد مبتنی بر این است که اجتماع خانوادگی مانند اجتماع مدنی است. افراد خانواده دارای حقوق همانند و مشابهی هستند. زن و مرد با استعدادها و احتیاجهای مشابه در زندگی خانوادگی شرکت می‌کنند و سندهای مشابهی از طبیعت در دست دارند. قانون خلقت به طور طبیعی برای آنها تشکیلاتی در نظر نگرفته و کارها و پستها را میان آنها تقسیم نکرده است.

و اما فرضیه عدم تشابه حقوق خانوادگی مبتنی بر این است که حساب اجتماع خانوادگی از اجتماع مدنی جداست. زن و مرد با استعدادها و احتیاجهای مشابهی در زندگی خانوادگی شرکت نمی‌کنند و سندهای مشابهی از طبیعت در دست ندارند.

قانون خلقت آنها را در وضع نامشابهی قرار داده و برای هر یک از آنها مدار و وضع معینی در نظر گرفته است.

اکنون بینیم کدامیک از دو فرضیه بالا درست است و از چه راه باید درستی یکی از این دو فرض را بفهمیم.

با مقیاسی که قبلاً در دست دادیم تعیین اینکه کدامیک از دو فرض بالا صحیح است کار چندان دشواری نیست. به استعدادها و احتیاجهای طبیعی زن و مرد، به عبارت دیگر به سندهای طبیعی که قانون خلقت به دست هر یک از زن و مرد داده است مراجعه می‌کنیم، تکلیف روشن می‌شود.

آیا زندگی خانوادگی طبیعی است یا قراردادی؟

در مقاله پیش گفتیم که در باره «زندگی اجتماعی انسان» دو نظر است: بعضی زندگی اجتماعی انسان را طبیعی می‌دانند، به اصطلاح انسان را «مدنی بالطبع» می‌دانند. بعضی دیگر برعکس، زندگی اجتماعی را یک امر قراردادی می‌دانند که انسان به اختیار خود و تحت تأثیر عوامل اجبارکننده خارجی - نه عوامل درونی - آن را انتخاب کرده است.

در باب زندگی خانوادگی چطور؟ آیا در اینجا هم دو نظر است؟ خیر، در اینجا یک نظر بیشتر وجود ندارد. زندگی خانوادگی بشر صد در صد طبیعی است؛ یعنی انسان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۶۴

طبیعتاً «منزلی» آفریده شده است. فرضاً در طبیعی بودن زندگی «مدنی» انسان تردید کنیم، در طبیعی بودن زندگی «منزلی» یعنی زندگی خانوادگی او نمی‌توانیم تردید کنیم.

همچنانکه بسیاری از حیوانات با آنکه زندگی اجتماعی طبیعی ندارند بلکه بکلی از زندگی اجتماعی بی‌بهره‌اند، دارای نوعی زندگی زناشویی طبیعی می‌باشند مانند کبوتران و بعضی حشرات که به طور «جفت» زندگی می‌کنند. حساب زندگی خانوادگی از زندگی اجتماعی جداست. در طبیعت تدابیری به کار برده شده که طبیعتاً انسان و بعضی حیوانات به سوی زندگی خانوادگی و تشکیل کانون خانوادگی و داشتن فرزند گرایش دارند. قرائن تاریخی، دوره‌ای را نشان نمی‌دهد که در آن دوره انسان فاقد زندگی خانوادگی باشد؛ یعنی زن و مرد منفرد از یکدیگر زیست کنند و یا رابطه جنسی میان افراد صورت اشتراکی و عمومی داشته باشد. زندگی قبایل وحشی عصر حاضر - که نمونه‌ای از زندگی بشر قدیم به شمار می‌رود - نیز چنین نیست. زندگی بشر قدیم، خواه به صورت «مادرشاهی» و خواه به صورت «پدرشاهی»، شکل خانوادگی داشته است.

فرضیه چهار دوره

در مسأله مالکیت، این حقیقت مورد قبول همگان واقع شده که در ابتدا صورت اشتراکی داشته است و اختصاص بعداً پیدا شده است، ولی در مسأله جنسیت هرگز چنین مطلبی نیست. علت اینکه مالکیت در آغاز زندگی بشری جنبه اشتراکی داشته این است که در آن وقت اجتماع بشر قبیله‌ای بوده و صورت خانوادگی داشته است؛ یعنی افراد قبیله که با هم می‌زیسته‌اند، از عواطف خانوادگی بهره‌مند بوده‌اند و به همین جهت از لحاظ مالکیت وضع اشتراکی داشته‌اند. در ادوار اولیه فرضاً قانون و رسوم و عاداتی نبوده که زن و مرد را در مقابل یکدیگر مسئول قرار دهد، خود طبیعت و احساسات طبیعی آنها، آنها را به وظایف و حقوقی مقید می‌کرده است و هرگز زندگی و آمیزش جنسی بدون قید و شرط نداشته‌اند؛ همچنانکه حیواناتی که به صورت «جفت» زندگی می‌کنند، قانون اجتماعی و قراردادی ندارند ولی به حکم قانون طبیعی، حقوق و وظایفی را رعایت می‌کنند و زندگی و آمیزش آنها بدون قید و شرط نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۶۵

خانم مهرانگیز منوچهریان در مقدمه کتاب انتقاد بر قوانین اساسی و مدنی ایران می‌گویند:

«از نظر جامعه‌شناسی، زندگی زن و مرد در نقاط مختلف زمین یکی از این چهار مرحله را می‌پیماید: ۱. مرحله طبیعی ۲. مرحله تسلط مرد ۳. مرحله اعتراض زن ۴. مرحله تساوی حقوق زن و مرد.

در مرحله اول، زن و مرد بدون هیچ گونه قید و شرطی با هم خلطه و آمیزش دارند...».

جامعه‌شناسی این گفته را نمی‌پذیرد. آنچه جامعه‌شناسی می‌پذیرد حد اکثر این است که احیاناً در میان بعضی قبایل وحشی چند برادر مشترکاً با چند خواهر ازدواج می‌کرده‌اند؛ همه آن برادرها با همه این خواهرها آمیزش داشته‌اند و فرزندان هم به همه تعلق داشته است؛ و یا این است که پسران و دختران قبل از ازدواج هیچ محدودیتی نداشته‌اند و تنها ازدواج آنها را محدود می‌کرده است؛ و اگر احیاناً در میان بعضی قبایل وحشی وضع جنسی از این هم عمومی‌تر بوده و به اصطلاح زن «ملی» بوده است، جنبه استثنایی داشته و انحراف از وضع طبیعی و عمومی به شمار می‌رود.

ویل دورانت در جلد اول تاریخ تمدن صفحه ۵۷ می‌گوید:

«ازدواج از اختراعات نیاکان حیوانی ما بوده است. در بعضی از پرندگان چنین به نظر می‌رسد که حقیقتاً هر پرنده فقط به همسر خود اکتفا می‌کند. در گوریلها و اورانگوتانها رابطه میان نر و ماده تا پایان دوره پرورش نوزاد ادامه دارد و این ارتباط از بسیاری از نظرها شبیه به روابط زن و مرد است و هرگاه ماده بخواهد با نر دیگری نزدیکی کند به سختی مورد تنبیه نر خود

قرار می‌گیرد. دو کرسپینی در خصوص اورانگوتانهای برنثو می‌گوید که «آنها در خانواده‌هایی بسر می‌برند که از نر و ماده و کودکان آنها تشکیل می‌شود» و دکتر ساواژ در مورد گوریلها می‌نویسد که «عادت آنها چنین است که پدر و مادر زیر درختی می‌نشینند و به خوردن میوه و پرچانگی می‌پردازند و کودکان دور و بر پدر و مادر بر درختها جستن می‌کنند».

زناشویی در صفحات تاریخ پیش از ظهور انسان آغاز شده است. اجتماعاتی که در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۶۶

آنها زناشویی موجود نباشد بسیار کم است، ولی کسی که در جستجو باشد می‌تواند عده‌ای از چنین جامعه‌ها را پیدا کند». غرض این است که احساسات خانوادگی برای بشر یک امر طبیعی و غریزی است، مولود عادت و نتیجه تمدن نیست، همچنانکه بسیاری از حیوانات به طور طبیعی و غریزی دارای احساسات خانوادگی می‌باشند.

علی‌هذا هیچ دوره‌ای بر بشر نگذشته که جنس نر و جنس ماده به طور کلی بدون هیچ گونه قید و شرط و تعهد- و لو تعهد طبیعی- با هم زیست کرده باشند. چنان دوره فرضی مساوی است با اشتراکیت جنسی که حتی طرفداران اشتراکیت مالی در ادوار اولیه، چنان دوره‌ای را ادعا نمی‌کنند.

فرضیه چهار دوره در روابط زن و مرد یک تقلید ناشیانه‌ای است از فرضیه چهار دوره‌ای که سوسیالیستها در باره مالکیت قائلند. آنها می‌گویند بشر از لحاظ مالکیت چهار دوره را طی کرده است: مرحله اشتراک اولیه، مرحله فئودالیسم، مرحله کاپیتالیسم و مرحله سوسیالیسم و کمونیسم که بازگشت به اشتراک اولیه ولی در سطح عالیتر است.

جای خوشوقتی است که خانم منوچهریان نام دوره چهارم روابط زن و مرد را تساوی حقوق زن و مرد گذاشته‌اند و در این جهت از سوسیالیستها تقلید نکرده و آخرین مرحله را بازگشت به حالت اشتراک اولیه نام نهاده‌اند، اگر چه مشار الیها میان دوره چهارم آن‌طور که خودشان تصور کرده‌اند و دوره اول شباهت زیادی قائلند زیرا تصریح می‌کنند که: «در مرحله چهارم که شباهت زیادی به مرحله اول دارد، زن و مرد بدون هیچ گونه سلطه و تفوقی نسبت به یکدیگر با هم زندگانی می‌کنند».

من هنوز نتوانسته‌ام مقصود ایشان را از این «شباهت زیاد» بفهمم. اگر مقصود تنها عدم سلطه و تفوق مرد و تساوی تعهدات و شرایط آنها نسبت به یکدیگر باشد، دلیل نمی‌شود میان این دوره و دوره‌ای که به عقیده مشار الیها هیچ گونه تعهد و شرط و قیدی وجود نداشته و زندگی زن و مرد شکل خانوادگی نداشته است شباهت وجود داشته باشد. و اگر مقصود این است که در دوره چهارم تدریجاً همه قیود و تعهدات از میان می‌رود و زندگی خانوادگی منسوخ می‌گردد و نوعی اشتراک جنسی میان افراد بشر حکمفرما می‌گردد، معلوم می‌شود مفهوم ایشان از «تساوی حقوق»- که طرفدار جدی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۶۷

آن هستند- چیزی است غیر آن چیزی که سایر طرفداران تساوی حقوق طالب آن هستند و احیاناً برای آنها وحشتناک است. اکنون ما باید توجه خود را به سوی طبیعت حقوقی خانوادگی زن و مرد معطوف کنیم و در این زمینه دو چیز را باید در نظر بگیریم: یکی اینکه آیا زن و مرد از لحاظ طبیعت اختلافاتی دارند یا نه؟ به عبارت دیگر آیا اختلافات زن و مرد فقط از لحاظ جهاز تناسلی است یا اختلافات آنها عمیقتر از اینهاست؟ دیگر اینکه اگر اختلافات و تفاوت‌های دیگری در کار است، آیا آن اختلافات از نوع اختلافات و تفاوت‌هایی است که در تعیین حقوق و تکالیف آنها مؤثر است یا از نوع اختلاف رنگ و نژاد است که با طبیعت حقوقی بشر بستگی ندارد؟

در قسمت اول گمان نمی‌کنم جای بحث باشد. هر کس فی الجمله مطالعه‌ای در این زمینه داشته باشد می‌داند که اختلافات و تفاوت‌های زن و مرد منحصر به جهاز تناسلی نیست. اگر سخنی هست، در این جهت است که آیا آن تفاوتها در تعیین حقوق و تکالیف زن و مرد تأثیر دارد یا ندارد؟.

دانشمندان و محققان اروپا قسمت اول را به طور شایسته‌ای بیان کرده‌اند. دقت در مطالعات زیستی و روانی و اجتماعی این دانشمندان کوچکترین تردیدی در این قسمت باقی نمی‌گذارد. آنچه کمتر مورد توجه این دانشمندان واقع شده این است که این تفاوتها در تعیین حقوق و تکالیف خانوادگی مؤثر است و زن و مرد را از این جهت در وضع نامشابهی قرار می‌دهد.

الکسیس کارل، فیزیولوژیست و جراح و زیست‌شناس معروف فرانسوی که شهرت جهانی دارد، در کتاب بسیار نفیس خود انسان موجود ناشناخته به هر دو قسمت اعتراف می‌کند؛ یعنی هم می‌گوید زن و مرد به حکم قانون خلقت متفاوت آفریده شده‌اند و هم می‌گوید این اختلافات و تفاوتها وظایف و حقوق آنها را متفاوت می‌کند.

وی در فصلی که تحت عنوان «اعمال جنسی و تولید مثل» در کتاب خود باز کرده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۶۸

است می‌گوید:

«بیضه‌ها و تخمدانها اعمال پر دامنه‌ای دارند: نخست اینکه سلولهای نر یا ماده می‌سازند که پیوستگی این دو موجود تازه انسانی را پدید می‌آورد. در عین حال موادی ترشح می‌کنند و در خون می‌ریزند که در نسوج و اندامها و شعور ما خصایص جنس مرد یا زن را آشکار می‌سازد. همچنین به تمام اعمال بدنی ما شدت می‌دهند. ترشح بیضه‌ها موجب تهور و جوش و خروش و خشونت می‌گردد و این همان خصایصی است که گاو نر جنگی را از گاوی که در مزارع برای شخم به کار می‌رود متمایز می‌سازد. تخمدان نیز به همین طریق بر روی وجود زن اثر می‌کند.

... اختلافی که میان زن و مرد موجود است تنها مربوط به شکل اندامهای جنسی آنها و وجود زهدان و انجام زایمان نزد زن و طرز تعلیم خاص آنها نیست، بلکه نتیجه‌علتی عمیقتر است که از تأثیر مواد شیمیایی مترشح‌ه غدد تناسلی در خون ناشی می‌شود.

به علت عدم توجه به این نکته اصلی و مهم است که طرفداران نهضت زن فکر می‌کنند که هر دو جنس می‌توانند یک قسم تعلیم و تربیت یابند و مشاغل و اختیارات و مسئولیتهای یکسانی به عهده گیرند. زن در حقیقت از جهات زیادی با مرد متفاوت است. یکایک سلولهای بدنی، همچنین دستگاههای عضوی، مخصوصاً سلسله عصبی نشانه جنس او را بر روی خود دارد. قوانین فیزیولوژی نیز همانند قوانین جهان ستارگان، سخت و غیر قابل تغییر است؛ ممکن نیست تمایلات انسانی در آنها راه یابد. ما مجبوریم آنها را آن طوری که هستند بپذیریم.

زنان باید به بسط مواهب طبیعی خود در جهت و مسیر سرشت خاص خویش بدون تقلید کورکورانه از مردان بکوشند. وظیفه ایشان در راه تکامل بشریت خیلی بزرگتر از مردهاست و نبایستی آن را سرسری گیرند و رها کنند.» (۱)

کارل پس از توضیحاتی در باره کیفیت پیدایش سلول نطفه مرد و تخمک زن و

(۱). انسان موجود ناشناخته، چاپ سوم، ص ۱۰۰.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۶۹

پیوستن آنها به یکدیگر و اشاره به اینکه وجود ماده برای تولید نسل ضروری است - بر خلاف وجود نر - و اینکه بارداری

جسم و روح زن را تکمیل می‌کند، در آخر فصل می‌گوید:

«نباستی برای دختران جوان نیز همان طرز فکر و همان نوع زندگی و تشکیلات فکری و همان هدف و ایده‌آلی را که برای پسران جوان در نظر می‌گیریم معمول داریم. متخصصین تعلیم و تربیت باید اختلافات عضوی و روانی جنس مرد و زن و وظایف طبیعی ایشان را در نظر داشته باشند، و توجه به این نکته اساسی در بنای آینده تمدن ما حائز کمال اهمیت است.».

چنانکه ملا-حظه می‌فرماید این دانشمند بزرگ، هم تفاوت‌های طبیعی زیاد زن و مرد را بیان می‌کند و هم معتقد است این تفاوت‌ها زن و مرد را از لحاظ وظیفه و حقوق در وضع نامشابهی قرار می‌دهد.

در فصل آینده نیز نظریات دانشمندان را در باره تفاوت‌های زن و مرد نقل خواهیم کرد و سپس نتیجه‌گیری خواهیم کرد که زن و مرد در چه قسمت‌هایی دارای استعدادها و احتیاج‌های مشابهی هستند و باید حقوق مشابهی داشته باشند و در چه قسمت‌ها وضع مشابهی ندارند و باید حقوق و تکالیف نامشابهی داشته باشند.

برای بررسی و تعیین حقوق و تکالیف خانوادگی زن و مرد، این قسمت حساسترین قسمت‌هاست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۷۱

بخش هفتم: تفاوت‌های زن و مرد

اشاره

* آیا فکر تفاوت زن و مرد یک فکر قرون وسطایی است؟

* حقوق زن، افلاطون و ارسطو را رو در روی یکدیگر قرار داده است.

* قانون خلقت با ایجاد تفاوت در آفرینش زن و مرد، پیوند آنها را محکمتر کرده است.

* مرد جهانگیر و زن مردگیر آفریده شده است.

* چیزهایی که تازه مقلدان غرب را در زمینه روابط زن و مرد به نشئه فرو برده است، خود غریبان دوره خمار آنها را طی می‌کنند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۷۳

تفاوت‌های زن و مرد

اشاره

تفاوت‌های زن و مرد. عجب حرف مزخرفی! معلوم می‌شود هنوز هم با اینکه نیمه دوم قرن بیستم را طی می‌کنیم، در گوشه و کنار افرادی پیدا می‌شوند که طرز تفکر قرون وسطایی دارند و فکر کهنه و پوسیده تفاوت زن و مرد را دنبال می‌کنند و خیال می‌کنند زن و مرد با یکدیگر تفاوت دارند، و لا بد می‌خواهند مانند مردم قرون وسطی نتیجه بگیرند که زن جنس پست‌تر است، زن انسان کامل نیست، زن برزخ میان حیوان و انسان است، زن لیاقت و شایستگی اینکه در زندگی مستقل و آزاد باشد ندارد و باید تحت قیمومت و سرپرستی مرد زندگی کند، در صورتی که امروز دیگر این حرف‌ها کهنه و پوسیده شده است.

امروز معلوم شده همه این حرفها جعلیاتی بوده که مردان به حکم زورگویی در دوره تسلط بر زن ساخته بودند؛ معلوم شده برعکس است، زن جنس برتر و مرد جنس پست تر و ناقص تر است.

خیر، آقا! در قرن بیستم و در پرتو پیشرفتهای حیرت انگیز علوم، تفاوت های زن و مرد بیشتر روشن و مشخص شده است. جعل و افترا نیست، حقایق علمی و تجربی است. اما این تفاوتها به هیچ وجه به اینکه مرد یا زن جنس برتر است و دیگری جنس پایین تر و پست تر و ناقص تر مربوط نیست. قانون خلقت از این تفاوتها منظور دیگری داشته است. قانون خلقت این تفاوتها را برای این به وجود آورده است که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۷۴

پیوند خانوادگی زن و مرد را محکمتر کند و شالوده وحدت آنها را بهتر بریزد. قانون خلقت این تفاوتها را به این منظور ایجاد کرده است که به دست خود، حقوق و وظایف خانوادگی را میان زن و مرد تقسیم کند. قانون خلقت تفاوت های زن و مرد را به منظوری شبیه منظور اختلافات میان اعضای یک بدن ایجاد کرده است. اگر قانون خلقت هر یک از چشم و گوش و پا و دست و ستون فقرات را در وضع مخصوصی قرار داده است، نه از آن جهت است که با دو چشم به آنها نگاه می کرده و نظر تبعیض داشته و به یکی نسبت به دیگری جفا روا داشته است.

تناسب است یا نقص و کمال؟

یکی از موضوعاتی که برای من موجب تعجب است این است که بعضی اصرار دارند که تفاوت زن و مرد را در استعدادهای جسمی و روانی، به حساب ناقص بودن زن و کاملتر بودن مرد بگذارند؛ چنین وانمود می کنند که قانون خلقت بنا به مصلحتی زن را ناقص آفریده است.

ناقص الخلقه بودن زن پیش از آن که در میان ما مردم مشرق زمین مطرح باشد، در میان مردم غرب مطرح بوده است. غریبان در طعن به زن و ناقص خواندن وی بیداد کرده اند. گاهی از زبان مذهب و کلیسا گفته اند: «زن باید از اینکه زن است شرمسار باشد». گاهی گفته اند: «زن همان موجودی است که گیسوان بلند دارد و عقل کوتاه»، «زن آخرین موجود وحشی است که مرد او را اهلی کرده است»، «زن برزخ میان حیوان و انسان است» و امثال اینها.

از این عجیب تر اینکه برخی از غریبان اخیراً با یک گردش صد و هشتاد درجه ای اکنون می خواهند با هزار و یک دلیل ثابت کنند که مرد موجود ناقص الخلقه و پست و زبون، و زن موجود کامل و برتر است.

اگر کتاب زن جنس برتر اشلی مونتاگو را - که در مجله زن روز منتشر می شد - خوانده باشید، می دانید که این مرد با چه زورزدن ها و مهمل بافی ها می خواهد ثابت کند که زن از مرد کاملتر است. این کتاب تا آنجا که مستقیماً مطالعات پزشکی یا روانی یا آمار اجتماعی را عرضه می دارد بسیار گران بهاست، ولی آنجا که خود نویسنده شخصاً به «استنتاج» می پردازد و می خواهد برای هدف خود - که همان عنوان کتاب است - نتیجه گیری کند مهمل بافی را به نهایت می رساند. چرا باید یک

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۷۵

روز زن را این قدر پست و زبون و حقیر بخوانند که روز دیگر مجبور شوند برای جبران ما فات، همه آن نواقص و نقایص را از روی زن بردارند و روی مرد بگذارند؟ چه لزومی دارد که تفاوت های زن و مرد را به حساب ناقص بودن یکی و کاملتر بودن دیگری بگذاریم که مجبور شویم گاهی طرف مرد را بگیریم و گاهی طرف زن را؟.

اشلی مونتاگو از طرفی اصرار دارد زن را جنساً برتر از مرد معرفی کند و از طرف دیگر امتیازات مرد را مولود عوامل تاریخی و

اجتماعی بشمارد نه مولود عوامل طبیعی.

به هر حال، تفاوت‌های زن و مرد «تناسب» است نه نقص و کمال. قانون خلقت خواسته است با این تفاوتها تناسب بیشتری میان زن و مرد- که قطعاً برای زندگی مشترک ساخته شده‌اند و مجرد زیستن انحراف از قانون خلقت است- به وجود آورد. این مطلب از بیانات بعدی ضمن توضیح تفاوتها روشنتر می‌شود.

نظریه افلاطون

این مسأله یک مسأله تازه که در قرن ما مطرح شده باشد نیست؛ حد اقل دو هزار و چهار صد سال سابقه دارد، زیرا این مسأله به همین صورت در کتاب جمهوری افلاطون مطرح است.

افلاطون با کمال صراحت مدعی است که زنان و مردان دارای استعداد‌های مشابهی هستند و زنان می‌توانند همان وظایفی را عهده‌دار شوند که مردان عهده‌دار می‌شوند و از همان حقوقی بهره‌مند گردند که مردان بهره‌مند می‌گردند.

همسئله تمام افکار جدیدی که در قرن بیستم در مورد زن پیدا شده و حتی آن قسمت از افکار که از نظر مردم قرن بیستم نیز افراطی و غیر قابل قبول به نظر می‌رسد، در افکار افلاطون پیدا می‌شود و به همین جهت موجب اعجاب ناظران نسبت به این مرد- که پدر فلسفه نامیده می‌شود- گردیده است. افلاطون در رساله جمهوری کتاب پنجم، حتی در باره اشتراکیت زن و فرزند، در باره اصلاح نژاد و بهبود نسل و محروم کردن بعضی از زنان و مردان از تناسل و اختصاص دادن تناسل به افرادی که از خصایص عالیتری برخوردارند، در باره تربیت فرزندان در خارج از محیط خانواده، در باره اختصاص دادن تناسل به سنین معینی از عمر زن و مرد که سنین قوت و جوشش نیروی حیاتی آنها به شمار می‌رود بحث کرده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۷۶

افلاطون معتقد است همان طوری که به مردان تعلیمات جنگی داده می‌شود به زنان نیز باید داده شود، همان طوری که مردان در مسابقات ورزشی شرکت می‌کنند زنان نیز باید شرکت کنند.

اما دو نکته در گفته افلاطون هست: یکی اینکه اعتراف می‌کند که زنان از مردان چه در نیروهای جسمی، چه در نیروهای روحی و دماغی ناتوان‌ترند؛ یعنی تفاوت زن و مرد را از نظر «کمی» اعتراف دارد، هرچند مخالف تفاوت کیفی آنها از لحاظ استعدادهاست. افلاطون معتقد است استعدادهایی که در مردان و زنان وجود دارد مثل یکدیگر است؛ چیزی که هست زنان در هر رشته‌ای از رشته‌ها از مردان ناتوان‌ترند و این جهت سبب نمی‌شود که هر یک از زن و مرد به کاری غیر از کار دیگری اختصاص داشته باشند.

افلاطون روی همین جهت که زن را از مرد ضعیفتر می‌داند، خدا را شکر می‌کند که مرد آفریده شده نه زن. می‌گوید: «خدا را شکر می‌کنم که یونانی زاینده شدم نه غیر یونانی، آزاد به دنیا آمدم نه برده، مرد آفریده شدم نه زن».

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۱۹، ص: ۱۷۶

دیگر اینکه افلاطون آنچه در موضوع بهبود نسل، پرورش متساوی استعداد‌های زن و مرد، اشتراکیت زن و فرزند و غیره گفته، همه مربوط است به طبقه حاکمه، یعنی فیلسوفان حاکم و حاکمان فیلسوف که وی آنها را منحصراً شایسته حکومت می‌داند.

چنانکه می‌دانیم افلاطون در روش سیاسی مخالف دموکراسی و طرفدار اریستوکراسی است. آنچه افلاطون در زمینه‌های بالا گفته مربوط است به طبقه اریستوکرات، و در غیر طبقه اریستوکرات طور دیگری نظر می‌دهد.

افلاطون و ارسطو، رو در روی یکدیگر

بعد از افلاطون، کسی که آراء و عقایدش در دنیای قدیم در دست است، شاگرد وی ارسطوست. ارسطو در کتاب سیاست عقاید خویش را در باره تفاوت زن و مرد اظهار داشته و با عقاید استاد خود افلاطون سخت مخالفت کرده است. ارسطو معتقد است که تفاوت زن و مرد تنها از جنبه «کمی» نیست، از جنبه کیفی نیز متفاوتند. او می‌گوید:

نوع استعدادهای زن و مرد متفاوت است و وظایفی که قانون خلقت به عهده هر یک از آنها گذاشته و حقوقی که برای آنها خواسته، در قسمتهای زیادی با هم تفاوت دارد. به عقیده ارسطو فضایل اخلاقی زن و مرد نیز در بسیاری از قسمتها فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۷۷

متفاوت است: یک خلق و خوی می‌تواند برای مرد فضیلت شمرده شود و برای زن فضیلت نباشد. برعکس، یک خلق و خوی دیگر ممکن است برای زن فضیلت باشد و برای مرد فضیلت شمرده نشود. نظریات ارسطو نظریات افلاطون را در دنیای قدیم نسخ کرد. دانشمندانی که بعدها آمدند، نظریات ارسطو را بر نظریات افلاطون ترجیح دادند.

نظر دنیای امروز

اینها که گفته شد مربوط به دنیای قدیم بود. اکنون باید بینیم دنیای جدید چه می‌گوید. دنیای جدید تنها به حدس و تخمین متوسل نمی‌شود؛ سر و کارش با مشاهده و آزمایش است، با آمار و ارقام است، با مطالعات عینی است. در دنیای جدید در پرتو مطالعات عمیق پزشکی، روانی و اجتماعی تفاوتهای بیشتر و فراوانتری میان زن و مرد کشف شده است که در دنیای قدیم به هیچ وجه به آنها پی نبرده بودند.

مردم دنیای قدیم زن و مرد را که ارزیابی می‌کردند، تنها از این جهت بود که یکی درشت‌اندام‌تر است و دیگری کوچکتر، یکی خشن‌تر است و دیگری ظریف‌تر، یکی بلندتر است و دیگری کوتاه‌تر، یکی کلفت‌آوازتر است و دیگری نازک‌آوازتر، یکی پرپشم‌وموتر است و دیگری صافتر. حد اکثر که از این حد تجاوز می‌کردند، این بود که تفاوت آنها را از لحاظ دوره بلوغ در نظر می‌گرفتند و یا تفاوت آنها را از لحاظ عقل و احساسات به حساب می‌آوردند؛ مرد را مظهر عقل و زن را مظهر مهر و عاطفه می‌خواندند.

اما امروز علاوه بر اینها قسمتهای زیاد دیگری کشف شده است؛ معلوم شده است دنیای زن و مرد در بسیاری از قسمتها با هم متفاوت است.

ما مجموع تفاوتهای زن و مرد را تا آنجا که از نوشته‌های اهل تحقیق به دست آورده‌ایم، ذکر می‌کنیم و سپس به فلسفه این تفاوتها و اینکه چقدر از این تفاوتها از طبیعت ناشی می‌شود و چقدر از آنها مولود عوامل تاریخی و فرهنگی و اجتماعی است می‌پردازیم. و البته قسمتی از این تفاوتها را هرکس می‌تواند با مختصر تجربه و مطالعه به دست آورد و قسمتی هم آنچنان واضح و بدیهی است که قابل انکار نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۷۸

از لحاظ جسمی.

مرد به طور متوسط درشت‌اندام‌تر است و زن کوچک‌اندام‌تر. مرد بلندقدتر است و زن کوتاه‌قدتر. مرد خشن‌تر است و زن ظریف‌تر. صدای مرد کلفت‌تر و خشن‌تر است و صدای زن نازک‌تر و لطیف‌تر. رشد بدنی زن سریعتر است و رشد بدنی مرد بطی‌تر. حتی گفته می‌شود جنین دختر از جنین پسر سریعتر رشد می‌کند. رشد عضلانی مرد و نیروی بدنی او از زن بیشتر است. مقاومت زن در مقابل بسیاری از بیماریها از مقاومت مرد بیشتر است. زن زودتر از مرد به مرحله بلوغ می‌رسد و زودتر از مرد هم از نظر تولید مثل از کار می‌افتد. دختر زودتر از پسر به سخن می‌آید. مغز متوسط مرد از مغز متوسط زن بزرگتر است ولی با در نظر گرفتن نسبت مغز به مجموع بدن، مغز زن از مغز مرد بزرگتر است. ریه مرد قادر به تنفس هوای بیشتری از ریه زن است. ضربان قلب زن از ضربان قلب مرد سریعتر است.

از لحاظ روانی.

میل مرد به ورزش و شکار و کارهای پرحرکت و جنبش بیش از زن است. احساسات مرد مبارزانه و جنگی و احساسات زن صلح‌جویانه و بزمی است. مرد متجاوزتر و غوغاگرتر است و زن آرامتر و ساکت‌تر. زن از توسل به خشونت درباره دیگران و در باره خود پرهیز می‌کند و به همین دلیل خودکشی زنان کمتر از مردان است. مردان در کیفیت خودکشی نیز از زنان خشن‌ترند. مردان به تفنگ، دار، پرتاب کردن خود از روی ساختمانهای مرتفع متوسل می‌شوند و زنان به قرص خواب‌آور و تریاک و امثال اینها. احساسات زن از مرد جوشانتر است. زن از مرد سریع‌الهیجان‌تر است، یعنی زن در مورد اموری که مورد علاقه یا ترسش هست زودتر و سریعتر تحت تأثیر احساسات خویش قرار می‌گیرد، و مرد سردمزاج‌تر از زن است. زن طبعاً به زینت و زیور و جمال و آرایش و مدهای مختلف علاقه زیاد دارد بر خلاف مرد. احساسات زن بی‌ثبات‌تر از مرد است. زن از مرد محتاطتر، مذهبی‌تر، پرحرف‌تر و ترسوتر و تشریفاتی‌تر است.

احساسات زن مادرانه است و این احساسات از دوران کودکی در او نمودار است.

علاقه زن به خانواده و توجه ناآگاهانه او به اهمیت کانون خانوادگی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۷۹

بیش از مرد است.

زن در علوم استدلالی و مسائل خشک عقلانی به پای مرد نمی‌رسد ولی در ادبیات، نقاشی و سایر مسائل - که با ذوق و احساسات مربوط است - دست کمی از مرد ندارد.

مرد از زن بیشتر قدرت کتمان راز دارد و اسرار ناراحت‌کننده را در درون خود حفظ می‌کند و به همین دلیل ابتلای مردان به بیماری ناشی از کتمان راز بیش از زنان است.

زن از مرد رقیق‌القلب‌تر است و فوراً به گریه و احیاناً به غش متوسل می‌شود.

از نظر احساسات [نسبت] به یکدیگر.

مرد بنده شهوت خویشتن است و زن در بند محبت مرد است. مرد زنی را دوست می‌دارد که او را پسندیده و انتخاب کرده باشد و زن مردی را دوست می‌دارد که ارزش او را درک کرده باشد و دوستی خود را قبلاً اعلام کرده باشد. مرد می‌خواهد شخص زن را تصاحب کند و در اختیار بگیرد و زن می‌خواهد دل مرد را مسخر کند و از راه دل او بر او مسلط شود. مرد می‌خواهد از بالای سر زن بر او مسلط شود و زن می‌خواهد از درون قلب مرد بر مرد نفوذ کند. مرد می‌خواهد زن را بگیرد، زن می‌خواهد او را بگیرد. زن از مرد شجاعت و دلیری می‌خواهد و مرد از زن زیبایی و دلبری. زن حمایت مرد را گرانباترین چیزها برای خود می‌شمارد. زن بیش از مرد قادر است بر شهوت خود مسلط شود. شهوت مرد ابتدایی و تهاجمی است و شهوت زن انفعالی و تحریکی.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۸۰

تفاوت‌های زن و مرد

اشاره

در شماره ۹۰ مجله زن روز نظریه یک پروفیسور روانشناس مشهور امریکایی به نام پروفیسور ریک- که سالیان دراز به تفحص و جستجو در احوال زن و مرد پرداخته و نتایجی به دست آورده و در کتاب بزرگی تفاوت‌های بی‌شمار زن و مرد را نوشته است- منعکس شد.

این پروفیسور می‌گوید: دنیای مرد با دنیای زن بکلی فرق می‌کند. اگر زن نمی‌تواند مانند مرد فکر کند یا عمل نماید، از این روست که دنیای آنها با هم فرق می‌کند.

می‌گوید: در تورات آمده است: «زن و مرد از یک گوشت به وجود آمده‌اند». بلی، با وجودی که هر دو از یک گوشت به وجود آمده‌اند، جسم‌های متفاوت دارند و از نظر ترکیب بکلی با هم فرق می‌کنند. علاوه بر این، احساس این دو موجود هیچ وقت مثل هم نخواهند بود و هیچ‌گاه یک جور در مقابل حوادث و اتفاقات عکس العمل نشان نمی‌دهند. زن و مرد بنا به مقتضیات جنسی رسمی خود به طور متفاوت عمل می‌کنند و درست مثل دو ستاره روی دو مدار مختلف حرکت می‌کنند. آنها می‌توانند همدیگر را بفهمند و مکمل یکدیگر باشند ولی هیچ‌گاه یکی نمی‌شوند و به همین دلیل است که زن و مرد می‌توانند با هم زندگی کنند، عاشق یکدیگر بشوند

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۸۱

و از صفات و اخلاق یکدیگر خسته و ناراحت نشوند.

پروفیسور ریک مقایسه‌هایی میان روحیه زن و مرد به عمل آورده و تفاوت‌هایی به دست آورده است. از آن جمله می‌گوید: «برای مرد خسته کننده است که دائم نزد زنی که دوستش دارد بسر برد اما هیچ لذتی برای زن بالاتر از این نیست که همیشه در کنار مرد مورد علاقه‌اش بسر برد.

مرد دلش می‌خواهد هر روز به همان حالت همیشگی باقی بماند اما یک زن همیشه می‌خواهد موجود تازه‌ای باشد و هر صبح با قیافه تازه تری از بستر برخیزد.

بهترین جمله‌ای که یک مرد می‌تواند به زنی بگوید اصطلاح «عزیزم تو را دوست دارم» است. زیباترین جمله‌ای که یک زن به

مرد مورد علاقه‌اش می‌گوید جمله «من به تو افتخار می‌کنم» می‌باشد.

اگر مردی در دوران زندگی‌اش با چندین معشوقه بسر برده باشد، به نظر زنان دیگر مردی جالب توجه می‌آید. مردها از زنی که بیش از یک مرد در زندگی‌اش وجود داشته باشد بدشان می‌آید.

مردها وقتی که پیر می‌شوند احساس بدبختی می‌کنند، چون تکیه‌گاه خود یعنی کارشان را از دست می‌دهند. زنهای مسن احساس رضایت می‌کنند، چون بهترین چیزها را از نظر خودشان دارا هستند: یک خانه و چندین نوه.

خوشبختی از نظر مردها به دست آوردن مقام و شخصیتی قابل احترام در میان اجتماع است. خوشبختی برای یک زن یعنی به دست آوردن قلب یک مرد و نگاهداری او برای تمام عمر.

یک مرد همیشه می‌خواهد که زن مورد علاقه‌اش را به دین و ملیت خود درآورد.

برای یک زن همان قدر که تغییر دادن نام خانوادگی‌اش بعد از ازدواج آسان است، عوض کردن دین و ملیت نیز به خاطر مردی که دوستش دارد آسان است.»

شاهکار خلقت

صرف نظر از اینکه تفاوت‌های زن و مرد موجب تفاوت‌هایی در حقوق و مسئولیت‌های خانوادگی زن و مرد می‌شود یا نمی‌شود، اساساً این مسأله یکی از عجیب‌ترین شاهکارهای خلقت است؛ درس توحید و خداشناسی است، آیت و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۸۲

نشانه‌ای است از نظام حکیمانه و مدبرانه جهان، نمونه بارزی است از اینکه جریان خلقت تصادفی نیست، طبیعت جریان‌ات خود را کورمال کورمال طی نمی‌کند، دلیل روشنی است از اینکه بدون دخالت دادن اصل «علت غایی» نمی‌توان پدیده‌های جهان را تفسیر کرد.

دستگاه عظیم خلقت برای اینکه به هدف خود برسد و نوع را حفظ کند، جهاز عظیم تولید نسل را به وجود آورده است؛ دائماً از کارخانه خود، هم جنس نر به وجود می‌آورد و هم جنس ماده، و در آنجا که بقا و دوام نسل احتیاج دارد به همکاری و تعاون دو جنس (مخصوصاً در نوع انسان) برای اینکه این دو را به کمک یکدیگر در این کار وادارد، طرح وحدت و اتحاد آنها را ریخته است؛ کاری کرده است که خودخواهی و منفعت طلبی - که لازمه هر ذی‌حیاتی است - تبدیل به خدمت و تعاون و گذشت و ایثار گردد، آنها را طالب همزیستی با یکدیگر قرار داده است؛ و برای اینکه طرح کاملاً عملی شود و جسم و جان آنها را بهتر به هم بپیوندد، تفاوت‌های عجیب جسمی و روحی در میان آنها قرار داده است و همین تفاوت‌هاست که آنها را بیشتر به یکدیگر جذب می‌کند، عاشق و خواهان یکدیگر قرار می‌دهد. اگر زن دارای جسم و جان و خلق و خوی مردانه بود محال بود که بتواند مرد را به خدمت خود وادارد و مرد را شیفته وصال خود نماید، و اگر مرد همان صفات جسمی و روانی زن را می‌داشت ممکن نبود زن او را قهرمان زندگی خود حساب کند و عالیترین هنر خود را صید و شکار و تسخیر قلب او به حساب آورد. مرد، جهانگیر و زن مردگیر آفریده شده است.

قانون خلقت، زن و مرد را طالب و علاقه‌مند به یکدیگر قرار داده است اما نه از نوع علاقه‌ای که به اشیاء دارند. علاقه‌ای که انسان به اشیاء دارد از خودخواهی او ناشی می‌شود؛ یعنی انسان اشیاء را برای خود می‌خواهد، به چشم ابزار به آنها نگاه می‌کند، می‌خواهد آنها را فدای خود و آسایش خود کند. اما علاقه زوجیت به این شکل است که هر یک از آنها سعادت و آسایش دیگری را می‌خواهد، از گذشت و فداکاری در باره دیگری لذت می‌برد.

عجیب است که بعضی از افراد نمی‌توانند میان شهوت و رأفت فرق بگذارند؛ خیال کرده‌اند که آن چیزی که زوجین را به یکدیگر پیوند می‌دهد منحصرأطمع و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۸۳

شهوت است، حس استخدام و بهره‌برداری است، همان چیزی است که انسان را با مأكولات و مشروبات و ملبوسات و مرکوبات پیوند می‌دهد. اینها نمی‌دانند که در خلقت و طبیعت، علاوه بر خودخواهی و منفعت‌طلبی علایق دیگری هم هست. آن علایق ناشی از خودخواهی نیست، از علاقه مستقیم به غیر ناشی می‌شود. آن علایق است که منشأ فداکاریها و گذشتها و رنج خود و راحت غیر خواستن‌ها واقع می‌شوند. آن علایق است که نمایش دهنده انسانیت انسان است، بلکه قسمتی از آنها یعنی در حدودی که به جفت و فرزند مربوط است در حیوانات نیز دیده می‌شود.

این افراد گمان کرده‌اند که مرد به زن همیشه به آن چشم نگاه می‌کرده و می‌کند که احیاناً یک جوان عزب به یک زن هرجایی نگاه می‌کند؛ یعنی فقط شهوت است که آن دو را به یکدیگر پیوند می‌دهد، در صورتی که پیوندی بالاتر از شهوت هست که پایه وحدت زوجین را تشکیل می‌دهد. آن همان چیزی است که قرآن کریم از آن به نامهای «مودت و رحمت» یاد کرده است. می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً» (۱) چقدر اشتباه است که تاریخ روابط زن و مرد را فقط از نظر حس استخدام و استثمار و بر پایه اصل تنازع بقا تفسیر کنیم، و چقدر مهملات در این زمینه بافته شده است! راستی من وقتی که برخی نوشته‌ها را می‌خوانم و می‌بینم در تفسیر تاریخ روابط زن و مرد، یگانه اصلی را که به کار می‌برند اصل تضاد است (زن و مرد را مانند دو طبقه دیگر اجتماعی که دائماً در جنگ و کشمکش بوده است فرض می‌کنند) دچار تعجب می‌شوم و بر جهالت و نادانی آنها تأسف می‌خورم. اگر تاریخ روابط پدران و فرزندان را بتوان از نظر حس استخدام و استثمار تفسیر کرد، روابط تاریخی زنان و شوهران را نیز می‌توان از این نظر تفسیر کرد. درست است که مرد از زن همیشه زورمندتر بوده است، اما قانون خلقت مرد را از نظر غریزی به شکلی قرار داده است که نمی‌توانسته است نوع ستمهایی که به غلامان و بردگان و زبردستان و همسایگان خود روا می‌داشته در باره زن روا دارد، همان طوری که نمی‌توانسته است آن نوع ستمها را بر فرزندان خود روا دارد.

من منکر ستمهای مردان بر زنان نیستم، منکر تفسیری هستم که از این ستمها

(۱). روم / ۲۱.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۸۴

می‌شود. مردان بر زنان در طول تاریخ ستمهای فراوانی کرده‌اند اما ریشه این ستمها همان چیزهایی است که سبب شده به فرزندان خود نیز با کمال علاقه‌ای که به آنها و سرنوشت آنها و سعادت آنها داشته‌اند ستم کنند؛ همان چیزهایی است که سبب شده به نفس خود نیز ستم کنند، یعنی ریشه جهالت و تعصب و عادت دارد نه ریشه منفعت‌طلبی. شاید فرصتی پیش آمد و در موقع مناسبی بحث مفصلی در باره تفسیر تاریخ روابط زن و مرد بنماییم.

نه تنها علاقه خانوادگی زن و مرد به یکدیگر با علاقه به اشیاء فرق می‌کند، علاقه خود آنها به یکدیگر نیز متشابه نیست؛ یعنی نوع علاقه مرد به زن با نوع علاقه زن به مرد متفاوت است. با اینکه تجاذب طرفینی است اما به عکس اجسام بیجان، جسم کوچکتر جسم بزرگتر را به سوی خود می‌کشاند. آفرینش، مرد را مظهر طلب و عشق و تقاضا و زن را مظهر محبویت و معشوقیت قرار داده است. احساسات مرد نیازآمیز و احساسات زن نازخیز است. احساسات مرد طالبانه و احساسات زن مطلوبانه است.

چندی پیش یکی از روزنامه‌های خبری عکس یک دختر جوان روسی را که خودکشی کرده بود چاپ کرده بود. این دختر در نوشته‌ای که از او باقی مانده نوشته است: هنوز مردی مرا نبوسیده است، بنابراین زندگی برای من قابل تحمل نیست. برای یک دختر این جهت شکست بزرگی است که محبوب مردی واقع نشده است، مردی او را نبوسیده است. اما پسر جوان کی از زندگی نومید می‌شود؟ وقتی که دختری او را نبوسیده است؟ خیر، وقتی که دختری را نبوسیده باشد. ویل دورانت در بحثهای مفصل و جامع خود پس از آن که می‌گوید اگر مزیت دختری فقط در دانش و اندیشه باشد نه در دل‌انگیزی طبیعی و زرنگی نیمه آگاهش، در پیدا کردن شوهر چندان کامیاب نخواهد شد، شصت درصد زنان دانشگاه بی‌شوهر می‌مانند، می‌گوید:

«خانم مونی کوالوسکی که دانشمند برجسته‌ای بود شکایت می‌کرد که کسی با او ازدواج نمی‌کند و می‌گفت: چرا کسی مرا دوست ندارد؟ من می‌توانم از بیشتر زنان بهتر باشم. با اینهمه، بیشتر زنان کم‌اهمیت مورد عشق و علاقه هستند و من نیستم. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۸۵

ملاحظه می‌فرمایید که نوع احساس شکست این خانم با نوع احساس شکست یک مرد متفاوت است. می‌گوید چرا کسی مرا دوست ندارد؟».

مرد آنگاه در امر زناشویی احساس شکست می‌کند که زن محبوب خود را پیدا نکرده باشد، یا اگر پیدا کرده است نتوانسته باشد او را در اختیار خود بگیرد.

همه اینها یک فلسفه دارد: پیوند و اتحاد محکمتر و عمیقتر. برای چه این پیوند؟

برای اینکه زن و مرد از زندگی لذت بیشتری ببرند؟ نه، تنها این نیست؛ شالوده اجتماع انسانی و بنیان تربیت نسل آینده بر این اساس نهاده شده است.

نظریه یک خانم روانشناس

در مجله زن روز، شماره صد و یک، یک بحث روانشناسی از یک خانم روانشناس به نام کلیودالسون نقل کرده است. این خانم می‌گوید:

«به عنوان یک زن روانشناس، بزرگترین علاقه‌ام مطالعه روحیه مردهاست. چندی پیش به من مأموریت داده شد که تحقیقاتی در باره عوامل روانی زن و مرد به عمل آورم و به این نتیجه رسیده‌ام:

۱. تمام زنها علاقه‌مندند که تحت نظر شخص دیگری کار کنند و به طور خلاصه از مرئوس بودن و تحت نظر رئیس کار کردن بیشتر خوششان می‌آید.

۲. تمام زنها می‌خواهند احساس کنند که وجودشان مؤثر و مورد نیاز است.».

سپس این خانم این‌طور اظهار عقیده می‌کند:

«به عقیده من این دو نیاز روحی زن از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که خانمها تابع احساسات و آقایان تابع عقل هستند. بسیار دیده شده که خانمها از لحاظ هوش نه فقط با مردان برابری می‌کنند، بلکه گاهی در این زمینه از آنها برتر هستند. نقطه ضعف خانمها فقط احساسات شدید آنهاست. مردان همیشه عملی‌تر فکر می‌کنند، بهتر قضاوت می‌کنند، سازمان دهنده بهتری هستند و بهتر هدایت می‌کنند.

پس برتری روحی مردان بر زنان چیزی است که طراح آن طبیعت می‌باشد. هر قدر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۸۶

هم خانمها بخواهند با این واقعیت مبارزه کنند بی‌فایده خواهد بود. خانمها به علت اینکه حساستر از آقایان هستند، باید این حقیقت را قبول کنند که به نظارت آقایان در زندگی‌شان احتیاج دارند... بزرگترین هدف خانمها در زندگی «تأمین» است و وقتی به هدف خود نایل شدند دست از فعالیت می‌کشند. زن برای رسیدن به این هدف از روبرو شدن با خطرات بیم دارد. ترس، تنها احساسی است که زن در برطرف کردن آن به کمک احتیاج دارد... کارهایی که به تفکر مداوم احتیاج دارد، زن را کسل و خسته می‌کند...»

نهضت عجولانه

نهضتی که در اروپا برای احقاق حقوق پامال‌شده زن صورت گرفت به دلیل اینکه دیر به این فکر افتاده بودند، با دستپاچگی و عجله زیادی انجام گرفت. احساسات مهلت نداد که علم نظر خود را بگوید و راهنما قرار گیرد. از این رو تر و خشک با یکدیگر سوخت. این نهضت یک سلسله بدبختیها را از زن گرفت و حقوق زیادی به او داد و درهای بسته‌ای به روی او باز کرد اما در عوض، بدبختیها و بیچارگیهای دیگری برای خود زن و برای جامعه بشریت به وجود آورد. مسلماً اگر آنچنان شتابزدگی به خرج داده نمی‌شد، احقاق حقوق زن به شکل بسیار بهتری صورت می‌گرفت و فریاد فرزندانگان از وضع ناهنجار حاضر و از آینده بسیار وحشتناک تر به فلک نمی‌رسید. ولی این امید باقی است که علم و دانش جای خود را باز کند و نهضت زن به جای آنکه مانند گذشته از احساسات سرچشمه گیرد، از علم و دانش الهام گیرد. اظهار نظرهای دانشمندان اروپایی در این زمینه خود نشانه امیدبخشی از این جریان است.

به نظر می‌رسد آن چیزهایی که مقلدان غرب را در زمینه روابط زن و مرد، تازه به نشئه فرو برده است، خود غریبان دوره خمار آنها را طی می‌کنند.

نظریه ویل دورانت

ویل دورانت در کتاب لذات فلسفه قسمت چهارم، بحثهای بسیار مفصل و جامعی در زمینه مسائل جنسی و خانوادگی به عمل آورده است. ما قسمتهای مختصری از آن کتاب را برای خوانندگان انتخاب می‌کنیم تا بهتر و بیشتر به جریانات فکری که در فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۸۷

میان دانشمندان غربی وجود دارد آشنا بشوند و از قضاوتهای عجولانه خودداری کنند.

ویل دورانت در فصل هفتم از قسمت چهارم کتاب خود تحت عنوان «عشق» می‌گوید:

«نخستین نعمه صریح عشق با فرا رسیدن بلوغ آغاز می‌گردد. کلمه «پوبرتی» که در زبان انگلیسی معنی بلوغ می‌دهد، با توجه به اصل لاتینی آن به معنی «سن موی» است یعنی سنی که در آن موی بر بدن پسران می‌روید و مخصوصاً موی سینه که پسران

اینهمه به آن می‌نازند و موی صورت که با صبر سی سی فوس آن را می‌تراشند. کیفیت و کمیت مو (در صورت تساوی امور دیگر) ظاهراً با قدرت توالد و تناسل بستگی دارد و بهترین وضع آن هنگام اوج گرفتن نشاط زندگی است. این نمو ناگهانی موی توأم با خشونت صدا جزء صفات ثانوی جنسی است که به هنگام بلوغ عارض پسر می‌شود. اما طبیعت در این سن به دختران نرمش اطراف و حرکات می‌بخشد که دیدگان را خیره می‌سازد و کفل آنان را پهن تر می‌کند تا امر مادری آسانتر شود و سینه‌شان را برای شیر دادن به کودک پر و برجسته می‌سازد.

علت ظهور این صفات ثانوی چیست؟ کسی نمی‌داند ولی نظریهٔ پروفیسور ستارلینگ در این میان طرفدارانی پیدا کرده است. به موجب این نظریه سلولهای تناسلی به هنگام بلوغ نه تنها تخم و نطفه تولید می‌کنند بلکه همچنین نوعی هورمون نیز می‌سازند که داخل خون می‌شود و مایهٔ تغییرات جسمی و روحی می‌گردد. در این سن نه تنها جسم از نیروهای تازه بهره‌مند می‌گردد، روح و خوی نیز به هزاران نوع متأثر می‌گردد. رومن رولاند می‌گوید: «در طی سالهای زندگی زمانی فرا می‌رسد که تغییرات جسمانی آهسته‌ای در وجود یک مرد صورت می‌گیرد و در وجود زن آنچه گفتیم مهمترین همهٔ این تغییرات است ... دلیری و توانایی، دل‌های نرم را به تپش می‌آورد و نرمی و لطافت، میل و هوس زورمندان را بر می‌انگیزد ...». دموسه می‌گوید: «تمام مردان، دروغزن و مکار و گزافه‌گو و دورو و ستیزه‌جو هستند و همهٔ زنان خودپسند و ظاهر ساز و خیانتکار، ولی در جهان فقط یک چیز مقدس و عالی وجود دارد و آن آمیزش این دو موجود ناقص است ...»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۸۸

آداب جفت‌جویی در بزرگسالان عبارت است از حمله برای تصرف در مردان و عقب‌نشینی برای دلبری و فریبندگی در زنان (البته در بعضی جاها استثناهایی دیده می‌شود). چون مرد طبعاً جنگی و حیوان شکاری است عملش مثبت و تهاجمی است، زن برای او همچون جایزه‌ای است که باید آن را برآید و مالک شود.

جفت‌جویی جنگ و پیکار است و ازدواج تصاحب و اقتدار.

عفت فراوان زن خادم مقاصد توالد است، زیرا امتناع محجوبانهٔ او کمکی به انتخاب جنس است. عفت، زنان را توانا می‌سازد که با جستجوی بیشتر عاشق خود را یعنی کسی را که افتخار پدری فرزندان او را خواهد داشت برگزیند. منافع گروه و نوع از زبان زن سخن می‌گوید، همچنان که منافع فرد از گلوی مرد بیرون می‌آید ... در عشقبازی، زن از مرد ماهرتر است زیرا میل او چندان شدید نیست که دیدهٔ عقل او را ببندد.

داروین ملاحظه کرده است که در بیشتر انواع، ماده به عالم عشق بی‌علاقه است.

لمبرزو و کیش و کرافت ایننگ می‌گویند: زنان بیشتر به دنبال ستایشها و تحسینهای مطلق و مبهم مردانند و بیشتر می‌خواهند مردان به خواست آنها توجه کنند و این امر از میل آنها به لذات جنسی بیشتر است. لمبرزو می‌گوید: پایهٔ طبیعی عشق زن فقط یک صفت ثانوی از مادری اوست و همهٔ احساسات و عواطفی که زنی را به مردی می‌پیوندد از دواعی جسمی بر نمی‌خیزد، بلکه از غرایز انقیاد و تسلیم (تحت حمایت مرد قرار گرفتن) سر می‌زند و این غرایز برای انطباق با اوضاع به وجود آمده است.»

ویل دورانت در فصلی که تحت عنوان «مردان و زنان» منعقد کرده می‌گوید:

«کار خاص زن خدمت به بقای نوع است و کار خاص مرد خدمت به زن و کودک.»

ممکن است کارهای دیگری هم داشته باشند ولی همه از روی حکمت و تدبیر تابع این دو کار اساسی گشته است. این مقاصد، اساسی است اما نیمه ناآگاه است و طبیعت معنی انسان و سعادت را در آن نهفته است ... طبیعت زن بیشتر پناه‌جویی

است نه جنگجویی. به نظر می‌رسد که در بعضی انواع ماده اصلاً غریزه جنگی وجود ندارد. اگر ماده خود به جنگ آید برای کودکان خویش است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۸۹

... زن از مرد شکیاتر است. گرچه شجاعت مرد در کارهای خطیر و بحرانی زندگی بیشتر است اما تحمل دائمی و روزانه زن در مقابل ناراحتیهای جزئی بی‌شمار بیشتر است ... جنگجویی زن در وجود دیگری است؛ زن سربازان را دوست دارد و از مرد توانا خوشش می‌آید؛ در مشاهده قدرت، نوعی عامل عجیب خوشی فرودستانه (مازوشیستیک) او را تحریک می‌کند، اگر چه خودش قربانی این قدرت باشد.

... این خوشی دیرین در لذت از قدرت و مردانگی، گاهی بر احساسات اقتصادی زن نوین غالب می‌آید چنانکه گاهی ترجیح می‌دهد با دیوانه شجاعی ازدواج کند.

زن به مردی که فرماندهی بلد است با خوش حالی تسلیم می‌شود. اگر این روزها فرمانبرداری زن کمتر شده است برای آن است که مردان در قدرت و اخلاق ضعیفتر از پیش شده‌اند ... توجه زن به امور خانوادگی است و محیط او معمولاً خانه خویش است. او مانند طبیعت عمیق است اما مانند خانه محدود خود محصور هم هست.

غریزه او را به سنن دیرین می‌پیوندد. زن نه در ذهن اهل آزمایش است نه در عادت (باید بعضی از زنان شهرهای بزرگ را استثنا کرد). اگر هم به عشق آزاد رو می‌آورد نه برای آن است که در آن آزادی می‌جوید، بلکه برای آن است که در زندگی خود از ازدواج معمولی با یک مرد مسئول مأیوس شده است. اگر گاهی در سالهای جوانی مفتون عبارات و اصطلاحات سیاسی می‌گردد و احساس خود را به همه جنبه‌های انسانی بسط می‌دهد، پس از یافتن شوهر وفاداری از تمام آن فعالیتها چشم می‌پوشد و به سرعت خود و شوهرش را از این فعالیت عمومی بیرون می‌کشد و به شوهرش یاد می‌دهد که حس وفاداری شدید خود را به خانه محدود کند. زن بی‌اینکه نیاز به تفکر داشته باشد می‌داند که تنها اصلاحات سالم از خانه برمی‌خیزد.

زن آنجا که مرد خیالی سرگردان را به مرد فداکار و پای بست به خانه و کودکان خود تبدیل می‌سازد، عامل حفظ و بقای نوع است. طبیعت به قوانین و دولتها اعتنا ندارد؛ عشق او به خانه و کودک است، اگر در حفظ اینها موفق شود به دولتها بی‌قید و بی‌علاقه است و به کسانی که سرگرم تغییر این قوانین اساسی هستند می‌خندد. اگر امروز طبیعت در حفظ خانواده و کودک، ناتوان به نظر می‌رسد برای آن است که زن مدتی است که طبیعت را از یاد برده است. ولی شکست طبیعت همیشگی نیست، هر وقت که بخواهد می‌تواند به صدها مصالحی که در ذخیره دارد برگردد. هستند اقوام و نژادهای دیگری که در وسعت و عده از ما بیشترند و طبیعت، دوام قطعی و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۹۰

نامشخص خود را می‌تواند از میان آنها تأمین کند.»

این بود بیان کوتاهی از تفاوت‌های زن و مرد و نظریات دانشمندان در این زمینه. در نظر داشتم تحت عنوان «راز تفاوتها» در اطراف اینکه عوامل تاریخی و اجتماعی چه اندازه می‌توانسته است در این تفاوتها مؤثر باشد بحثی بکنم. برای پرهیز از دراز شدن دامنه مطلب، از بحث مستقل در آن صرف نظر می‌کنم؛ در ضمن مباحث آینده کاملاً مطلب روشن خواهد شد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۹۱

آیا مهر و نفقه یادگار عهد مملوک بودن زن است؟.

* قرآن کریم مهر را به عنوان هدیه‌ای از جانب مرد و نشانه‌ای از صداقت او یاد کرده است.

* مهر از آنجا پیدا شده که طبیعت در مسأله عشق برای هر یک از مرد و زن نقش جداگانه‌ای قائل شده است.

* اسلام رسوم جاهلیت را در باره مهر منسوخ کرد.

* عشق زن اگر از خودش آغاز شود، هم عشق شکست می‌خورد، هم شخصیت زن.

* باید مردمی را که به قانون اسلام عمل نمی‌کنند اصلاح کنیم، چرا قانون را خراب کنیم؟.

* سیستم مهری اسلام مخصوص به خود آن است و باید جدا از سایر سیستمهای مهری مطالعه شود.

* اروپا در صدسال پیش و اسلام در چهارده قرن پیش به زن استقلال اقتصادی داد.

* سه نوع نفقه از نظر فقه اسلامی.

* زن اروپایی باید ممنون ماشین باشد نه ممنون قانون گذاران.

* اسلام استقلال اقتصادی داد، اما خانه براندازی نکرد.

* توانایی زن در تحصیل ثروت، از مرد کمتر و استهلاک ثروتش بیشتر است.

* مرد امروز می‌خواهد با الغاء حق نفقه از اسرافکاری زن انتقام بگیرد.

الغاء حق نفقه زن بر شوهر، راه را برای مردان شکارچی هموار می‌کند.

* آیا اعلامیه حقوق بشر به زن توهین کرده است؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۹۳

مهر و نفقه

اشاره

یکی از سنن بسیار کهن در روابط خانوادگی بشری این است که مرد هنگام ازدواج برای زن «مهر» قائل می‌شده است؛ چیزی از مال خود به زن یا پدر زن خویش می‌پرداخته است، و بعلاوه در تمام مدت ازدواج عهده‌دار مخارج زن و فرزندان خویش بوده است.

ریشه این سنت چیست؟ چرا و چگونه به وجود آمده است؟ مهر دیگر چه صیغه‌ای است؟ نفقه دادن به زن برای چه؟ آیا اگر بنا باشد هر یک از زن و مرد به حقوق طبیعی و انسانی خویش نائل گردند و روابط عادلانه و انسانی میان آنها حکمفرما باشد و با زن مانند یک انسان رفتار شود، مهر و نفقه مورد پیدا می‌کند؟ یا اینکه مهر و نفقه یادگار عهدهایی است که زن مملوک مرد بوده است؛ مقتضای عدالت و تساوی حقوق انسانها- خصوصاً در قرن بیستم- این است که مهر و نفقه ملغی گردد، ازدواجها بدون مهر صورت گیرد و زن خود مسئولیت مالی زندگی خویش را به عهده بگیرد و در تکفل مخارج فرزندان نیز با مرد متساویاً شرکت کند.

سخن خود را از مهر آغاز می‌کنیم. بینیم مهر چگونه پیدا شده و چه فلسفه‌ای داشته و جامعه‌شناسان پیدایش مهر را چگونه توجیه کرده‌اند.

تاریخچه مهر

می‌گویند در ادوار ما قبل تاریخ که بشر به حال توحش می‌زیسته و زندگی شکل قبیله‌ای داشته، به علل نامعلومی ازدواج با همخون جایز شمرده نمی‌شده است.

جوانان قبیله که خواستار ازدواج بوده‌اند، ناچار بوده‌اند از قبیله دیگر برای خود

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۹۴

همسر و معشوقه انتخاب کنند. از این رو برای انتخاب همسر به میان قبایل دیگر می‌رفته‌اند. در آن دوره‌ها مرد به نقش خویش در تولید فرزند واقف نبوده است؛ یعنی نمی‌دانسته که آمیزش او با زن در تولید فرزند مؤثر است. فرزندان را به عنوان فرزند همسر خود می‌شناخته نه به عنوان فرزندان خود. با اینکه شباهت فرزندان را با خود احساس می‌کرده نمی‌توانسته علت این شباهت را بفهمد. قهراً فرزندان نیز خود را فرزند زن می‌دانسته‌اند نه فرزند مرد، و نسب از طریق مادران شناخته می‌شد نه از طریق پدران. مردان موجودات عقیم و نازا به حساب می‌آمده‌اند و پس از ازدواج به عنوان یک طفیلی - که زن فقط به رفاقت با او و به نیروی بدنی او نیازمند است - در میان قبیله زن بسر می‌برده است. این دوره را دوره «مادرشاهی» نامیده‌اند.

دیری نپایید که مرد به نقش خویش در تولید فرزند واقف شد و خود را صاحب اصلی فرزند شناخت. از این وقت زن را تابع خود ساخت و ریاست خانواده را به عهده گرفت و به اصطلاح دوره «پدرشاهی» آغاز شد.

در این دوره نیز ازدواج با همخون جایز شمرده نمی‌شد و مرد ناچار بود از میان قبیله دیگر برای خود همسر انتخاب کند و به میان قبیله خود بیاورد. و چون همواره حالت جنگ و تصادم میان قبایل حکمفرما بود، انتخاب همسر از راه ربودن دختر صورت می‌گرفت؛ یعنی جوان دختر مورد نظر خویش را از میان قبیله دیگر می‌ربود.

تدریجاً صلح جای جنگ را گرفت و قبایل مختلف می‌توانستند همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند. در این دوره رسم ربودن زن منسوخ شد و مرد برای اینکه دختر مورد نظر خویش را به چنگ آورد، می‌رفت به میان قبیله دختر، اجیر پدر زن می‌شد و مدتی برای او کار می‌کرد و پدر زن در ازای خدمت داماد، دختر خویش را به او می‌داد و او آن دختر را به میان قبیله خویش می‌برد.

تا اینکه ثروت زیاد شد. در این وقت مرد دریافت که به جای اینکه سالها برای پدر عروس کار کند، بهتر این است که یکجا هدیه لایقی تقدیم او کند و دختر را از او بگیرد.

این کار را کرد و از اینجا «مهر» پیدا شد.

روی این حساب در مراحل اولیه، مرد به عنوان طفیلی زن زندگی می‌کرده و خدمتکار زن بوده است. در این دوره زن بر مرد حکومت می‌کرده است. در مرحله بعد که حکومت به دست مرد افتاد، مرد زن را از قبیله دیگر می‌ربوده است. در مرحله سوم

مرد برای اینکه زن را به چنگ آورد به خانه پدر زن می‌رفته و سالها برای او کار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۹۵

می‌کرده است. در مرحله چهارم مرد مبلغی به عنوان «پیشکش» تقدیم پدر زن می‌کرده است و رسم مهر از اینجا ناشی شده است.

می‌گویند مرد از آن وقتی که سیستم «مادرشاهی» را ساقط کرد و سیستم «پدرشاهی» را تأسیس نمود، زن را در حکم برده و لاقل در حکم اجیر و مزدور خویش قرارداد و به او به چشم یک ابزار اقتصادی که احیاناً شهوت او را نیز تسکین می‌داد نگاه می‌کرد، به زن استقلال اجتماعی و اقتصادی نمی‌داد. محصول کارها و زحمات زن متعلق به دیگری یعنی پدر یا شوهر بود. زن حق نداشت به اراده خود شوهر انتخاب کند و به اراده خود و برای خود فعالیت اقتصادی و مالی داشته باشد، و در حقیقت پولی که مرد به عنوان مهر می‌داده و مخارجی که به عنوان نفقه می‌کرده است در مقابل بهره اقتصادی بوده که از زن در ایام زناشویی می‌برده است.

مهر در نظام حقوقی اسلام

مرحله پنجمی هم هست که جامعه‌شناسان و اظهارنظرکنندگان در باره آن سکوت می‌کنند. در این مرحله مرد هنگام ازدواج یک «پیشکشی» تقدیم خود زن می‌کند و هیچ یک از والدین حقی به آن پیشکشی ندارند. زن در عین اینکه از مرد پیشکشی دریافت می‌دارد، استقلال اجتماعی و اقتصادی خود را حفظ می‌کند. اولاً به اراده خود شوهر انتخاب می‌کند نه به اراده پدر یا برادر. ثانیاً در مدتی که در خانه پدر است، همچنین در مدتی که به خانه شوهر می‌رود کسی حق ندارد او را به خدمت خود بگمارد و استثمار کند. محصول کار و زحمتش به خودش تعلق دارد نه به دیگری و در معاملات حقوقی خود احتیاجی به قیمومت مرد ندارد.

مرد از لحاظ بهره‌برداری از زن، فقط حق دارد در ایام زناشویی از وصال او بهره‌مند شود و مکلف است مادامی که زناشویی ادامه دارد و از وصال زن بهره‌مند می‌شود، زندگی او را در حدود امکانات خود تأمین نماید.

این مرحله همان است که اسلام آن را پذیرفته و زناشویی را بر این اساس بنیان نهاده است. در قرآن کریم آیات زیادی هست درباره اینکه مهر زن به خود زن تعلق دارد نه به دیگری. مرد باید در تمام مدت زناشویی عهده‌دار تأمین مخارج زندگی زن بشود و در عین حال درآمدی که زن تحصیل می‌کند و نتیجه کار او، به شخص خودش تعلق دارد نه به دیگری (پدر یا شوهر).

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۹۶

اینجاست که مسئله مهر و نفقه شکل معاوضی پیدا می‌کند، زیرا در وقتی که مهر به پدر دختر تعلق می‌گرفت و زن مانند یک برده به خانه شوهر می‌رفت و شوهر او را استثمار می‌کرد، فلسفه مهر با خرید دختر از پدر بود و فلسفه نفقه مخارج ضروری است که هر مالکی برای مملوک خود می‌کند. اگر بناست چیزی به پدر زن داده نشود و شوهر هم حق ندارد زن را استثمار و از او بهره‌برداری اقتصادی بکند و زن از لحاظ اقتصادی استقلال کامل دارد و حتی از جنبه حقوقی نیازی به قیمومت و اجازه سرپرستی ندارد، مهر دادن و نفقه پرداختن برای چه؟

نگاهی به تاریخ

اگر بخواهیم به فلسفه مهر و نفقه در مرحله پنجم پی ببریم، باید اندکی توجه خود را به دوره‌های چهارگانه‌ای که قبل از این مرحله گفته شده معطوف کنیم. حقیقت این است آنچه در این باره گفته شده جز یک سلسله فرضها و تخمینها چیزی نیست؛ نه حقایق تاریخی است و نه حقایق علمی و تجربی. پاره‌ای قرائن از یک طرف و بعضی فرضیه‌های فلسفی در باره انسان و جهان از طرف دیگر، منشأ پدید آمدن این فرضها و تخمینها در باره زندگی بشر ما قبل تاریخ شده است. آنچه در باره دوره به

اصطلاح مادرشاهی گفته شده چیزی نیست که به این زودیها بتوان باور کرد، و همچنین چیزهایی که در باره فروختن دختران از طرف پدران و استعمار زنان از طرف شوهران گفته‌اند.

در این فرضها و تخمینها دو چیز به چشم می‌خورد: یکی اینکه سعی شده تاریخ بشر اولیه فوق العاده قساوت‌آمیز و خشونت‌بار و عاری از عواطف انسانی تفسیر شود.

دیگر اینکه نقش طبیعت از لحاظ تدابیر حیرت‌انگیزی که برای رسیدن به هدفهای کلی خود به کار می‌برد، نادیده گرفته شده است.

این گونه تفسیر و اظهار نظر در باره انسان و طبیعت برای غربی میسر است اما برای شرقی - اگر افسون‌شده تقلید غرب نباشد - میسر نیست. غربی به علل خاصی با عواطف انسانی بیگانه است؛ قهراً نمی‌تواند برای عاطفه و جرقه‌های انسانی نقش اساسی در تاریخ قائل شود. غربی اگر از دنده اقتصاد برخیزد، نان می‌بیند و بس. تاریخ از نظر او ماشینی است که تا نان به خوردش ندهی حرکت نمی‌کند. و اگر از دنده مسائل جنسی برخیزد، انسانیت و تاریخ انسانیت با همه مظاهر فرهنگی و هنری و اخلاقی و فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۱۹۷

مذهبی و با همه تجلیات عالی و با شکوه معنوی، جز بازیهای تغییر شکل یافته جنسی نیست. و اگر از دنده سیادت و برتری طلبی برخیزد، سرگذشت بشریت از نظر او یکسره خونریزی و بیرحمی است.

غربی در قرون وسطی از مذهب و به نام مذهب شکنجه‌ها دیده و آزارها کشیده و زنده زنده در آتش انداختن‌ها مشاهده کرده است. به همین جهت از نام خدا و مذهب و هر چیزی که این بو را بدهد وحشت می‌کند و از این رو با همه آثار و علائم فراوان علمی که از هدف داشتن طبیعت و واگذار نبودن جهان به خود می‌بیند، کمتر جرأت می‌کند به اصل «علت غایی» اعتراف کند.

ما از این مفسران نمی‌خواهیم که به وجود پیامبران - که در طول تاریخ ظهور کرده‌اند و منادی عدالت و انسانیت بوده‌اند و با انحرافات مبارزه می‌کرده‌اند و نتایج ثمربخشی از مبارزات خود می‌گرفته‌اند - اقرار و اعتراف کنند؛ از آنها می‌خواهیم که لااقل نقش آگاهانه طبیعت را فراموش نکنند.

در تاریخ روابط زن و مرد قطعاً مظالم فراوان و قساوتهای بی‌شماری رخ داده است. قرآن قساوت‌آمیزترین آنها را حکایت کرده است. اما نمی‌توان گفت سراسر این تاریخ قساوت و خشونت بوده است.

فلسفه حقیقی مهر

به عقیده ما پدید آمدن مهر نتیجه تدبیر ماهرانه‌ای است که در متن خلقت و آفرینش برای تعدیل روابط زن و مرد و پیوند آنها به یکدیگر به کار رفته است.

مهر از آنجا پیدا شده که در متن خلقت نقش هر یک از زن و مرد در مسأله عشق مغایر نقش دیگری است. عرفا این قانون را به سراسر هستی سرایت می‌دهند، می‌گویند قانون عشق و جذب و انجذاب بر سراسر موجودات و مخلوقات حکومت می‌کند با این خصوصیت که موجودات و مخلوقات از لحاظ اینکه هر موجودی وظیفه خاصی را باید ایفا کند متفاوتند؛ سوز در یک جا و ساز در جای دیگر قرار داده شده است.

فخرالدین عراقی، شاعر معروف می‌گوید:

ساز طرب عشق که داند که چه ساز است کز زخمه آن نه فلک اندر تک‌وتاز است

رازی است در این پرده گر آن را بشناسی دانی که حقیقت ز چه در بند مجاز است " عشق است که هر دم به دگر رنگ در آید ناز است به جایی و به یک جای نیاز است در صورت عاشق چه در آید همه سوز است در کسوت معشوق چه آید همه ساز است

ما در مقاله چهارده از این سلسله مقالات، آنجا که تفاوت‌های زن و مرد را بیان می‌کردیم گفتیم که نوع احساسات زن و مرد نسبت به یکدیگر یک جور نیست. قانون خلقت، جمال و غرور و بی‌نیازی را در جانب زن، و نیازمندی و طلب و عشق و تغزل را در جانب مرد قرار داده است. ضعف زن در مقابل نیرومندی بدنی به همین وسیله تعدیل شده است و همین جهت موجب شده که همواره مرد از زن خواستگاری می‌کرده است. قبلاً دیدیم که طبق گفته جامعه‌شناسان، هم در دوره مادرشاهی و هم در دوره پدرشاهی، مرد بوده است که به سراغ زن می‌رفته است.

دانشمندان می‌گویند: مرد از زن شهوانی‌تر است. در روایات اسلامی وارد شده که مرد از زن شهوانی‌تر نیست بلکه برعکس است، لکن زن از مرد در مقابل شهوت توانا تر و خوددارتر آفریده شده است. نتیجه هر دو سخن یکی است. به هر حال مرد در مقابل غریزه از زن ناتوان‌تر است. این خصوصیت همواره به زن فرصت داده است که دنبال مرد نرود و زود تسلیم او نشود و برعکس، مرد را وادار کرده است که به زن اظهار نیاز کند و برای جلب رضای او اقدام کند. یکی از آن اقدامات این بوده که برای جلب رضای او و به احترام موافقت او هدیه‌ای نثار او می‌کرده است.

چرا افراد جنس نر همیشه برای تصاحب جنس ماده با یکدیگر رقابت می‌کرده‌اند و به جنگ و ستیز با یکدیگر می‌پرداخته‌اند اما هرگز افراد جنس ماده برای تصاحب جنس نر حرص و ولع نشان نداده‌اند؟ برای اینکه نقش جنس نر و جنس ماده یکی نبوده است. جنس نر همواره حالت و نقش متقاضی را داشته نه جنس ماده، و جنس ماده هرگز با حرص و ولع جنس نر به دنبال او نمی‌رفته است، همواره از خود نوعی بی‌نیازی و استغنا نشان می‌داده است.

مهر با حیا و عفاف زن یک ریشه دارد. زن به الهام فطری دریافته است که عزت و احترام او به این است که خود را رایگان در اختیار مرد قرار ندهد و به اصطلاح شیرین

بفروشد.

همین‌ها سبب شده که زن توانسته با همه ناتوانی جسمی، مرد را به عنوان خواستگار به آستانه خود بکشاند، مردها را به رقابت با یکدیگر وادار کند، با خارج کردن خود از دسترسی مرد عشق رمانتیک به وجود آورد، مجنون‌ها را به دنبال لیلی‌ها بدواند و آنگاه که تن به ازدواج با مرد می‌دهد عطیه و پیشکشی از او به عنوان نشانه‌ای از صداقت او دریافت دارد.

می‌گویند در بعضی قبایل وحشی دخترانی که با چند خواستگار و عاشق بی‌قرار مواجه می‌شده‌اند، آنها را وادار به «دوئل» می‌کرده‌اند؛ هر کدام که دیگری را مغلوب می‌کرده یا می‌کشته، شایستگی همسری با آن دختر را احراز می‌کرده است.

چندی پیش روزنامه‌های تهران نوشتند که یک دختر دو پسر خواستگار خود را در همین تهران به «دوئل» وادار کرد، آنها را در حضور خود با اسلحه سرد به جان یکدیگر انداخت.

از نظر کسانی که قدرت را فقط در زور بازو می‌شناسند و تاریخ روابط زن و مرد را یکسره ظلم و استثمار مرد می‌بینند، باوری نیست که زن، این موجود ضعیف و ظریف، بتواند اینچنین افراد جنس خشن و نیرومند را به جان یکدیگر بیندازد، اما اگر کسی اندکی با تدابیر ماهرانه خلقت و قدرت عجیب و مرموز زنانه‌ای که در وجود زن تعبیه شده آشنا باشد، می‌داند که این

چیزها عجیب نیست.

زن در مرد تأثیر فراوان داشته است. تأثیر زن در مرد از تأثیر مرد در زن بیشتر بوده است. مرد بسیاری از هنرنمایی‌ها و شجاعتها و دلاوریها و نبوغها و شخصیت‌های خود را مدیون زن و خودداریهای ظریفانه زن است، مدیون حیا و عفاف زن است، مدیون «شیرین‌فروشی» زن است. زن همیشه مرد را می‌ساخته و مرد اجتماع را. آنگاه که حیا و عفاف و خودداری زن از میان برود و زن بخواهد در نقش مرد ظاهر شود، اول به زن مهر باطله می‌خورد و بعد مرد مردانگی خود را فراموش می‌کند و سپس اجتماع منهدم می‌گردد.

همان قدرت زنانه که توانسته در طول تاریخ شخصیت خود را حفظ کند و به دنبال مرد نرود و مرد را به عنوان خواستگار به آستان خود بکشاند، مردان را به رقابت و جنگ با یکدیگر در باره خود وادارد و آنها را تا سرحد کشته شدن ببرد، حیا و عفاف را شعار خود قرار دهد، بدن خود را از چشم مرد مستور نگه دارد و خود را اسرارآمیز

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۰۰

جلوه دهد، الهام‌بخش مرد و خالق عشق او باشد، هنرآموز و شجاعت‌بخش و نبوغ‌آفرین او واقع شود، در او حس «تغزل» و ستایشگری به وجود آورد و او به فروتنی و خاکساری و ناچیزی خود در مقابل زن به خود بیالد، همان قدرت می‌توانسته مرد را وادار کند که هنگام ازدواج عطیه‌ای به نام «مهر» تقدیم او کند.

مهر ماده‌ای است از یک آیین‌نامه کلی که طرح آن در متن خلقت ریخته شده و با دست فطرت تهیه شده است.

مهر در قرآن

قرآن کریم مهر را به صورتی که در مرحله پنجم گفتیم ابداع و اختراع نکرد، زیرا مهر به این صورت ابداع خلقت است. کاری که قرآن کرد این بود مهر را به حالت فطری آن برگرداند.

قرآن کریم با لطایف و ظرافت بی‌ظیری می‌گوید: «وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً» (۱) یعنی کابین زنان را که به خود آنها تعلق دارد (نه به پدران یا برادران آنها) و عطیه و پیشکشی است از جانب شما به آنها، به خودشان بدهید.

قرآن کریم در این جمله کوتاه به سه نکته اساسی اشاره کرده است:

اولاً با نام «صَدُوقَه» (به ضم دال) یاد کرده است نه با نام «مهر». صدقه از ماده صدق است و بدان جهت به مهر صدق یا صدقه گفته می‌شود که نشانه راستین بودن علاقه مرد است. بعضی مفسرین مانند صاحب کشاف به این نکته تصریح کرده‌اند؛ همچنانکه بنا به گفته راغب اصفهانی در مفردات غریب القرآن علت اینکه صدقه (بفتح دال) را صدقه گفته‌اند این است که نشانه صدق ایمان است. دیگر اینکه با ملحق کردن ضمیر (هُنَّ) به این کلمه می‌خواهد بفرماید که مهریه به خود زن تعلق دارد نه پدر و مادر؛ مهر مزد بزرگ کردن و شیر دادن و نان دادن به او نیست. سوم اینکه با کلمه «نحله» کاملاً تصریح می‌کند که مهر هیچ عنوانی جز عنوان تقدیمی و پیشکشی و عطیه و هدیه ندارد.

(۱). نساء / ۴.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۰۱

اختصاص به انسان ندارد؛ در همه جاندارها آنجا که قانون دو جنسی حکمفرماست، با اینکه دو جنس به یکدیگر نیازمندند، جنس نر نیازمندتر آفریده شده یعنی احساسات او نیازمندانه‌تر است و همین جهت به نوبه خود سبب شده که جنس نر گامهایی در طریق جلب رضایت جنس ماده بردارد و هم سبب شده که روابط دو جنس تعدیل شود و جنس نر از زور و قدرت خود سوء استفاده نکند، حالت فروتنی و خضوع به خود بگیرد.

هدیه و کادو در روابط نامشروع

منحصر به ازدواج و پیمان مشروع زناشویی نیست؛ آنجا هم که زن و مرد به صورت نامشروعی می‌خواهند از وجود یکدیگر لذت ببرند و به اصطلاح می‌خواهند از عشق آزاد بهره ببرند، باز مرد است که به زن هدیه می‌دهد. اگر احياناً قهوه یا چایی یا غذایی صرف کنند، مرد وظیفه خود می‌داند که پول آنها را بپردازد. زن برای خود نوعی اهانت تلقی می‌کند که به خاطر مرد مایه بگذارد و پول خرج کند. عیاشی برای پسر مستلزم داشتن پول و امکانات مالی است و عیاشی برای یک دختر وسیله‌ای است برای دریافت کادوها. این عادات که حتی در روابط نامشروع و غیر قانونی هم جاری است، ناشی از نوع احساسات نامتشابه زن و مرد نسبت به یکدیگر است.

معاشقه فرنگی از ازدواجش طبیعی‌تر است

در دنیای غرب هم که به نام تساوی حقوق انسانها حقوق خانوادگی را از صورت طبیعی خارج کرده‌اند و سعی می‌کنند علی‌رغم قانون طبیعت، زن و مرد را در وضع مشابهی قرار دهند و رلهای مشابهی در زندگی خانوادگی به عهده آنها بگذارند، آنجا که به اصطلاح پای عشق آزاد به میان می‌آید و قوانین قراردادی، آنها را از مسیر طبیعت خارج نکرده است، مرد همان وظیفه طبیعی خود یعنی نیاز و طلب و مایه گذاشتن و پول خرج کردن را انجام می‌دهد، مرد به زن هدیه می‌دهد و متحمل مخارج او می‌شود در صورتی که در ازدواج فرنگی مهر وجود ندارد و از لحاظ نفقه نیز مسئولیت سنگینی به عهده زن می‌گذارند؛ یعنی معاشقه فرنگی از ازدواج فرنگی با طبیعت هماهنگ‌تر است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۰۲

مهر یکی از نمونه‌هایی است که می‌رساند زن و مرد با استعدادهای نامتشابهی آفریده شده‌اند و قانون خلقت از لحاظ حقوق فطری و طبیعی سندهای نامتشابهی به دست آنها داده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۰۳

رسوم جاهلیت که در اسلام منسوخ شد

قرآن کریم رسوم جاهلیت را در باره مهر منسوخ کرد و آن را به حالت اولی و طبیعی آن برگردانید.

در جاهلیت، پدران و مادران مهر را به عنوان حق الزحمه و «شیر بها» حق خود می‌دانستند.

در تفسیر کشاف و غیره می‌نویسند هنگامی که دختری برای یکی از آنها متولد می‌شد و دیگری می‌خواست به او تبریک

بگوید، می‌گفت: «هَنِيئًا لَكَ النَّافِجَةُ» یعنی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۰۴

این مایه افزایش ثروت، تو را گوارا باد، کنایه از اینکه بعداً این دختر را شوهر می‌دهی و مهر دریافت می‌داری.

در جاهلیت، پدران و در نبودن آنها برادران، چون از طرفی برای خود حق ولایت و قیمومت قائل بودند و دختر را به اراده خودشان شوهر می دادند نه به اراده خود او، و از طرف دیگر مهر دختر را متعلق به خود می دانستند نه به دختر، دختران را معاوضه می کردند به این نحو که مردی به مرد دیگری می گفت که من دختر یا خواهرم را به عقد تو در می آورم که در عوض دختر یا خواهر تو زن من باشد و او هم قبول می کرد. به این ترتیب هر یک از دو دختر مهر دیگری به شمار می رفت و به پدر یا برادر دیگری تعلق می گرفت. این نوع نکاح را نکاح «شغار» می نامیدند. اسلام این رسم را منسوخ کرد.

پیغمبر اکرم فرمود: «

لا شِغَارَ فِي الْإِسْلَامِ

» یعنی در اسلام معاوضه دختر یا خواهر ممنوع است.

در روایات اسلامی آمده است که پدر نه تنها حقی به مهر ندارد بلکه اگر در عقد ازدواج برای پدر به عنوان امری جداگانه از مهر چیزی شرط شود و مهر به خود دختر داده شود، باز هم صحیح نیست؛ یعنی پدر حق ندارد برای خود در ازدواج دختر بهره ای قائل شود، هر چند به صورت امر جداگانه از مهر باشد.

اسلام آیین کار کردن داماد برای پدر زن را - که طبق گفته جامعه شناسان در دوره هایی وجود داشته که هنوز ثروت قابل مبادله ای در کار نبوده - منسوخ کرد.

کار کردن داماد برای پدر زن تنها از این جهت نبوده است که پدران می خواسته اند از ناحیه دختران خود بهره ای برده باشند؛ علل و ریشه های دیگر نیز داشته است که احیاناً لازمه آن مرحله از تمدن بوده است و در حد خود ظالمانه هم نبوده است. به هر حال چنین رسمی قطعاً در دنیای قدیم وجود داشته است.

داستان موسی و شعیب که در قرآن کریم آمده است، از وجود چنین رسمی حکایت می کند. موسی در حال فرار از مصر وقتی که به سر چاه «مدین» رسید، به حالت دختران شعیب که در کناری با گوسفندان خویش ایستاده بودند و کسی رعایت حال آنها را نمی کرد رحمت آورد و برای گوسفندان آنها آب کشی کرد. دختران پس از مراجعت نزد پدر، جریان روز را برای پدر نقل کردند و او یکی از آنها را پی موسی فرستاد و او را به خانه خویش دعوت کرد. پس از آشنا شدن با یکدیگر، یک روز شعیب به موسی گفت: من دلم می خواهد یکی از دو دختر خود را به تو به زنی بدهم به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۰۵

این شرط که تو هشت سال برای من کار کنی و اگر دل خودت خواست دو سال دیگر هم اضافه کن، ده سال برای من کار کن. موسی قبول کرد و به این ترتیب موسی داماد شعیب شد. اینچنین رسمی در آن زمان بوده و ریشه این رسم دو چیز است: اول نبودن ثروت. خدمتی که داماد به زن یا پدر زن می توانسته بکند غالباً منحصر به این بوده که برای آنها کار کند. دیگر رسم جهاز دادن. جامعه شناسان معتقدند که رسم جهاز دادن به دختر از طرف پدر، یکی از رسوم و سنن کهن است. پدر برای اینکه بتواند جهاز برای دختر خود فراهم کند داماد را اجیر خود می کرد و یا از او پولی دریافت می کرد. عملاً آنچه پدر از داماد می گرفت به نفع دختر و برای دختر بوده است.

به هر حال در اسلام این آیین منسوخ شد و پدر زن حق ندارد مهر را مال خود بداند، هر چند هدف و منظورش این باشد که آن را صرف و خرج دختر کند. این خود دختر است که اختیار آن مال را دارد که به هر نحو بخواهد مصرف کند. در روایات اسلامی تصریح شده که این گونه مهر قرار دادن در دوره اسلامی روا نیست.

در زمان جاهلیت رسوم دیگری نیز بود که عملاً موجب محروم بودن زن از مهر می شد. یکی از آنها رسم ارث زوجیت بود.

اگر کسی می‌مرد وارثان او از قبیل فرزندان و برادران همان طوری که ثروت او را به ارث می‌بردند، همسری زن او را نیز به ارث می‌بردند. پس از مردن شخص، پسر یا برادر میت حق همسری میت را باقی می‌پنداشت و خود را مختار می‌دانست که زن او را به دیگری تزویج کند و مهر را خودش بگیرد و یا او را بدون مهر جدیدی و به موجب همان مهری که میت قبلاً پرداخته زن خود قرار دهد.

قرآن کریم رسم ارث زوجیت را منسوخ کرد، فرمود: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا» (۱) ای مردمی که به پیغمبر و قرآن ایمان دارید، باید بدانید که برای شما روا نیست که زنان مورثان خود را به ارث ببرید در حالی که خود آن زنان میل ندارند که همسر شما باشند.

قرآن کریم در آیه دیگری به طور کلی ازدواج با زن پدر را قدغن کرد هرچند به صورت ارث نباشد و بخواهند آزادانه با هم ازدواج کنند. فرمود: «وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ

(۱). نساء / ۱۹.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۰۶

أَبَاؤُكُمْ» (۱) با زنان پدران خود ازدواج نکنید.

قرآن کریم هر رسمی که موجب تضییع مهر زنان می‌شد منسوخ کرد، از آن جمله اینکه وقتی که مردی نسبت به زنش دلسرد و بی‌میل می‌شد او را در مضیقه و شکنجه قرار می‌داد؛ هدفش این بود که با تحت شکنجه قرار دادن او، او را به طلاق راضی کند و تمام یا قسمتی از آنچه به عنوان مهر به او داده از او پس بگیرد. قرآن کریم فرمود: «وَلَا تَعْضُوهُنَّ لَمُوهُنَّ لِيَتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ» (۲) یعنی زنان را به خاطر اینکه چیزی از آنها بگیرید و قسمتی از مهری که به آنها داده‌اید جبران کنید، تحت مضیقه و شکنجه قرار ندهید.

یکی دیگر از آن رسوم این بود که مردی با زنی ازدواج می‌کرد و برای او احياناً مهر سنگینی قرار می‌داد. اما همین که از او سیر می‌شد و هوای تجدید عروسی به سرش می‌زد، زن بیچاره را متهم می‌کرد به فحشا و حیثیت او را لکه‌دار می‌کرد و چنین وانمود می‌کرد که این زن از اول شایستگی همسری مرا نداشته و ازدواج باید فسخ شود و من مهری که داده‌ام باید پس بگیرم. قرآن کریم این رسم را نیز منسوخ کرد و جلوی آن را گرفت.

سیستم مهری اسلام خاص خودش است

یکی از مسلمات دین اسلام این است که مرد حقی به مال زن و کار زن ندارد؛ نه می‌تواند به او فرمان دهد که برای من فلان کار را بکن و نه اگر زن کاری کرد که به موجب آن کار ثروتی به او تعلق می‌گیرد، مرد حق دارد که بدون رضای زن در آن ثروت تصرف کند، و از این جهت زن و مرد وضع مساوی دارند. و بر خلاف رسم معمول در اروپای مسیحی که تا اوایل قرن بیستم رواج داشت، زن شوهردار از نظر اسلام در معاملات و روابط حقوقی خود تحت قیمومت شوهر نیست؛ در انجام معاملات خود استقلال و آزادی کامل دارد. اسلام در عین اینکه به زن چنین استقلال اقتصادی در مقابل شوهر داد و برای شوهر هیچ حقی در مال زن و کار زن و معاملات زن قرار نداد، آیین مهر را منسوخ نکرد. این خود می‌رساند که مهر از نظر اسلام به خاطر این نیست که مرد بعداً از وجود زن بهره‌ اقتصادی می‌برد و نیروی بدنی او را

(۱). نساء / ۲۲.

(۲). نساء / ۱۹.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۰۷

استثمار می‌کند. پس معلوم می‌شود اسلام سیستم مهری مخصوص به خود دارد. این سیستم مهری و فلسفه‌اش را نباید با سایر سیستمهای مهری اشتباه کرد و ایراداتی که بر آن سیستمها وارد است بر این سیستم وارد دانست.

آیین فطرت

همچنانکه در مقاله پیش گفتیم قرآن کریم تصریح می‌کند که مهر «نحله» و عطیه است. قرآن این عطیه و پیشکشی را لازم می‌داند. قرآن رموز فطرت بشر را با کمال دقت رعایت کرده است و برای اینکه هر یک از زن و مرد نقش مخصوصی که در طبیعت از لحاظ علایق دوستانه به عهده آنها گذاشته شده فراموش نکند، لزوم مهر را تأکید کرده است. نقش زن این است که پاسخگوی محبت مرد باشد. محبت زن خوب است به صورت عکس العمل محبت مرد باشد نه به صورت ابتدایی. عشق ابتدایی زن یعنی عشقی که از ناحیه زن شروع بشود و زن بدون آنکه مرد قبلاً او را خواسته باشد عاشق مردی بشود، همواره مواجه با شکست عشق و شکست شخصیت خود زن است، بر خلاف عشقی که به صورت پاسخ به عشق دیگری در زن پیدا می‌شود؛ اینچنین عشق، نه خودش شکست می‌خورد و نه به شخصیت زن لطمه و شکست وارد می‌آورد.

آیا راست است که زن وفا ندارد؟ پیمان محبت زن سست است؟ به عشق زن نباید اعتماد کرد؟.

این، هم راست است و هم دروغ. راست است اگر عشق از زن شروع شود. اگر زنی ابتدا عاشق مردی بشود و به او دل ببندد آتشش زود سرد می‌شود. به چنین عشقی نباید اعتماد کرد. اما دروغ است در صورتی که عشق آتشین زن به صورت عکس العملی از عشق صادقانه مردی و به عنوان پاسخگویی به عشق راستین پیدا شده باشد. اینچنین عشقی عملاً مستبعد است که فسخ بشود، مگر آنکه عشق مرد به سردی بگراید و البته در این صورت عشق زن تمام می‌شود. عشق فطری زن همین نوع از عشق است.

شهرت زن به بی‌وفایی در عشقهای نوع اول است و ستایشهایی که از وفاداری زن شده مربوط به عشقهای نوع دوم است. جامعه اگر بخواهد پیوندهای زناشویی استحکام پیدا کند، چاره‌ای ندارد از اینکه از همان راهی برود که قرآن رفته است؛ یعنی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۰۸

قوانین فطرت را رعایت کند و از آن جمله نقش خاص هر یک از زن و مرد را در مسأله عشق در نظر بگیرد. قانون مهر هماهنگی با طبیعت است از این رو که نشانه و زمینه آن است که عشق از ناحیه مرد آغاز شده و زن پاسخگوی عشق اوست و مرد به احترام او هدیه‌ای نثار او می‌کند. از این رو نباید قانون مهر- که یک ماده از یک اساسنامه کلی است و به دست طراح طبیعت تدوین شده- به نام تساوی حقوق زن و مرد ملغی گردد.

چنانکه ملا-حظه فرمودید قرآن در باب مهر، رسوم و قوانین جاهلیت را علی‌رغم میل مردان آن روز عوض کرد. آنچه خود قرآن در باب مهر گفت رسم معمول جاهلیت نبود که بگوییم قرآن اهمیتی به بود و نبود مهر نمی‌دهد. قرآن می‌توانست مهر را بکلی منسوخ کند و مردان را از این نظر راحت کند، ولی این کار را نکرد.

اکنون که نظر اسلام را در باره مهر دانستید و معلوم شد مهر از نظر اسلام چه فلسفه‌ای دارد، خوب است سخن کسانی را که به این قانون اسلامی انتقاد دارند نیز بشنوید.

خانم منوچهریان در کتاب انتقاد بر قوانین اساسی و مدنی ایران در فصلی که تحت عنوان «مهر» باز کرده‌اند چنین نوشته‌اند: «همچنانکه برای داشتن باغ یا خانه یا اسب یا استر، مرد باید مبلغی بپردازد، برای خریدن زن هم باید پولی از کیسه خرج کند. و همچنانکه بهای خانه و باغ و استر بر حسب بزرگی و کوچکی و زشتی و زیبایی و بهره و فایده متفاوت است، بهای زن هم بر حسب زشتی و زیبایی و پولداری و بی‌پولی او تفاوت می‌کند. قانون‌گذاران مهربان و جوانمرد ما قریب ۱۲ ماده در باره قیمت زن نوشته‌اند و فلسفه آنان آن است که اگر پول در میان نباشد رشته استوار زناشویی سخت سست و زود گسل می‌شود.»

اگر قانون مهر از طرف اجنبی آمده بود، آیا باز هم این قدر مورد بی‌مهری و تهمت و افترا بود؟ مگر هر پولی که کسی به کسی می‌دهد، می‌خواهد او را بخرد؟! پس باید رسم هدیه و بخشش و پیشکش را منسوخ کنند. ریشه قانون مهر که در قانون مدنی آمده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۰۹

قرآن است. قرآن تصریح می‌کند که مهر عنوانی جز عطیه و پیشکشی ندارد. بعلاوه، اسلام قوانین اقتصادی خود را آنچنان تنظیم کرده که مرد حق هیچ‌گونه بهره‌برداری اقتصادی از زن ندارد. در این صورت چگونه می‌توان مهر را به عنوان قیمت زن یاد کرد؟

ممکن است بگویید عملاً مردان ایرانی از زنان خود بهره‌برداری اقتصادی می‌کنند.

من هم قبول دارم که بسیاری از مردان ایرانی این طورند، ولی این چه ربطی به مهر دارد؟ مردان که نمی‌گویند ما به موجب اینکه مهر پرداخته‌ایم، به زنان خود تحکم می‌کنیم. تحکم مرد ایرانی به زن ایرانی ریشه‌های دیگری دارد. چرا به جای اینکه مردم را اصلاح کنید، قانون فطرت را خراب می‌کنید و بر مفاسد می‌افزاید؟ در تمام این گفته‌ها یک منظور بیشتر نهفته نیست و آن اینکه ایرانی و مشرق‌زمینی باید خود را و فلسفه زندگی خود را و معیارهای انسانی خود را فراموش کند و رنگ و شکل اجنبی به خود بگیرد تا بهتر آماده بلعیده شدن باشد.

خانم منوچهریان می‌گویند:

«اگر زن از نظر اقتصادی مانند مرد باشد، دیگر چه حاجت است که ما برای او نفقه و کسوه و مهر قائل شویم؟ همچنانکه هیچ یک از این پیش‌بینی‌ها و محکم‌کاری‌ها در مورد مرد به میان نمی‌آید، در مورد زن هم آن وقت نباید وجود داشته باشد.»

اگر این سخن را خوب بشکافیم معنی‌اش این است: در دوره‌هایی که برای زن حق مالکیت و استقلال اقتصادی قائل نبودند مهر و نفقه می‌توانست تا اندازه‌ای موجه باشد، ولی اگر به زن استقلال اقتصادی داده شود (همچنانکه در اسلام این استقلال به زن داده شده) دیگر نفقه و مهر هیچ وجهی ندارد.

ایشان گمان کرده‌اند که فلسفه مهر صرفاً این است که در مقابل سلب حقوق اقتصادی زن پولی به او برسد. آیا بهتر نبود که ایشان مراجعه کوتاهی به آیات قرآن می‌کردند و اندکی در باره تعبیراتی که قرآن از مهر کرده تأمل می‌کردند و فلسفه اصلی مهر را درمی‌یافتند و آنگاه از اینکه کتاب آسمانی کشورشان دارای چنین منطق عالی است به خود می‌بالیدند؟

نویسنده «چهل پیشنهاد» در شماره ۸۹ مجله زن روز، صفحه ۷۱ پس از ذکر وضع

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۱۰

ناهنجار زن در جاهلیت و اشاره به خدمات اسلام در این راه چنین نوشته است:

«چون زن و مرد مساوی آفریده شده‌اند، پرداخت بها یا اجرت از طرف یکی به دیگری منطوق و دلیل عقلانی ندارد زیرا همان گونه که مرد احتیاج به زن دارد، زن هم به وجود مرد نیازمند است و آفرینش آنها را به یکدیگر محتاج خلق کرده و در این احتیاج هر دوی آنها وضع مساوی دارند، و لذا الزام یکی به دادن وجه به دیگری بلا دلیل خواهد بود. و لکن از نظر اینکه طلاق در اختیار مرد بوده و زن برای زندگی مشترک با مرد تأمین نداشته، لذا به زن حق داده شده علاوه بر اعتماد به شخصیت زوج، نوعی وثیقه و اعتبار مالی نیز از مرد مطالبه نماید...».

در صفحه ۷۲ می‌گوید:

«اگر ماده ۱۱۳۳ قانون مدنی که مقرر می‌دارد: «مرد می‌تواند هر وقت که بخواهد زن خود را طلاق دهد» اصلاح گردد و طلاق بسته به میل و هوس مرد نباشد، اساساً صداق و مهر فلسفه وجودی خود را از دست خواهد داد.».

از آنچه تاکنون گفته‌ایم بی‌پایگی این سخنان روشن گشت. معلوم شد که مهر، بها یا اجرت نیست و منطوق عقلانی هم دارد. هم معلوم شد زن و مرد در احتیاج به یکدیگر وضع مساوی ندارند و خلقت، آنها را در دو وضع مختلف قرار داده است. از همه بی‌پایه‌تر اینکه فلسفه مهر را وثیقه مالی در مقابل حق طلاق برای مرد ذکر کرده است و مدعی است علت اینکه اسلام مهر را مقرر کرده است همین جهت است.

از این گونه اشخاص باید پرسید: چرا اسلام حق طلاق را به مرد داد تا زن به وثیقه مالی احتیاج پیدا کند؟ بعلاوه، معنی این سخن این است: علت اینکه پیغمبر اکرم برای زنان خود مهر قرار می‌داد این بود که می‌خواست به آنها در مقابل خودش وثیقه مالی بدهد، و علت اینکه در ازدواج علی و فاطمه برای فاطمه مهر قرار داد این بود که می‌خواست برای فاطمه در مقابل علی یک وثیقه مالی و وسیله اطمینان فکری بگیرد.

اگر اینچنین است، پس چرا پیغمبر اکرم زنان را توصیه کرد که متقابلاً مهر خود را به شوهر ببخشند و برای این بخشش پاداشها ذکر کرد؟ بعلاوه، چرا توصیه کرد که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۱۱

حتی الامکان مهر زنان زیاد نباشد؟ آیا جز این است که از نظر پیغمبر اسلام هدیه زناشویی مرد به نام مهر، و بخشش مهر یا معادل آن از طرف زن به مرد موجب استحکام الفت و علقه زناشویی می‌شود؟.

اگر نظر اسلام به این بود که مهر یک وثیقه مالی باشد، چرا در کتاب آسمانی خود گفت: «وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً»؛ چرا نگفت «وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ وَثِيقَةً»؟.

گذشته از همه اینها، نویسنده مزبور پنداشته که رسم مهر در صدر اسلام همین بوده که امروز هست. معمول امروز این است که مهر بیشتر جنبه ذمه و عهده دارد؛ یعنی مرد مبلغی را طبق عقد و سند به عنوان مهر به عهده می‌گیرد و زن معمولاً آن را مطالبه نمی‌کند مگر وقتی که اختلاف و مشاجره‌ای به میان آید. این گونه مهرها می‌تواند جنبه وثیقه به خود بگیرد. در صدر اسلام معمول این بود که مرد هرچه به عنوان مهر متعهد می‌شد، نقد می‌پرداخت. علی‌هذا به هیچ وجه نمی‌توان گفت که نظر اسلام از مهر این بوده که وثیقه‌ای در اختیار زن قرار دهد.

تاریخ نشان می‌دهد که پیغمبر اکرم به هیچ وجه حاضر نبود زنی را بدون مهر در اختیار مردی قرار دهد. داستانی با اندک اختلاف در کتب شیعه و سنی آمده است از این قرار:

زنی آمد به خدمت پیغمبر اکرم و در حضور جمع ایستاد و گفت:

یا رسول الله! مرا به همسری خود بپذیر.

رسول اکرم در مقابل تقاضای زن سکوت کرد، چیزی نگفت. زن سر جای خود نشست.

مردی از اصحاب بپاخواست و گفت:

یا رسول الله! اگر شما مایل نیستید، من حاضرم.

پیغمبر اکرم سؤال کرد:

مهر چی می دهی؟

- هیچی ندارم.

- این طور که نمی شود. برو به خانه ات، شاید چیزی پیدا کنی و به عنوان مهر به این زن بدهی.

مرد به خانه اش رفت و برگشت و گفت:

در خانه ام چیزی پیدا نکردم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۱۲

- باز هم برو بگرد. یک انگشتر آهنی هم که بیاوری کافی است.

دومرتبه رفت و برگشت و گفت: انگشتر آهنی هم در خانه ما پیدا نمی شود. من حاضرم همین جامه که به تن دارم مهر این زن کنم.

یکی از اصحاب که او را می شناخت گفت: یا رسول الله! به خدا این مرد جامه ای غیر از این جامه ندارد. پس نصف این جامه را مهر زن قرار دهید.

پیغمبر اکرم فرمود: اگر نصف این جامه مهر زن باشد کدامیک بپوشند؟ هر کدام بپوشند دیگری برهنه می ماند. خیر، این طور نمی شود.

مرد خواستگار سر جای خود نشست. زن هم به انتظار، جای دیگری نشسته بود.

مجلس وارد بحث دیگری شد و طول کشید. مرد خواستگار حرکت کرد برود. رسول اکرم او را صدا کرد:

آهای بیا.

آمد.

- بگو بینم قرآن بلدی؟

- بلی یا رسول الله! فلان سوره و فلان سوره را بلدم.

- می توانی از حفظ قرائت کنی؟

- بلی می توانم.

- بسیار خوب، درست شد. پس این زن را به عقد تو در آوردم و مهر او این باشد که تو به او قرآن تعلیم بدهی.

مرد دست زن خود را گرفت و رفت.

در باب مهر مطالب دیگری هست ولی ما سخن را همین جا کوتاه می کنیم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۱۳

نظر اسلام را در باره مهر و فلسفه مهر بیان کردیم. اکنون نوبت آن است که مسأله نفقه را مورد بحث قرار دهیم. قبلاً باید بدانیم که در قوانین اسلامی، نفقه نیز مانند مهر وضع مخصوص به خود دارد و نباید با آنچه در دنیای غیر اسلامی می‌گذشته یا می‌گذرد یکی دانست.

اگر اسلام به مرد حق می‌داد که زن را در خدمت خود بگمارد و محصول کار و زحمت و بالأخره ثروتی که زن تولید می‌کند مال خود بداند، علت و فلسفه نفقه دادن مرد به زن روشن بود زیرا واضح است اگر انسان، حیوان یا انسان دیگری را مورد بهره‌برداری اقتصادی قرار دهد ناچار است مخارج زندگی او را نیز تأمین کند. اگر گاریچی به اسب خود کاه و جو ندهد آن اسب برای او بارکشی نمی‌کند.

اما اسلام چنین حقی برای مرد قائل نیست؛ به زن حق داد مالک شود، تحصیل ثروت کند و به مرد حق نداده در ثروتی که به او تعلق دارد تصرف کند؛ و در عین حال بر مرد لازم دانسته که بودجه خانواده را تأمین کند، مخارج زن و فرزندان و نوکر و کلفت و مسکن و غیره را پردازد، چرا و به چه علتی؟.

متأسفانه غرب‌مآب‌های ما به هیچ وجه حاضر نیستند در باره این امور ذره‌ای فکر کنند؛ چشمها را به روی هم می‌گذارند و عین انتقاداتی را که غریبان بر سیستمهای فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۱۴

حقوقی خودشان می‌کنند- و البته آن انتقادات صحیح هم هست- اینها در مورد سیستم حقوقی اسلامی ذکر می‌کنند. واقعاً اگر کسی بگوید نفقه زن در غرب تا قرن نوزدهم چیزی جز جیره‌خواری و نشانه بردگی زن نبوده است راست گفته است، زیرا وقتی که زن موظف باشد مجاناً داخله زندگی مرد را اداره کند و حق مالکیت نداشته باشد، نفقه‌ای که به او داده می‌شود از نوع جیره‌ای است که به اسیر یا علوفه‌ای است که به حیوانات بارکش داده می‌شود.

اما اگر قانون بخصوصی در جهان پیدا شود که اداره داخله زندگی مرد را به عنوان یک وظیفه لازم از دوش زن بردارد و به او حق تحصیل ثروت و استقلال کامل اقتصادی بدهد، در عین حال او را از شرکت در بودجه خانواده‌گی معاف کند، ناچار فلسفه دیگری در نظر گرفته و باید در اطراف آن فلسفه تأمل کرد.

محجوریت زن فرنگی تا نیمه دوم قرن نوزدهم

در شرح قانون مدنی ایران تألیف دکتر شایگان، صفحه ۳۶۲ چنین نوشته شده:

«استقلالی که زن در دارایی خود دارد و فقه شیعه از ابتدا آن را شناخته است، در حقوق یونان و رم و ژاپن و تا چندی پیش هم در حقوق غالب کشورها وجود نداشته؛ یعنی زن مثل صغیر و مجنون، محجور و از تصرف در اموال خود ممنوع بوده است. در انگلستان که سابقاً شخصیت زن کاملاً در شخصیت شوهر محو بود دو قانون، یکی در سال ۱۸۷۰ و دیگری در سال ۱۸۸۲ میلادی به اسم قانون مالکیت زن شوهردار، از زن رفع حجر نمود. در ایتالیا قانون ۱۹۱۹ میلادی زن را از شمار محجورین خارج کرد. در قانون مدنی آلمان (۱۹۰۰ میلادی) و در قانون مدنی سویس (۱۹۰۷ میلادی) زن مثل شوهر خود اهلیت دارد. ولی زن شوهردار در حقوق پرتغال و فرانسه هنوز در عداد محجورین است، گو که قانون ۱۸ فوریه ۱۹۳۸ در فرانسه در حدودی حجر زن شوهردار را تعدیل کرده است.».

چنانکه ملا-حظه می‌فرماید هنوز یک قرن نمی‌گذرد از وقتی که اولین قانون استقلال مالی زن در مقابل شوهر (۱۸۸۲ در انگلستان) در اروپا تصویب شد و به فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۱۵ اصطلاح از زن شوهردار رفع محجوریت شد.

چرا اروپا ناگهان استقلال مالی داد؟

حالا- چطور شد که در یک قرن چنین حادثه مهمی رخ داد؟ آیا احساسات انسانی مردان اروپایی به غلیان آمد و به ظالمانه بودن کار خود پی بردند؟.

پاسخ این پرسش را از ویل دورانت بشنوید. وی در لذات فلسفه صفحه ۱۵۸ بحثی تحت عنوان «علل» باز کرده است و در آنجا به اصطلاح علل آزادی زن را در اروپا شرح می‌دهد.

متأسفانه در آنجا به حقیقت وحشتناکی برمی‌خوریم. معلوم می‌شود زن اروپایی برای آزادی و حق مالکیت خود، از ماشین باید تشکر کند نه از آدم، و در مقابل چرخهای عظیم ماشین باید سر تعظیم فرود آورد نه در مقابل مردان اروپایی. آزمندی و حرص صاحبان کارخانه بود که برای اینکه سود بیشتری ببرند و مزد کمتری بدهند قانون استقلال اقتصادی را در مجلس انگلستان گذراند.

ویل دورانت می‌گوید:

«این واژگونی سریع عادات و رسوم محترم و قدیمتر از تاریخ مسیحیت را چگونه تعلیل کنیم؟ علت عمومی این تغییر، فراوانی و تعدد ماشین آلات است. «آزادی» زن از عوارض انقلاب صنعتی است ...

یک قرن پیش در انگلستان کار پیدا کردن بر مردان دشوار گشت. اما اعلانها از آنان می‌خواست که زنان و کودکان خود را به کارخانه‌ها بفرستند. کارفرمایان باید در اندیشه سود و سهام خود باشند و نباید خاطر خود را با اخلاق و رسوم حکومتها آشفته سازند. کسانی که ناآگاه بر «خانه براندازی» توطئه کردند کارخانه داران وطن دوست قرن نوزدهم انگلستان بودند.

نخستین قدم برای آزادی مادران بزرگ ما قانون ۱۸۸۲ بود. به موجب این قانون، زنان بریتانیای کبیر از آن پس از امتیاز بی‌سابقه‌ای برخوردار می‌شدند و آن اینکه پولی را که به دست می‌آوردند حق داشتند برای خود نگه دارند. این قانون اخلاقی عالی و مسیحی را کارخانه داران مجلس عوام وضع کردند تا بتوانند زنان انگلستان را به کارخانه‌ها بکشانند. از آن سال تا به امسال سودجویی مقاومت‌ناپذیری آنان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۱۶

را از بندگی و جان‌کندن در خانه رهنیده، گرفتار بندگی و جان‌کندن در مغازه و کارخانه کرده است.».

چنانکه ملا-حظه می‌فرماید سرمایه داران و کارخانه داران انگلستان بودند که به خاطر منافع مادی این قدم را به نفع زن برداشتند.

قرآن و استقلال اقتصادی زن

اسلام در هزار و چهار صد سال پیش این قانون را گذراند و گفت: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ» «۱» مردان را از آنچه کسب می‌کنند و به دست می‌آورند بهره‌ای است و زنان را از آنچه کسب می‌کنند و به دست می‌آورند

بهره‌ای است.

قرآن مجید در آیه کریمه همان طوری که مردان را در نتایج کار و فعالیتشان ذی حق دانست، زنان را نیز در نتیجه کار و فعالیتشان ذی حق شمرد.

در آیه دیگر فرمود: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ» (۲) یعنی مردان را از مالی که پدر و مادر و یا خویشاوندان بعد از مردن خود باقی می‌گذارند بهره‌ای است و زنان را هم از آنچه پدر و مادر و خویشاوندان از خود باقی می‌گذارند بهره‌ای است.

این آیه حق ارث بردن زن را تثبیت کرد. ارث بردن یا نبردن زن تاریخچه مفصلی دارد که به خواست خدا بعداً ذکر خواهیم کرد. عرب جاهلیت حاضر نبود به زن ارث بدهد، اما قرآن کریم این حق را برای زن تثبیت کرد.

یک مقایسه

پس قرآن کریم سیزده قرن قبل از اروپا به زن استقلال اقتصادی داد، با این تفاوت: اولاً انگیزه‌ای که سبب شد اسلام به زن استقلال اقتصادی بدهد جز جنبه‌های انسانی و عدالت دوستی و الهی اسلام نبوده. در آنجا مطالبی از قبیل مطامع کارخانه داران انگلستان وجود نداشت که به خاطر پر کردن شکم خود این قانون را

(۱). نساء / ۳۲.

(۲). نساء / ۷.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۱۷

گذراندند، بعد با بوق و کرنا دنیا را پر کردند که ما حق زن را به رسمیت شناختیم و حقوق زن و مرد را مساوی دانستیم. ثانیاً اسلام به زن استقلال اقتصادی داد، اما به قول ویل دورانت خانه براندازی نکرد، اساس خانواده‌ها را متزلزل نکرد، زنان را علیه شوهران و دختران را علیه پدران به تمرد و عصیان وادار نکرد. اسلام با این دو آیه انقلاب عظیم اجتماعی به وجود آورد، اما آرام و بی‌ضرر و بی‌خطر.

ثالثاً آنچه دنیای غرب کرد این بود که به قول ویل دورانت زن را از بندگی و جان‌کندن در خانه رهانید و گرفتار بندگی و جان‌کندن در مغازه و کارخانه کرد؛ یعنی اروپا غل و زنجیری از دست و پای زن باز کرد و غل و زنجیر دیگری که کمتر از اولی نبود به دست و پای او بست. اما اسلام زن را از بندگی و بردگی مرد در خانه و مزارع و غیره رهانید و با الزام مرد به تأمین بودجه اجتماع خانوادگی، هر نوع اجبار و الزامی را از دوش زن برای تأمین مخارج خود و خانواده برداشت. زن از نظر اسلام در عین اینکه حق دارد طبق غریزه انسانی به تحصیل ثروت و حفظ و افزایش آن بپردازد، طوری نیست که جبر زندگی، او را تحت فشار قرار دهد و غرور و جمال و زیبایی را- که همیشه با اطمینان خاطر باید همراه [وی] باشد- از او بگیرد. اما چه باید کرد؛ چشمها و گوشهای برخی نویسندگان ما بسته‌تر از آن است که در باره این حقایق مسلم تاریخی و فلسفی بیندیشند.

انتقاد و پاسخ

خانم منوچهریان در کتاب انتقاد بر قوانین اساسی و مدنی ایران صفحه ۳۷ می‌نویسند:

«قانون مدنی ما از یک سو مرد را وامی دارد که به زن خود نفقه بدهد یعنی جامه، خوراک و مسکن وی را آماده کند. همچنانکه مالک اسب و استر باید برای آنان خوراک و مسکن فراهم آورد، مالک زن نیز باید این حداقل زندگی را در دسترس او بگذارد. ولی از سوی دیگر معلوم نیست چرا ماده ۱۱۱۰ قانون مدنی مقرر می‌دارد که در عده وفات، زن نفقه ندارد و حال آنکه در هنگام مرگ شوهر، زن به ملاحظت و تسلیت احتیاج دارد و می‌خواهد به محض از دست دادن مالک خود فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۱۸

پریشان روزگار و آشفته خاطر نشود. ممکن است بگویید: شما که دم از آزادی می‌زنید و می‌خواهید در همه جا با مرد یکسان باشید، چرا در اینجا می‌خواهید بازهم زن بنده و جیره‌خوار مرد باشد و چشم داشته باشد که پس از وی نیز این بندگی و جیره‌خواری ادامه یابد؟ ما در پاسخ می‌گوییم: مطابق همان فلسفه بردگی زن که طرح این قانون مدنی بر پایه آن ریخته شده است، خوب بود که به قول سعدی «مالکان تحریر» پس از خود نیز نفقه را برای زن مقرر می‌داشتند و قانون هم این موضوع را رعایت می‌کرد.»

ما از این نویسنده می‌پرسیم که از کجای قانون مدنی و از کجای قانون اسلام (یا به قول شما فلسفه بردگی زن) شما استنباط کردید که مرد مالک زن است و علت نفقه دادن مرد مملوک بودن زن است؟ این چطور مالکی است که حق ندارد به مملوک خود بگوید این کاسه آب را به من بده؟ این چطور مالکی است که مملوکش هر کاری بکند به خودش تعلق دارد نه به مالک؟ این چطور مالکی است که مملوکش در کوچکترین قدمی که برای او بردارد - اگر دل خودش بخواهد - حق دارد مطالبه مزد بکند؟ این چطور مالکی است که حق ندارد به مملوک خودش تحمیل کند که بچه‌ای را که در خانه مالک خود زاییده است مجاناً شیر دهد؟

ثانیاً مگر هر کس نفقه خور کسی بود مملوک اوست؟ از نظر اسلام و هر قانون دیگری فرزندان، واجب النفقه پدر یا پدر و مادرند. آیا این دلیل است که همه قوانین جهان فرزندان را مملوک پدران می‌دانند؟ در اسلام پدر و مادر اگر فقیر باشند واجب النفقه فرزند می‌باشند بدون اینکه فرزند حق تحمیلی به آنها داشته باشد. پس آیا باید بگوییم اسلام پدران و مادران را مملوک فرزندان خود شناخته است؟

ثالثاً از همه عجیبتر این است که می‌گویند: چرا نفقه زن در عده وفات واجب نیست در صورتی که زن در این وقت که شوهر خود را از دست می‌دهد بیشتر به پول شوهر احتیاج دارد؟

مثل این است که این نویسنده گرامی در اروپای صد سال پیش زندگی می‌کند.

ملاک نفقه دادن مرد به زن احتیاج زن نیست. اگر از نظر اسلام زن در مدتی که با شوهر خود زندگی می‌کند حق مالکیت نمی‌داشت، این مطلب درست بود که بعد از مردن شوهر بلافاصله وضع زن مختل می‌شود. ولی [با توجه به] قانونی که به زن حق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۱۹

مالکیت داده است و زنان به واسطه تأمین شدن از جانب شوهران همیشه ثروت خود را حفظ می‌کنند، چه لزومی دارد که پس از بهم خوردن آشیانه زندگی بازهم تا مدتی نفقه بگیرند؟ نفقه حق زینت بخشیدن به آشیانه مرد است. پس از خرابی آشیانه لزومی ندارد که این حق برای زن ادامه پیدا کند.

در اسلام سه نوع نفقه وجود دارد:

نوع اول نفقه‌ای که مالک باید صرف مملوک خود بکند. مخارجی که مالک حیوانات برای آنها می‌کند، از این قبیل است. ملاک این نوع نفقه مالکیت و مملوکیت است.

نوع دوم نفقه‌ای است که انسان باید صرف فرزندان خود در حالی که صغیر یا فقیرند و یا صرف پدر و مادر خود که فقیرند بنماید. ملاک این نوع نفقه مالکیت و مملوکیت نیست، بلکه حقوقی است که طبیعتاً فرزندان بر به وجود آورندگان خود پیدا می‌کنند و حقوقی است که پدر و مادر به حکم شرکت در ایجاد فرزند و به حکم زحماتی که در دوره کودکی فرزند خود متحمل شده‌اند بر فرزند پیدا می‌کنند. شرط این نوع از نفقه، ناتوان بودن شخص واجب‌النفقه است.

نوع سوم نفقه‌ای است که مرد در مورد زن صرف می‌کند. ملاک این نوع از نفقه نه مالکیت و مملوکیت است و نه حق طبیعی به مفهومی که در نوع دوم گفته شد و نه عاجز بودن و ناتوان بودن و فقیر بودن زن.

زن فرضاً میلیونر و دارای درآمد سرشاری باشد و مرد ثروت و درآمد کمی داشته باشد، باز هم مرد باید بودجه خانوادگی و از آن جمله بودجه شخصی زن را تأمین کند.

فرق دیگری که این نوع از نفقه با نوع اول و دوم دارد این است که در نوع اول و دوم اگر شخص از زیر بار وظیفه شانه خالی کند و نفقه ندهد گناهکار است اما تخلف وظیفه به صورت یک دین قابل مطالبه و استیفا در نمی‌آید یعنی جنبه حقوقی ندارد. ولی در نوع سوم اگر از زیر بار وظیفه شانه خالی کند، زن حق دارد به صورت یک امر حقوقی اقامه دعوا کند و در صورت اثبات از مرد بگیرد. ملاک این نوع از نفقه چیست؟ ان شاء الله در مقاله آینده در باره آن بحث خواهیم کرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۲۰

آیا زن امروز مهر و نفقه نمی‌خواهد؟

اشاره

گفتیم از نظر اسلام تأمین بودجه کانون خانوادگی، از آن جمله مخارج شخصی زن به عهده مرد است. زن از این نظر مسئولیتی ندارد. زن فرضاً دارای ثروت هنگفتی بوده و چندین برابر شوهر دارایی داشته باشد، ملزم نیست در این بودجه شرکت کند.

شرکت زن در این بودجه، چه از لحاظ پولی که بخواهد خرج کند و چه از لحاظ کاری که بخواهد صرف کند، اختیاری و وابسته به میل و اراده خود اوست.

از نظر اسلام با اینکه بودجه زندگی زن جزء بودجه خانوادگی و بر عهده مرد است، مرد هیچ گونه تسلط اقتصادی و حق بهره‌برداری از نیرو و کار زن ندارد؛ نمی‌تواند او را استثمار کند. نفقه زن از این جهت مانند نفقه پدر و مادر است که در موارد خاصی بر عهده فرزند است اما فرزند در مقابل این وظیفه که انجام می‌دهد هیچ گونه حقی از نظر استخدام پدر و مادر پیدا نمی‌کند.

رعایت جانب زن در مسائل مالی

اسلام به شکل بی سابقه‌ای جانب زن را در مسائل مالی و اقتصادی رعایت کرده است. از طرفی به زن استقلال و آزادی کامل اقتصادی داده و دست مرد را از مال و کار او کوتاه کرده و حق قیمومت در معاملات زن را - که در دنیای قدیم سابقه ممتد دارد و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۲۱

در اروپا تا اوایل قرن بیستم رایج بود- از مرد گرفته است، و از طرف دیگر با برداشتن مسئولیت تأمین بودجه خانوادگی از دوش زن، او را از هر نوع اجبار و الزام برای دویدن به دنبال پول معاف کرده است.

غرب پرستان آنگاه که می خواهند به نام حمایت از زن از این قانون انتقاد کنند، چاره‌ای ندارند از اینکه به یک دروغ شاخدار متوسل شوند. اینها می گویند: فلسفه نفقه این است که مرد خود را مالک زن می داند و او را به خدمت خود می گمارد. همان طوری که مالک حیوان ناچار است مخارج ضروری حیوانات مملوک خود را بپردازد تا آن حیوانات بتوانند به او سواری بدهند و برایش بارکشی کنند، قانون نفقه هم برای همین منظور حد اقل بخورنمیر را برای زن واجب کرده است.

اگر کسی قانون اسلام را در این مسائل از آن جهت مورد حمله قرار دهد که اسلام بیش از حد لازم زن را نوازش کرده و مرد را زیر بار کشیده و او را به صورت خدمتکار بی مزد و اجری برای زن در آورده است، بهتر می تواند به ایراد خود آب و رنگ و سر و صورتی بدهد تا اینکه به نام زن و به نام حمایت زن بر این قانون ایراد بگیرد.

حقیقت این است که اسلام نخواسته به نفع زن و علیه مرد یا به نفع مرد و علیه زن قانونی وضع کند. اسلام نه جانبدار زن است و نه جانبدار مرد. اسلام در قوانین خود سعادت مرد و زن و فرزندان که باید در دامن آنها پرورش یابند و بالأخره سعادت جامعه بشریت را در نظر گرفته است. اسلام راه وصول زن و مرد و فرزندان آنها و جامعه بشریت را به سعادت، در این می بیند که قواعد و قوانین طبیعت و اوضاع و احوالی که به دست توانا و مدبر خلقت به وجود آمده نادیده گرفته نشود.

همچنانکه مکرر گفته ایم اسلام در قوانین خود این قاعده را همواره رعایت کرده است که مرد مظهر نیاز و احتیاج و زن مظهر بی نیازی باشد. اسلام مرد را به صورت خریدار و زن را به صورت صاحب کالا می شناسد. از نظر اسلام در وصال و زندگی مشترک زن و مرد، این مرد است که باید خود را به عنوان بهره گیر بشناسد و هزینه این کار را تحمل کند. زن و مرد نباید فراموش کنند که در مسأله عشق، از نظر طبیعت دو نقش جداگانه به عهده آنها واگذار شده است. ازدواج هنگامی پایدار و مستحکم و لذت بخش است که زن و مرد در نقش طبیعی خود ظاهر شوند.

علت دیگر که برای لزوم نفقه زن بر مرد در کار است این است که مسئولیت و رنج و زحمات طاقت فرسای تولید نسل از لحاظ طبیعت به عهده زن گذاشته شده است.

آنچه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۲۲

در این کار از نظر طبیعی به عهده مرد است یک عمل لذت بخش آنی بیش نیست.

این زن است که باید این بیماری ماهانه را (در غیر ایام کودکی و پیری) تحمل کند، سنگینی دوره بارداری و بیماری مخصوص این دوره را به عهده بگیرد، سختی زایمان و عوارض آن را تحمل نماید، کودک را شیر بدهد و پرستاری کند.

اینها همه از نیروی بدنی و عضلانی زن می کاهد، توانایی او را در کار و کسب کاهش می دهد. اینهاست که اگر بنا بشود قانون، زن و مرد را از لحاظ تأمین بودجه زندگی در وضع مشابهی قرار دهد و به حمایت زن برنخیزد، زن وضع رقت باری پیدا خواهد کرد. و همینها سبب شده که در جاندارانی که به صورت جفت زندگی می کنند، جنس نر همواره به حمایت

جنس ماده برخیزد، او را در مدت گرفتاری تولید نسل در خوراک و آذوقه کمک کند.

بعلاوه زن و مرد از لحاظ نیروی کار و فعالیتهای خشن تولیدی و اقتصادی، مشابه و مساوی آفریده نشده‌اند. اگر بنای بیگانگی باشد و مرد در مقابل زن قد علم کند و به او بگوید ذره‌ای از درآمد خودم را خرج تو نمی‌کنم، هرگز زن قادر نیست خود را به پای مرد برساند.

گذشته از اینها و از همه بالاتر اینکه احتیاج زن به پول و ثروت از احتیاج مرد افزونتر است. تجمل و زینت جزء زندگی زن و از احتیاجات اصلی زن است. آنچه یک زن در زندگی معمولی خود خرج تجمل و زینت و خودآرایی می‌کند برابر است با مخارج چندین مرد. میل به تجمل به نوبت خود میل به تنوع و ترفن را در زن به وجود آورده است. برای یک مرد یک دست لباس تا وقتی قابل پوشیدن است که کهنه و مندرس نشده است، اما برای یک زن چطور؟ برای یک زن تا وقتی قابل پوشیدن است که جلوه تازه‌ای به شمار رود. ای بسا که یک دست لباس یا یکی از زینت آلات برای زن ارزش بیش از یک بار پوشیدن را نداشته باشد. توانایی کار و کوشش زن برای تحصیل ثروت از مرد کمتر است، اما استهلاک ثروت زن به مراتب از مرد افزونتر است.

بعلاوه زن باقی ماندن زن، یعنی باقی ماندن جمال و نشاط و غرور در زن، مستلزم آسایش بیشتر و تلاش کمتر و فراغ خاطر زیادتری است. اگر زن مجبور باشد مانند مرد دائماً در تلاش و کوشش و در حال دویدن و پول درآوردن باشد، غرورش در هم می‌شکند، چینها و گره‌هایی که گرفتاریهای مالی به چهره و ابروی مرد انداخته است در چهره و ابروی او پیدا خواهد شد. مکرر شنیده شده است زنان غربی که بیچاره‌ها در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۲۳

کارگاهها و کارخانه‌ها و اداره‌ها اجباراً در تلاش معاشند، آرزوی زندگی زن شرقی را دارند. بدیهی است زنی که آسایش خاطر ندارد، فرصتی نخواهد یافت که به خود برسد و مایه سرور و بهجت مرد نیز واقع شود.

لذا نه تنها مصلحت زن، بلکه مصلحت مرد و کانون خانوادگی نیز در این است که زن از تلاشهای اجباری خردکننده معاش معاف باشد. مرد هم می‌خواهد کانون خانوادگی برای او کانون آسایش و رفع خستگی و فراموشخانه گرفتاریهای بیرونی باشد. زنی قادر است کانون خانوادگی را محل آسایش و فراموشخانه گرفتاریها قرار دهد که خود به اندازه مرد خسته و کوفته کار بیرون نباشد. وای به حال مردی که خسته و کوفته پا به خانه بگذارد و با همسری خسته‌تر و کوفته‌تر از خود روبرو شود. لهذا آسایش و سلامت و نشاط و فراغ خاطر زن برای مرد نیز ارزش فراوان دارد.

سرّ اینکه مردان حاضرند با جان کندن پول درآورند و دو دستی تقدیم زن خود کنند تا او با گشاده دستی خرج سر و بر خود کند این است که مرد نیاز روحی خود را به زن دریافته است؛ دریافته است که خداوند زن را مایه آسایش و آرامش روح او قرار داده است (وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا) «۱»؛ دریافته است که هر اندازه موجبات آسایش و فراغ خاطر همسر خود را فراهم کند، غیر مستقیم به سعادت خود خدمت کرده است و کانون خانوادگی خود را رونق بخشیده است؛ دریافته است که از دو همسر لازم است لااقل یکی مغلوب تلاشها و خستگیها نباشد تا بتواند آرامش دهنده روح دیگری باشد، و در این تقسیم کار آن که بهتر است در معرکه زندگی وارد نبرد شود مرد است و آن که بهتر می‌تواند آرامش دهنده روح دیگری باشد زن است.

زن از جنبه مالی و مادی نیازمند به مرد آفریده شده است و مرد از جنبه روحی. زن بدون اتکاء به مرد نمی‌تواند نیازهای فراوان مادی خود را- که چندین برابر مرد است- رفع کند. از این رو اسلام همسر قانونی زن (فقط همسر قانونی او را) نقطه

اتکاء او معین کرده است.

زن اگر بخواهد آن‌طور که دلش می‌خواهد با تجمل زندگی کند، اگر به همسر قانونی خود متکی نباشد به مردان دیگر متکی خواهد شد. این همان وضعی است که مع الاسف نمونه‌های زیادی پیدا کرده و رو به افزایش است.

(۱). اعراف / ۱۸۹.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۲۴

فلسفه تبلیغ علیه نفقه

مردان شکارچی این نکته را دریافته‌اند و یکی از علل تبلیغ علیه نفقه زن بر شوهر همین است که احتیاج فراوان زن به پول اگر از شوهر بریده شود زن به آسانی به دامن شکارچی خواهد افتاد.

اگر در فلسفه حقوق‌های گزافی که در مؤسسات به خانمها پرداخته می‌شود دقت کنید، مفهوم عرض مرا بهتر در خواهید یافت. شک نداشته باشید که الغاء نفقه موجب ازدیاد فحشا می‌شود.

چگونه برای یک زن مقدر است که حساب زندگی خود را از مرد جدا کند و آنگاه بتواند خود را چنانکه طبیعتش اقتضا می‌کند اداره کند؟.

حقیقت را اگر بخواهید، فکر الغاء نفقه از طرف مردانی هم که از تجمل و اسراف زنان به ستوه آمده‌اند تقویت می‌شود؛ اینها می‌خواهند با دست خود زن و به نام آزادی و مساوات، انتقام خود را از زنان اسرافکار و تجمل‌پرست بگیرند.

ویل دورانت در لذات فلسفه پس از آن که تعریفی از ازدواج نوین به این صورت می‌کند: «زناشویی قانونی با جلوگیری قانونی از حمل و با حق طلاق وابسته به رضایت طرفین و نبودن فرزند و نفقه» می‌گوید:

«زنان تجمل‌پرست طبقه متوسط سبب خواهند شد که به زودی انتقام مرد زحمتکش از تمام جنس زن گرفته شود. ازدواج چنان تغییر خواهد کرد که دیگر زنان بیکاری که فقط مایه زینت و وحشت خانه‌های پرخرج بودند وجود نخواهند داشت. مردان از زنان خود خواهند خواست که خود مخارج خود را دریاورند.

زناشویی دوستانه (ازدواج نوین) حکم می‌کند که زن باید تا هنگام حمل کار کند.

در اینجا نکته‌ای هست که موجب تکمیل آزادی زن خواهد شد و آن اینکه از این به بعد باید خود خرج خود را از اول تا آخر بپردازد. انقلاب صنعتی نتایج بیرحمانه خود را (در باره زن) ظاهر می‌سازد. زن باید در کارخانه با شوهر خود کار کند. زن به جای آنکه در اتاق خلوتی بنشیند و مرد را ناگزیر سازد که برای جبران بی‌حاصلی او دو برابر کار کند، باید در کار و پاداش و حقوق و تکالیف با او برابر باشد.»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۲۵

آنگاه به صورت طنز می‌گوید: «معنی آزادی زن این است».

دولت به جای شوهر

این جهت که وظایف طبیعی زن در تولید نسل ایجاب می‌کند که زن از نقطه نظر مالی و اقتصادی نقطه اتکایی داشته باشد، مطلبی نیست که قابل انکار باشد.

در اروپای امروز افرادی هستند که طرفداری از آزادی زن را به آنجا رسانده‌اند که از بازگشت دوره «مادرشاهی» و طرد پدر به طور کلی از خانواده دم می‌زنند. به عقیده اینها با استقلال کامل اقتصادی زن و تساوی او در همه شئون با مرد، در آینده پدر عضو زائد شناخته خواهد شد و برای همیشه از خانواده حذف خواهد شد.

در عین حال همین افراد دولت را دعوت می‌کنند که جانشین پدر شود و به مادران که قطعاً حاضر نخواهند بود به تنهایی تشکیل عائله بدهند و همه مسئولیتها را به عهده بگیرند، پول و مساعده بدهد تا از بارداری جلوگیری نکنند و نسل اجتماع منقطع نگردد؛ یعنی زن خانواده که در گذشته نفقه خور و به قول اعتراض کنندگان مملوک مرد بوده است، از این به بعد نفقه خور و مملوک دولت باشد؛ وظایف و حقوق پدر به دولت منتقل گردد.

ای کاش افرادی که تیشه برداشته، کورکورانه بنیان استوار کانون مقدس خانوادگی ما را - که بر اساس قوانین مقدس آسمانی بنیان شده است - خراب می‌کنند، می‌توانستند به عواقب کار بیندیشند و شعاع دورتری را ببینند.

برتراند راسل در کتاب زناشویی و اخلاق فصلی تحت عنوان «خانواده و دولت» باز کرده است. در آنجا پس از آن که در باره بعضی دخالت‌های فرهنگی و بهداشتی دولت در باره کودکان بحثی می‌کند، می‌گوید:

«ظاهراً چیزی نمانده که پدر علت وجودی بیولوژیک خود را از دست بدهد ... یک عامل نیرومند دیگر در طرد پدر مؤثر است و آن تمایل زنان به استقلال مادی است.

زنانی که در رأی دادن شرکت می‌کنند غالباً متأهل نیستند و اشکالات زنان متأهل امروز بیش از زنان مجرد است و با وجود امتیازات قانونی، در رقابت برای مشاغل عقب می‌مانند ... برای زنان متأهل دو راه است که استقلال اقتصادی خود را حفظ کنند: یکی آن است که در مشاغل خود باقی بمانند و لازمه این فرض این است که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۲۶

پرستاری اطفال خود را به پرستاران مزدبگیر واگذار کنند و بالتیجه کودکانها و پرورشگاهها توسعه زیادی خواهد یافت و نتیجه منطقی این وضع این است که از لحاظ روانشناسی برای کودک نه پدری وجود خواهد داشت نه مادری. راه دیگر آن است که به زنان جوان مساعده‌ای بپردازند که خودشان از اطفال نگهداری کنند.

طریقه اخیر به تنهایی مفید نبوده و باید با مقررات قانونی مبتنی بر استخدام مجدد مادر پس از آن که طفلش به سن معینی رسید تکمیل شود. اما این طریقه این امتیاز را دارد که مادر می‌تواند خود طفلش را بزرگ کند بدون اینکه برای این امر تحت تعلق حقارت آور مردی قرار گیرد ... با فرض تصویب چنین قانونی باید انتظار عکس العمل آن را بر روی اخلاق فامیل داشت. قانون ممکن است مقرر دارد که مادر طفل نامشروع حق مساعده ندارد و یا اینکه در صورت وجود دلایلی حاکی از زنا‌ی مادر مساعده به پدر خواهد رسید. در این صورت پلیس محلی موظف خواهد بود که رفتار زنان متأهل را تحت نظر بگیرد. اثرات این قانون چندان درخشان نخواهد بود، ولی این خطر را دارد که در ذائقه کسانی که موجد این تکامل اخلاقی بوده‌اند چندان خوشایند واقع نشود. بالتیجه می‌توان احتمال داد که دخالت‌های پلیس در این باره قطع شده و حتی مادرهای اطفال نامشروع از مساعده برخوردار شوند. در این صورت وظیفه اقتصادی پدر در طبقات کارگر بکلی از میان رفته و اهمیتش بیش از سگها و گربه‌ها برای اولادشان نخواهد بود ... تمدن یا لااقل تمدنی که تاکنون توسعه یافته متمایل به تضعیف احساسات مادری است.

محتماً برای حفظ تمدنی که تحول و تکامل زیادی یافته لازم خواهد شد به زنان برای بارداری آن قدر پول بدهند که آنان در این کار نفع مسلمی بیابند. در این صورت لازم نیست که تمام زنان یا اکثریشان شغل مادری را برگزینند، این هم شغلی چون مشاغل دیگر که زنان آن را با جدیت و وقوف کامل استقبال خواهند کرد. اما تمام اینها فرضیاتی بیش نیست و منظورم این

است که نهضت زنان باعث زوال خانواده پدرشاهی است که از ماقبل تاریخ نماینده پیروزی مرد بر زن بوده است. جانشین شدن دولت به جای پدر در مغرب زمین که با آن مواجه هستیم، پیشرفتی شمرده می‌شود...».

الغاء نفقة زن (به قول این آقایان: استقلال مادی زنان) طبق گفته‌های بالا نتایج و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۲۷

آثار ذیل را خواهد داشت:

سقوط و طرد پدر از خانواده و لاقبل از اهمیت افتادن پدر و بازگشت به دوره مادرشاهی، جانشین شدن دولت به جای پدر و مساعده و نفقه گرفتن مادران از دولت به جای پدر، تضعیف احساسات مادری، در آمدن مادری از صورت عاطفی به صورت شغل و کار و کسب.

بدیهی است که نتیجه همه اینها سقوط کامل خانواده است که قطعاً مستلزم سقوط انسانیت است. همه چیز درست خواهد شد و فقط یک چیز جای خالی خواهد داشت و آن سعادت و مسرت و برخوردارگی از لذات معنوی مخصوص کانون خانوادگی است.

به هر حال منظورم این است که حتی طرفداران استقلال و آزادی کامل زن و طرد پدر از محیط خانواده، وظیفه طبیعی زن را در تولید نسل مستلزم حقی و مساعده‌ای و احیاناً مزد و کرایه‌ای می‌دانند که به عقیده آنها دولت باید این حق را پردازد، بر خلاف مرد که وظیفه طبیعی او هیچ حقی را ایجاد نمی‌کند.

در قوانین کارگری جهان حد اقل مزدی که برای یک مرد قائل می‌شوند، شامل زندگی زن و فرزندانش نیز می‌شود؛ یعنی قوانین کارگری جهان حق نفقه زن و فرزند را به رسمیت می‌شناسد.

آیا اعلامیه جهانی حقوق بشر به زن توهین کرده است؟

در اعلامیه جهانی حقوق بشر، ماده ۲۳، بند ۳ چنین آمده است:

«هرکس که کار می‌کند به مزد منصفانه و رضایت‌بخشی ذی حق می‌شود که زندگی او و خانواده‌اش را موافق شئون انسانی تأمین کند.».

در ماده ۲۵، بند ۱ می‌گوید:

«هرکس حق دارد که سطح زندگی او سلامت و رفاه خود و خانواده‌اش را از حیث خوراک و مسکن و مراقبت‌های طبی و خدمات لازم اجتماعی تأمین کند.».

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۲۸

در این دو ماده ضمناً تأیید شده است که هر مردی که عائله‌ای تشکیل می‌دهد باید متحمل مخارج و نفقه زن و فرزندان خود بشود؛ مخارج آنها جزء مخارج لازم و ضروری آن مرد محسوب می‌شود.

اعلامیه حقوق بشر با اینکه تصریح می‌کند که زن و مرد دارای حقوق مساوی می‌باشند، نفقه دادن مرد به زن را با تساوی حقوق زن و مرد منافی ندانسته است.

علی‌هذا کسانی که همواره به اعلامیه حقوق بشر و تصویب آن در مجلسین استناد می‌کنند، باید مسأله نفقه را یک مسأله خاتمه یافته تلقی کنند. و آیا غرب پرستانی که به هر چیزی که رنگ اسلامی دارد نام ارتجاع و تأخر می‌دهند، به خود اجازه خواهند داد که به ساحت قدس اعلامیه حقوق بشر هم توهین کنند و آن را از آثار مالکیت مرد و مملوکیت زن معرفی کنند؟.

از این بالاتر اینکه اعلامیه حقوق بشر در ماده بیست و پنجم چنین می گوید:

«هرکس حق دارد که در موقع بیکاری، بیماری، نقص اعضاء، بیوگی، پیری یا در تمام مواردی که به علل خارج از اراده انسان وسایل امرار معاش از دست رفته باشد، از شرایط آبرومندانه زندگی برخوردار شود.».

در اینجا اعلامیه حقوق بشر گذشته از اینکه از دست دادن شوهر را به عنوان از دست دادن وسیله معاش برای زن معرفی کرده است، بیوگی را در ردیف بیکاری، بیماری، نقص اعضاء ذکر کرده است؛ یعنی زنان را در ردیف بیکاران و بیماران و پیران و افراد ناقص الاعضاء ذکر کرده است. آیا این یک توهین بزرگ نسبت به زن نیست؟
مسئلاً اگر در یکی از کتابها یا دفترچه‌های قانونی مشرق زمین چنین تعبیری یافت می‌شد، فریاد اعتراض به آسمان بلند بود، همچنانکه نظیر آن را در مورد بعضی قوانین ایران خودمان دیدیم.

اما یک انسان واقع بین که تحت تأثیر هو و جنجال نباشد و تمام جوانب را ببیند، می‌داند که نه قانون خلقت که مرد را یکی از وسایل معاش زن قرار داده و نه اعلامیه حقوق بشر که «بیوگی» را به عنوان از دست دادن وسیله معیشت یاد کرده است و نه قانون اسلام که زن را واجب النفقه مرد شمرده است، هیچ کدام به زن توهین نکرده‌اند، چون این یک جانب قضیه است که زن نیازمند به مرد آفریده شده است و مرد نقطه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۲۹

اتکاء زن شمرده می‌شود.

قانون خلقت برای اینکه زن و مرد را بهتر و بیشتر به یکدیگر ببیند و کانون خانوادگی را - که پایه اصلی سعادت بشر است - استوارتر سازد، زن و مرد را نیازمند به یکدیگر آفریده است. اگر از جنبه مالی مرد را نقطه اتکاء زن قرار داده است، از جنبه آسایش روحی زن را نقطه اتکاء مرد قرار داده است. این دو نیاز مختلف، بیشتر آنها را به یکدیگر نزدیک و متحد می‌کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۳۱

بخش نهم: مسأله ارث

اشاره

- * اسلام ناهمواریهای ارث زن را اصلاح کرد.
 - * وضع ارثی زن معلول مهر و نفقه است نه علت آن.
 - * اگر تنها جنبه اقتصادی مطرح بود، اسلام تفاوتی میان ارث زن و مرد قائل نمی‌شد.
 - * دو برابر شدن ارث مرد به خاطر تحمیلی است که از جهات دیگر بر بودجه مرد وارد شده است.
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۳۳

مسأله ارث

اشاره

دنیای قدیم یا به زن اصلاً ارث نمی‌داد و یا ارث می‌داد اما با او مانند صغیر رفتار می‌کرد یعنی به او استقلال و شخصیت حقوقی نمی‌داد. احیاناً در بعضی از قوانین قدیم جهان اگر به دختر ارث می‌دادند به فرزندان او ارث نمی‌دادند، بر خلاف پسر که هم خودش می‌توانست ارث ببرد و هم فرزندان او می‌توانستند وارث مال پدر بزرگ بشوند. و در بعضی از قوانین دیگر جهان که به زن مانند مرد ارث می‌دادند، نه به صورت سهم قطعی و به تعبیر قرآن «نَصیباً مَفْرُوضاً» بود بلکه به این صورت بود که به مورث حق می‌دادند که در باره دختر خود نیز اگر بخواهد وصیت کند.

تاریخچه ارث زن طولانی است. محققین و مطلعین، بحثهای فراوانی کرده و نوشته‌های زیادی در اختیار گذاشته‌اند. لزومی نمی‌بینم به نقل گفته‌ها و نوشته‌های آنها بپردازم. خلاصه‌اش همین بود که ذکر شد.

علل محرومیت زن از ارث

علت اصلی محرومیت زنان از ارث، جلوگیری از انتقال ثروت خانواده‌ای به خانواده دیگر بوده است. طبق عقاید قدیمی نقش مادر در تولید فرزند ضعیف است؛ مادران فقط ظروفی هستند که در آن ظرفها نطفه مردان پرورش می‌یابد و فرزند به فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۳۴

وجود می‌آید. از این رو معتقد بودند که فرزندان پسر یک مرد، فرزندان او و جزء خانواده او هستند و اما فرزندان دختر او فرزندان او و جزء خانواده او نیستند، بلکه جزء خانواده پدر شوهر دختر محسوب می‌شوند. روی این حساب اگر دختر ارث ببرد و بعد ارث او به فرزندان او منتقل شود، سبب می‌شود که ثروت یک خانواده به یک خانواده بیگانه منتقل گردد.

در کتاب ارث در حقوق مدنی ایران تألیف مرحوم دکتر موسی عمید، صفحه ۸، پس از آن که می‌گوید: در دوره‌های قدیم، مذهب اساس خانواده‌ها را تشکیل می‌داده نه علقه طبیعی، می‌گوید:

«ریاست مذهبی در این خانواده (پدرشاهی) با پدر بزرگ خانواده بود و پس از او اجرای مراسم و تشریفات مذهب خانوادگی فقط به واسطه اولاد ذکور از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شد و پیشینیان مردان را فقط وسیله ابقای نسل می‌دانستند و پدر خانواده چنانکه حیات بخش پسر خویش بود، همچنین عقاید و رسوم دینی خود و حق نگه داشتن آتش و خواندن ادعیه مخصوصه مذهبی را نیز بدو انتقال می‌داد، چنانکه در ودهای هند و قوانین یونان و رم مسطور است که قوه تولید منحصر به مردان است و نتیجه این عقیده کهن این شد که ادیان خانوادگی به مردان اختصاص یابد و زنان را بی‌واسطه پدر یا شوهر هیچ گونه دخالتی در امر مذهب نبوده ... و چون در اجرای مراسم مذهبی سهم نبودند از سایر مزایای خانوادگی نیز قهرماً بی‌بهره بودند، چنانکه بعدها که وراثت ایجاد شد زنان از این حق محروم شدند.»

محرومیت زن از ارث علل دیگر نیز داشته است، از آن جمله ضعف قدرت سربازی زن است. آنجا که ارزشها بر اساس قهرمانیها و پهلوانیها بود و یکی مرد جنگی را به از صد هزار آدم ناتوان می‌دانستند، زن را به خاطر عدم توانایی بر انجام عملیات دفاعی و سربازی از ارث محروم می‌کردند.

عرب جاهلیت از همین نظر مخالف ارث بردن زن بود و تا پای مردی- و لو در طبقات بعدی- در میان بود، به زن ارث نمی‌داد. لهذا وقتی که آیه ارث نازل شد و تصریح کرد به اینکه: «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ

الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيحاً مَفْرُوضاً» (۱) باعث تعجب اعراب شد. اتفاقاً در آن اوقات برادر حسان بن ثابت، شاعر معروف عرب، مرد و از او زنی با چند دختر باقی ماند. پسرعموهای او همه دارایی او را تصرف کردند و چیزی به زن و فرزندان او ندادند. زن او شکایت نزد رسول اکرم برد. رسول اکرم آنها را احضار کرد. آنها گفتند: زن که قادر نیست سلاح بپوشد و در مقابل دشمن بایستد، این ما هستیم که باید شمشیر دست بگیریم و از خودمان و از این زن‌ها دفاع کنیم، پس ثروت هم باید متعلق به مردان باشد. ولی رسول اکرم حکم خدا را به آنها ابلاغ کرد.

ارث پسر خوانده

اعراب جاهلیت گاهی کسی را پسرخوانده قرار می‌دادند و در نتیجه، آن پسرخوانده مانند یک پسر حقیقی وارث میت شمرده می‌شد. رسم پسرخواندگی در میان ملتهای دیگر و از آن جمله ایران و روم قدیم موجود بوده است. طبق این رسم یک پسرخوانده به دلیل اینکه پسر است از مزایایی برخوردار بود که دختران نسلی برخوردار نبودند. از جمله مزایای پسرخوانده ارث بردن بود، همچنان [که] ممنوعیت ازدواج شخص با زن پسرخوانده یکی دیگر از این مزایا و آثار بود. قرآن کریم این رسم را نیز منسوخ کرد.

ارث هم پیمان

اعراب رسم دیگری نیز در ارث داشتند که آن را نیز قرآن کریم منسوخ کرد و آن رسم «هم‌پیمانی» بود. دو نفر بیگانه با یکدیگر پیمان می‌بستند که «خون من خون تو و تعرض به من تعرض به تو و من از تو ارث ببرم و تو از من ارث ببری». به موجب این پیمان این دو نفر بیگانه در زمان حیات از یکدیگر دفاع می‌کردند و هر کدام زودتر می‌مرد دیگری مال او را به ارث می‌برد.

زن، جزء سهم الارث

اعراب گاهی زن میت را جزء اموال و دارایی او به حساب می‌آوردند و به صورت

(۱). نساء / ۷.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۳۶

سهم الارث او را تصاحب می‌کردند. اگر میت پسری از زن دیگر می‌داشت، آن پسر می‌توانست به علامت تصاحب، جامه‌ای بر روی آن زن بیندازد و او را از آن خویش بشمارد. بسته به میل او بود که آن زن را به عقد نکاح خود درآورد و یا او را به زنی به شخص دیگری بدهد و از مهر او استفاده کند. این رسم نیز منحصر به اعراب نبوده است و قرآن آن را منسوخ کرد. در قوانین قدیم هندی و ژاپنی و رومی و یونانی و ایرانی تبعیضهای ناروا در مسئله ارث، زیاد وجود داشته است و اگر بخواهیم به نقل آنچه مطلعین گفته‌اند بپردازیم چندین مقاله خواهد شد.

ارث زن در ایران ساسانی

مرحوم سعید نفیسی در (تاریخ اجتماعی ایران از زمان ساسانیان تا انقراض امویان) صفحه ۴۲ می‌نویسد:

«در زمینه تشکیل خانواده نکته جالب دیگر که در تمدن ساسانی دیده می‌شود این است که چون پسری به سن رشد و بلوغ می‌رسید، پدر یکی از زنان متعدد خود را به عقد زناشویی وی در می‌آورد. نکته دیگر این است که زن در تمدن ساسانی شخصیت حقوقی نداشته است و پدر و شوهر اختیارات بسیار وسیعی در دارایی وی داشته‌اند. هنگامی که دختری به پانزده سالگی می‌رسید و رشد کامل کرده بود، پدر یا رئیس خانواده مکلف بود او را به شوی بدهد. اما سن زناشویی پسر را بیست سالگی دانسته‌اند و در زناشویی رضایت پدر شرط بود. دختری که به شوی می‌رفت دیگر از پدر یا کفیل خود ارث نمی‌برد و در انتخاب شوهر هیچ گونه حقی برای او قائل نبودند. اما اگر در سن بلوغ، پدر در زناشویی وی کوتاهی می‌کرد حق داشت به ازدواج نامشروع اقدام بکند و در این صورت از پدر ارث نمی‌برد.

شماره زنانی که مردی می‌توانست بگیرد نامحدود بود و گاهی در اسناد یونانی دیده شده است که مردی چند صد زن در خانه داشته است. اصول زناشویی در دوره ساسانی - چنانکه در کتابهای دینی زردشتی آمده - بسیار پیچیده و در هم بوده و پنج قسم زناشویی رواج داشته است:

۱. زنی که به رضای پدر و مادر، شوهر می‌رفت فرزندان می‌زاد که در این جهان و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۳۷

آن جهان از او بودند و او را «پادشاه زن» می‌گفتند.

۲. زنی که یگانه فرزند پدر و مادرش بود، او را «اوگ زن» یعنی زن یگانه می‌گفتند و نخستین فرزندی که می‌زاد به پدر و مادرش داده می‌شد تا جانشین فرزندی بشود که از خانه آنها رفته است و شوهر کرده و پس از آن این زن را هم «پادشاه زن» می‌گفتند.

۳. اگر مردی در سن بلوغ بی‌زن می‌مرد، خانواده‌اش زن بیگانه‌ای را جهیز می‌داد و او را به کابین مرد بیگانه‌ای در می‌آورد و آن زن را «سدرزن» یعنی زن خوانده می‌گفتند و هرچه فرزند او می‌زاد، نیمی به آن مرد مرده تعلق می‌گرفت و در آن جهان فرزند او می‌شد و نیمی دیگر از آن شوهر زنده بود.

۴. زن بیوه‌ای که دو بار شوهر کرده بود «چغرز» می‌گفتند که به معنی چاکر زن یعنی زن خادمه باشد، و اگر از شوی اول خود فرزند نداشت او را «سدرزن» می‌دانستند ...

۵. زنی که بی‌رضای پدر و مادرش به شوهر می‌رفت، در میان زنان پست ترین پایه را داشت و او را «خودسرای زن» یعنی زن خودسر می‌گفتند و از پدر و مادر خود ارث نمی‌برد مگر پس از آن که پسرش به سن بلوغ برسد و او را به عنوان «اوگ زن» به عقد در آورد.

در قوانین اسلام هیچ یک از ناهمواریهای گذشته در مورد ارث وجود ندارد. چیزی که در قوانین اسلامی مورد اعتراض مدعیان تساوی حقوق است این است که سهم الارث زن در اسلام معادل نصف سهم الارث مرد است. از نظر اسلام پسر دو برابر دختر و برادر دو برابر خواهر و شوهر دو برابر زن ارث می‌برد. تنها در مورد پدر و مادر است که اگر میت فرزندان داشته باشد و پدر و مادرش نیز زنده باشد، هر یک از پدر و مادر یک ششم از مال میت را به ارث می‌برند.

علت اینکه اسلام سهم الارث زن را نصف سهم الارث مرد قرار داد وضع خاصی است که زن از لحاظ مهر و نفقه و سربازی و برخی قوانین جزایی دارد؛ یعنی وضع خاص ارثی زن معلول وضع خاصی است که زن از لحاظ مهر و نفقه و غیره دارد.

اسلام به موجب دلایلی که در مقالات پیش گفتیم مهر و نفقه را اموری لازم و مؤثر در استحکام زناشویی و تأمین آسایش خانوادگی و ایجاد وحدت میان زن و شوهر

می‌شناسد. از نظر اسلام الغاء مهر و نفقه و خصوصاً نفقه موجب تزلزل اساس خانوادگی و کشیده شدن زن به سوی فحشاء است. و چون مهر و نفقه را لازم می‌داند و به این سبب قهراً از بودجه زندگی زن کاسته شده است و تحمیلی از این نظر بر مرد شده است، اسلام می‌خواهد این تحمیل از طریق ارث جبران بشود. لهذا برای مرد دو برابر زن سهم الارث قرار داده است. پس مهر و نفقه است که سهم الارث زن را تنزل داده است.

ایراد غرب پرستان

برخی از غرب پرستان وقتی که در این مسأله داد سخن می‌دهند و نقص سهم الارث زن را یک وسیله تبلیغ و هیاهو علیه اسلام قرار می‌دهند، موضوع مهر و نفقه را پیش می‌کشند. می‌گویند چه لزومی دارد که ما سهم زن را در ارث از سهم مرد کمتر قرار دهیم و آنگاه این کمبود را به وسیله مهر و نفقه جبران کنیم؟ چرا چپ‌اندرفیچی کار کنیم و لقمه را از پشت گردن به دهان ببریم؟ از اول سهم الارث زن را معادل سهم الارث مرد قرار می‌دهیم تا مجبور نشویم با مهر و نفقه آن را جبران کنیم. اولاً این دایگان مهربانتر از مادر، علت را به جای معلول و معلول را به جای علت گرفته‌اند. اینها خیال کرده‌اند مهر و نفقه معلول وضع خاص ارثی زن است، غافل از اینکه وضع خاص ارثی زن معلول مهر و نفقه است. ثانیاً گمان کرده‌اند آنچه در اینجا وجود دارد صرفاً جنبه مالی و اقتصادی است. بدیهی است اگر تنها جنبه مالی و اقتصادی مطرح بود دلیلی نداشت که مهر و نفقه‌ای در کار باشد و یا سهم الارث زن و مرد تفاوت داشته باشد. چنانکه در مقاله پیش گفتیم اسلام جهات زیادی را که بعضی طبیعی و بعضی روانی است در نظر گرفته است. از یک طرف احتیاجات و گرفتاریهای زیاد زن از لحاظ تولید نسل در صورتی که مرد طبعاً از همه آنها آزاد است، از طرف دیگر قدرت کمتر او از مرد در تولید و تحصیل ثروت، و از جانب سوم استهلاک ثروت بیشتر او از مرد، بعلاوه ملاحظات روانی و روحی خاص زن و مرد و به عبارت دیگر روانشناسی زن و مرد و اینکه مرد همواره باید به صورت خرج کننده برای زن باشد و بالأخره ملاحظات دقیق روانی و اجتماعی که سبب استحکام علقه خانوادگی می‌شود، اسلام همه اینها را در نظر گرفته و مهر و نفقه را از این جهات لازم دانسته است. این امور ضروری و لازم به طور غیر مستقیم سبب شده که بر بودجه مرد تحمیل

وارد شود. از این رو اسلام دستور داده که به خاطر جبران تحمیلی که بر مرد شده است، مرد دو برابر زن سهم الارث ببرد. پس تنها جنبه مالی و اقتصادی در میان نیست که گفته شود چه لزومی دارد در یک جا سهم زن کسر شود و در جای دیگر جبران گردد.

ایراد زنداقت صدر اسلام بر مسأله ارث

گفتیم از نظر اسلام مهر و نفقه علت است و وضع ارثی زن معلول. این مطلبی نیست که تازه ابراز شده باشد، از صدر اسلام مطرح بوده است.

ابن ابی العوجاء مردی است که در قرن دوم می‌زیسته و به خدا و مذهب اعتقاد نداشته است. این مرد از آزادی آن عصر استفاده می‌کرد و عقاید الحادی خود را همه جا ابراز می‌داشت. حتی گاهی در مسجد الحرام یا مسجد النبی می‌آمد و با علمای عصر راجع به توحید و معاد و اصول اسلام به بحث می‌پرداخت. یکی از اعتراضات او به اسلام همین بود، می‌گفت: «ما

بِالْمَرْأَةِ الْمِسْكِينَةِ الضَّعِيفَةِ تَأْخُذُ سَيِّئاً وَ يَأْخُذُ الرَّجُلُ سَيِّئاً هَمَيْنِ؟» یعنی چرا زن بیچاره که از مرد ناتوانتر است باید یک سهم ببرد و مرد که تواناتر است دو سهم ببرد؟ این خلاف عدالت و انصاف است. امام صادق فرمود: این برای این است که اسلام سربازی را از عهده زن برداشته و بعلاوه مهر و نفقه را به نفع او بر مرد لازم شمرده است و در بعضی جنایات اشتباهی که خویشاوندان جانی باید دیه بپردازند، زن از پرداخت دیه و شرکت با دیگران معاف است. از این رو سهم زن در ارث از مرد کمتر شده است. امام صادق صریحاً وضع خاص ارثی زن را معلول مهر و نفقه و معافیت از سربازی و دیه شمرده. نظیر این پرسشها از سایر ائمه دین شده است و همه آنها به همین نحو پاسخ گفته‌اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۴۱

بخش دهم: حق طلاق

اشاره

- * افزایش روزافزون طلاق، یا بیماری قرن بیستم.
- * دنیای امروز از طرفی بر عوامل اجتماعی طلاق می‌افزاید و از طرفی می‌خواهد با زور قانون جلو طلاق را بگیرد.
- * پنج فرضیه درباره طلاق.
- * آیا لازمه تقدس ازدواج این است که راه طلاق بکلی بسته باشد؟.
- * مشکلات اجتماعی با قانون تنها حل نمی‌شود.
- * طلاق از نظر اسلام مبعوض ترین چیزهاست.
- * آیا راست است که امام حسن «مطلق» بوده است؟.
- * آنجا که رکن اساسی، عاطفه است از اجبار قانونی کاری ساخته نیست.
- * خاموشی شعله محبت مرد، به حیات خانوادگی پایان می‌دهد و خاموشی شعله محبت زن آن را نیمه جان می‌سازد.
- * اسلام با چسباندن زن به مرد با زور موافق نیست.
- * دنیای غرب در افزودن بر فساد و انحراف، به زن و مرد سهم «مساوی» داده است.
- * مرد کوهسار است و زن چشمه، فرزندان به منزله گلها و شکوفه‌ها.
- * صلح و سازش میان زن و مرد از نوع «صلح مسلح» نمی‌تواند باشد.
- * موانعی که اسلام برای طلاق ایجاد کرده است.
- * دادگاه خانوادگی از نظر قرآن.
- * همان قانونی که ماهیت ازدواج را «تصاحب» قرار داده، ماهیت طلاق را «رهايي» قرار داده است.
- * حق طلاق غیر از حق فسخ است.
- * طلاق به صورت یک حق طبیعی، مخصوص مرد است، اما به صورت یک حق قراردادی، زن نیز می‌تواند از آن بهره‌مند باشد.
- * طلاق قضایی.

- * آنجا که طلاق مانند یک زایمان غیر طبیعی، به کمک جراح و عوامل جراحی صورت می‌گیرد.
- * اسلام، قانونی که بتوان آن را «سرطان» نامید ندارد.
- * نمونه‌ای از راه حل‌های اسلامی در زمینه بن‌بست‌هایی که حق مالکیت به وجود می‌آورد.
- * اصل اسلامی: «یا نگهداری به شایستگی و یا رها کردن به نیکی»
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۴۳

حق طلاق

اشاره

هیچ عصری مانند عصر ما خطر انحلال کانون خانوادگی و عوارض سوء ناشی از آن را مورد توجه قرار نداده است، و در هیچ عصری مانند این عصر عملاً بشر دچار این خطر و آثار سوء ناشی از آن نبوده است. قانون‌گذاران، حقوق‌دانان، روانشناسان هر کدام با وسایلی که در اختیار دارند سعی می‌کنند بنیان ازدواجها را استوارتر و پایدارتر و خلل‌ناپذیرتر سازند اما «از قضا سرکنگین صفرا فزود». آمارها نشان می‌دهد که سال به سال بر عدد طلاقها افزوده می‌شود و خطر از هم پاشیدن بر بسیاری از کانونهای خانوادگی سایه افکننده است. معمولاً هر وقت یک بیماری مورد توجه قرار می‌گیرد و مساعی مادی و معنوی برای مبارزه و جلوگیری از آن به کار می‌رود، از میزان تلفات آن کاسته می‌شود و احیاناً ریشه کن می‌گردد اما بیماری طلاق برعکس است.

افزایش طلاق در زندگی جدید

در گذشته کمتر در باره طلاق و عوارض سوء آن و علل پیدایش و افزایش آن و راه جلوگیری از وقوع آن فکر می‌کردند. در عین حال کمتر طلاق صورت می‌گرفت و کمتر آشیانه‌ها بهم می‌خورد. مسلماً تفاوت دیروز و امروز در این است که امروز علل

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۴۴

طلاق فزونی یافته است. زندگی اجتماعی شکلی پیدا کرده است که موجبات جدایی و تفرقه و از هم گسستن پیوندهای خانوادگی بیشتر شده است و از همین جهت مساعی دانشمندان و خیرخواهان تاکنون به جایی نرسیده است و متأسفانه آینده خطرناکتری در پیش است.

در شماره ۱۰۵ مجله زن روز مقاله جالبی از مجله نیوزویک تحت عنوان «طلاق در آمریکا» درج شد. این مجله می‌نویسد: «طلاق گرفتن در آمریکا به آسانی تا کسی گرفتن است».

و هم می‌نویسد:

«در میان مردم آمریکا دو ضرب‌المثل از همه ضرب‌المثل‌های دیگر در باره طلاق معروفتر است: یکی اینکه «حتی دشوارترین سازشها هم میان زن و شوهر از طلاق بهتر است». این ضرب‌المثل را شخصی به نام سروانتس در حدود چهار قرن پیش گفته است. ضرب‌المثل دوم که از شخصی است به نام سامی کاهن، در نیمه دوم قرن بیستم گفته شده است و درست نقطه مقابل

ضرب المثل اول است و شعاری است بر ضد او و آن این است: عشق دوم دلپذیرتر است.».

از متن مقاله نامبرده برمی آید که ضرب المثل دوم کار خود را در آمریکا کرده است، زیرا می نویسد:

«سراب طلاق نه تنها «تازه پیوندها» بلکه مادران آنها و زن و شوهران «دیرینه پیوند» را هم به خود می کشد، به طوری که از جنگ دوم به این طرف سطح طلاق در آمریکا به طور متوسط از سالی ۴۰۰ / ۱۰۰۰ طلاق پایین تر نرفته است و ۴۰ درصد ازدواجهای بهم خورده ۱۰ سال یا بیشتر و ۱۳ درصد آن ازدواجها بیش از ۲۰ سال دوام داشته است. سن متوسط دو میلیون زن مطلقه آمریکایی ۴۵ سال است. ۶۲ درصد زنان مطلقه به هنگام جدایی، کودکان کمتر از ۱۸ سال داشته اند. زنان مزبور در واقع نسل خاصی را تشکیل می دهند.».

سپس می نویسد:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۴۵

«با وجودی که پس از طلاق، زن آمریکایی خویشتن را «آزادتر از آزاد» حس می کند ولی مطلقه های آمریکایی، چه جوان و چه میانسال، شادکام نیستند و این ناشادی را می توان از میزان روزافزون مراجعات زنان به روانکاو و روانشناس یا از پناه بردن آنها به الکل و یا از افزایش سطح خودکشی در میان آنان دریافت. از هر ۴ زن مطلقه یکی الکی می شود و میزان خودکشی میان آنها سه برابر زنان شوهردار است. خلاصه اینکه زن آمریکایی همین که از دادگاه طلاق با پیروزی بیرون می آید می فهمد که زندگی بعد از طلاق آنچنان که می پنداشته بهشت نیست ... دنیایی که ازدواج را بعد از قوانین طبیعی محکمترین رابطه انسانی دانسته، بسیار دشوار است که عقیده خوبی در باره زنی که این پیوند را گسسته نشان دهد.

ممکن است جامعه چنین زنی را گرامی بدارد، پرستش کند و حتی بر او غبطه خورد ولی هرگز به چشم کسی که در زندگی خصوصی دیگری وارد شود و ایجاد خوشبختی کند بدو نمی نگرد.».

این مقاله ضمناً این پرسش را طرح می کند که آیا علت طلاقهای فراوان، ناسازگاری و عدم توافق اخلاقی میان زن و شوهر است یا چیز دیگر است؟ می گوید:

«اگر ناسازگاری را عامل جدایی «جوانان نوییوند» بدانیم پس جدایی زوجهای «دیرینه پیوند» را چگونه باید توجیه کرد؟ با توجه به امتیازی که قوانین آمریکا به زن مطلقه می دهد، جواب این است که علت طلاق در ازدواجهای ده یا بیست ساله ناسازگاری نیست بلکه بی میلی به تحمل ناسازگاریهای دیرین و هوس برای درک لذات بیشتر و کامجوییهای دیگر است. در عصر قرصهای ضد حاملگی و دوران انقلاب جنسی و اعتلای مقام زن، این عقیده در میان بسیاری از زنان قوت گرفته که خوشی و لذت مقدم بر استواری و نگهداری کانون خانوادگی است. زن و شوهری را می بینید که سالها با هم زندگی می کنند، بچه دار می شوند و در غم و شادی هم شرکت داشته اند، ولی ناگهان زن برای طلاق تلاش می کند بدون آنکه هیچ تغییری در وضع مادی و معنوی شوهرش پدید آمده باشد. علت این است که تا دیروز حاضر بود یکنواختی کسل کننده زندگی را تحمل کند ولی اکنون به تحمل یکنواختی تمایلی ندارد ... زن آمریکایی امروز کام جوتر از زن دیروزی بوده و در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۴۶

برابر نارسایی آن کم تحمل تر از مادر بزرگ خویش است.».

طلاق در ایران

افزایش طلاق منحصر به آمریکا نیست، بیماری عمومی قرن است. در هر جا که آداب و رسوم جدید غربی بیشتر نفوذ کرده

است، آمار طلاق هم افزایش یافته است.

مثلاً اگر ایران خودمان را در نظر بگیریم، طلاق در شهرها بیش از ولایات است و در تهران که آداب و عادات غربی رواج بیشتری دارد بیش از شهرهای دیگر است.

در روزنامه اطلاعات شماره ۱۱۵۱۲ آمار مختصری از ازدواجها و طلاقهای ایران ذکر کرده بود، نوشته بود:

«بیش از یک چهارم طلاقهای ثبت شده سراسر کشور مربوط به تهران است؛ یعنی ۲۷ درصد طلاقهای ثبت شده را تهران تشکیل می دهد، با اینکه نسبت جمعیت تهران به جمعیت سراسر کشور ۱۰ درصد می باشد. به طور کلی درصد طلاق در شهر تهران بیش از درصد ازدواج است. وقایع ازدواج تهران ۱۵ درصد کل ازدواج کشور است.»

محیط طلاق زای آمریکا

بگذارید حالا که سخن از افزایش طلاق در آمریکا به میان آمد و از مجله نیوزویک نقل شد که زن آمریکایی کام جویی و لذت را بر استواری و نگهداری کانون خانوادگی مقدم می دارد، گامی جلوتر برویم و ببینیم چرا زن آمریکایی چنین شده است. مسلماً مربوط به سرشت زن آمریکایی نیست، علت اجتماعی دارد؛ این محیط آمریکاست که این روحیه را به زن آمریکایی داده است. غرب پرستان ما سعی دارند بانوان ایرانی را در مسیری بیندازند که زنان آمریکایی رفته اند. اگر این آرزو جامعه عمل بپوشد، مسلماً زن ایرانی و کانون خانوادگی ایرانی نیز سرنوشتی نظیر سرنوشت زن آمریکایی و خانواده آمریکایی خواهد داشت.

هفته نامه بامشاد در شماره ۶۶ (۴/۵/۴۴) چنین نوشته بود:

«ببینید کار به کجا کشیده که صدای فرانسویان هم بلند شده که «آمریکاییها دیگر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۴۷

شورش را در آورده اند». عنوان برجسته مقاله روزنامه فرانس سوار این است که در بیش از ۲۰۰ رستوران و کاباره ایالت کالیفرنیا پیشخدمتهای زن با سینه باز کار می کنند. در این مقاله نوشته شده که «مونو کینی»، مایویی که سینه های زنان را نمی پوشاند، در سانفرانسیسکو و لوس آنجلس به عنوان لباس کار شناخته شده است. در شهر نیویورک دهها سینما فیلمهایی را نشان می دهند که فقط در زمینه مسائل جنسی است و تصاویر برهنه زنان بر بالای در آنها به چشم می خورد. اسامی بعضی از آنها از این قرار است: «مردانی که زنان خود را با هم عوض می کنند»، «دخترانی که مخالف اخلاقند»، «تنکه ای که هیچ چیز را نمی پوشاند». در ویتترین کتابخانه ها کمتر کتابی است که عکس زن لخت در پشت آن نباشد؛ حتی کتابهای کلاسیک هم از این قاعده مستثنی نیست و در میان آنها کتابهایی از این قبیل به حد وفور دیده می شود: «وضع جنسی شوهران آمریکایی»، «وضع جنسی مردان غرب»، «وضع جنسی جوانهای کمتر از بیست سال»، «شیوه های جدید در امور جنسی بر اساس تازه ترین اطلاعات». نویسنده روزنامه فرانس سوار آنگاه با تعجب و نگرانی از خودش می پرسد که آمریکا دارد به کجا می رود؟».

بامشاد آنگاه می نویسد:

«راستش اینکه هر کجا که می خواهد برود ... من فقط دلم برای آن عده از مردم مملکت می سوزد که خیال می کنند در پهنه جهان سرمشق مناسبی پیدا کرده اند و در این راه سر از پا نمی شناسند.»

پس معلوم می شود اگر زن آمریکایی سر به هوا شده است و کام جویی را بر وفاداری به شوهر و خانواده ترجیح می دهد زیاد مقصر نیست؛ این محیط اجتماعی است که چنین تیشه به ریشه کانون مقدس خانوادگی زده است.

عجبا! پیشقراولان قرن ما روز به روز عوامل اجتماعی طلاق و انحلال کانون خانوادگی را افزایش می‌دهند و با یکدیگر در این راه مسابقه می‌دهند و آنگاه فریاد می‌کشند که چرا طلاق این قدر زیاد است؟ اینها از طرفی عوامل طلاق را افزایش می‌دهند و از طرف دیگر می‌خواهند با قید و بند قانون جلو آن را بگیرند. «این حکم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۴۸

چنین بود که کج دار و مریز».

فرضیه‌ها

اکنون مطلب را از ریشه مورد بحث قرار دهیم. اول از جنبه نظری بینیم آیا طلاق خوب است یا بد؟ آیا خوب است راه طلاق به طور کلی باز باشد؟ آیا خوب است که کانونهای خانوادگی پشت سر هم از هم بپاشد؟ اگر این خوب است، پس هر جریانی که بر افزایش طلاقها بیفزاید عیب ندارد. و یا باید راه طلاق بکلی بسته باشد و پیوند ازدواج اجباراً شکل ابدیت داشته باشد و جلو هر جریانی که موجب سستی پیوند مقدس ازدواج می‌شود گرفته شود؟ یا راه سومی در کار است: قانون نباید راه طلاق را به طور کلی بر زن و مرد ببندد بلکه باید راه را باز بگذارد؛ طلاق احياناً ضروری و لازم تشخیص داده می‌شود. در عین حال که قانون راه را بکلی نمی‌بندد، اجتماع باید مساعی کافی به کار برد که موجبات تفرقه و جدایی میان زنان و شوهران به وجود نیاید. اجتماع باید با عللی که سبب تفرقه و جدایی زنان و شوهران و بی‌آشیانه شدن کودکان می‌گردد مبارزه کند؛ و اگر اجتماع موجبات طلاق را فراهم کند، منع و بست قانون نمی‌تواند کاری صورت بدهد.

اگر بنا بشود قانون راه طلاق را باز بگذارد، آیا بهتر است به چه شکلی باز بگذارد؟ آیا باید این راه تنها برای مرد یا برای زن باز باشد یا باید برای هر دو باز باشد؟ و بنا بر شق دوم، آیا بهتر است راهی که باز می‌گذارد برای زن و مرد به یک شکل باشد؟ راه خروجی زن و مرد را از حصار ازدواج به یک نحو قرار دهد؟ یا بهتر این است که برای هر یک از زن و مرد یک در خروجی جداگانه قرار دهد؟.

مجموعاً پنج فرضیه در مورد طلاق می‌توان اظهار داشت:

۱. بی‌اهمیتی طلاق و برداشتن همه قیدوبندهای قانونی و اخلاقی جلوگیری از طلاق.

کسانی که به ازدواج تنها از نظر کام‌جویی فکر می‌کنند، جنبه تقدس و ارزش خانواده را برای اجتماع در نظر نمی‌گیرند و از طرفی فکر می‌کنند پیوندهای زناشویی هرچه زودتر تجدید و تبدیل شود لذت بیشتری به کام زن و مرد می‌ریزد، این فرضیه را تأیید می‌کنند. آن کس که می‌گوید: «عشق دوم همیشه دلپذیرتر است» طرفدار همین فرضیه است. در این فرضیه، هم ارزش

اجتماعی کانون خانوادگی فراموش شده است

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۴۹

و هم مسرت و صفا و صمیمیت و سعادت‌تی که تنها در اثر ادامه پیوند زناشویی و یکی شدن و یکی دانستن دو روح پیدا می‌شود نادیده گرفته شده است. این فرضیه ناپخته‌ترین و ناشیانه‌ترین فرضیه‌ها در این زمینه است.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۱۹، ص: ۲۴۹

۲. اینکه ازدواج یک پیمان مقدس است، وحدت دلها و روحهاست و باید برای همیشه این پیمان ثابت و محفوظ بماند و طلاق از قاموس اجتماع بشری باید حذف شود. زن و شوهری که با یکدیگر ازدواج می کنند، باید بدانند که جز مرگ چیزی آنها را از یکدیگر جدا نمی کند.

این فرضیه همان است که کلیسای کاتولیک قرنهایست طرفدار آن است و به هیچ قیمتی حاضر نیست از آن دست بردارد. طرفداران این فرضیه در جهان رو به کاهش اند. امروز جز در ایتالیا و در اسپانیای کاتولیک به این قانون عمل نمی شود. مکرر در روزنامه ها می خوانیم که فریاد زن و مرد ایتالیایی از این قانون بلند است و کوششها می شود که قانون طلاق به رسمیت شناخته شود و بیش از این ازدواجهای ناموفق به وضع ملالت بار خود ادامه ندهند.

چندی پیش در یکی از روزنامه های عصر مقاله ای از روزنامه دیلی اکسپرس تحت عنوان «ازدواج در ایتالیا یعنی بندگی زن» ترجمه شده بود و من خواندم. در آن مقاله نوشته بود: در حال حاضر به واسطه عدم وجود طلاق در ایتالیا عملاً افراد بسیاری از مردم به صورت نامشروع روابط جنسی برقرار می کنند. طبق نوشته آن مقاله: «در حال حاضر بیش از پنج میلیون نفر ایتالیایی معتقدند که زندگی آنها چیزی نیست جز گناه محض و روابط نامشروع».

در همان روزنامه از روزنامه فیگارو نقل کرده بود که ممنوعیت طلاق مشکل بزرگی برای مردم ایتالیا به وجود آورده است: «بسیاری تابعیت ایتالیا را به همین خاطر ترک کرده اند. یک مؤسسه ایتالیایی اخیراً از زنان آن کشور نظر خواسته است که آیا اجرای مقررات طلاق بر خلاف اصول مذهبی است یا نه؟ ۹۷ درصد از زنان به این پرسش پاسخ منفی داده اند».

کلیسا در نظر خود پافشاری می کند و به تقدس ازدواج و لزوم استحکام هرچه بیشتر آن استدلال می کند. تقدس ازدواج و لزوم استحکام و خللناپذیر بودن آن مورد قبول است، اما به شرطی که عملاً این پیوند میان زوجین محفوظ باقی مانده باشد. مواردی پیش می آید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۵۰

که سازش میان زن و شوهر امکان پذیر نیست. در این گونه موارد نمی توان به زور قانون آنها را به هم چسباند و نام آن را پیوند زناشویی گذاشت. شکست نظریه کلیسا قطعی است. بعید نیست کلیسا اجباراً در عقیده خود تجدید نظر کند، لهذا لزومی ندارد ما بیش از این درباره نظر کلیسا و انتقاد از آن بحث کنیم.

۳. اینکه ازدواج از طرف مرد قابل فسخ و انحلال است و از طرف زن به هیچ نحو قابل انحلال نیست. در دنیای قدیم چنین نظری وجود داشته است، ولی امروز گمان نمی کنم طرفدارانی داشته باشد و به هر حال این نظر نیز احتیاجی به بحث و انتقاد ندارد.

۴. اینکه ازدواج، مقدس و کانون خانوادگی محترم است، اما راه طلاق در شرایط مخصوص برای هر یک از زوجین باید باز باشد و راه خروجی زوج و زوجه از این بن بست باید به یک شکل و یک جور باشد.

مدعیان تشابه حقوق زن و مرد در حقوق خانوادگی که به غلط از آن به «تساوی حقوق» تعبیر می کنند، طرفدار این فرضیه اند. از نظر این گروه همان شرایط و قیود و حدودی که برای زن وجود دارد باید برای مرد وجود داشته باشد و همان راهها که برای خروج مرد از این بن بست باز می شود عیناً باید برای زن باز باشد و اگر غیر از این باشد ظلم و تبعیض و نارواست.

۵. اینکه ازدواج، مقدس و کانون خانوادگی محترم و طلاق امر منفور و مبعوضی است. اجتماع موظف است که علل وقوع طلاق را از بین ببرد. در عین حال قانون نباید راه طلاق را برای ازدواجهای ناموفق ببندد. راه خروج از قید و بند ازدواج هم برای مرد باید باز باشد و هم برای زن، اما راهی که برای خروج مرد از این بن بست تعیین می شود با راهی که برای خروج زن

تعیین می‌شود دوتاست و از جمله مواردی که زن و مرد حقوق نامشابهی دارند طلاق است. این نظریه همان است که اسلام ابداع کرده و کشورهای اسلامی به طور ناقص (نه به طور کامل) از آن پیروی می‌کنند. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۵۱

حق طلاق

اشاره

طلاق در عصر ما یک مشکله بزرگ جهانی است. همه می‌نالند و شکایت دارند.

آنان که طلاق در قوانینشان به طور کلی ممنوع است، از نبودن طلاق و بسته بودن راه خلاص از ازدواجهای ناموفق و نامناسب که قهراً پیش می‌آید می‌نالند. آنان که بر عکس، راه طلاق را به روی زن و مرد متساویاً باز کرده‌اند فریادشان از زیادی طلاقها و ناستواری بنیان خانواده‌ها با همه عوارض و آثار نامطلوبی که دارد به آسمان رسیده است. و آنان که حق طلاق را تنها به مرد دادند از دو ناحیه شکایت دارند:

۱. از ناحیه طلاقهای ناجوانمردانه بعضی از مردان که پس از سالها پیوند زناشویی ناگهان هوس زن نو در دلشان پیدا می‌شود و زن پیشین را که عمر و جوانی و نیرو و سلامت خود را در خانه آنها صرف کرده و هرگز باور نمی‌کرده که روزی آشیانه گرم او را از او بگیرند، با یک رفتن به محضر طلاق او را دست خالی از آشیانه خود می‌رانند.

۲. از ناحیه امتناعهای ناجوانمردانه بعضی مردان از طلاق زنی که امید سازش و زندگی مشترک میان آنها وجود ندارد. بسیار اتفاق می‌افتد که اختلافات زناشویی به علل خاصی به جایی می‌کشد که امید رفع آنها از میان می‌رود، تمام اقدامات برای اصلاح بی‌نتیجه می‌ماند، تنفر شدید میان زن و شوهر حکمفرما می‌شود و آن دو عملاً یکدیگر را ترک می‌کنند و جدا از

هم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۵۲

بسر می‌برند. در همچو وضعی هر عاقلی می‌فهمد راه منحصر به فرد این است که این پیوند که عملاً بریده شده قانوناً نیز بریده شود و هر کدام از اینها همسر دیگری برای خود اختیار کند. اما بعضی از مردان برای اینکه طرف را زجر بدهند و او را در همه عمر از برخورداری از زندگی زناشویی محروم کنند، از طلاق خودداری می‌کنند و زن بدبخت را در حال بلا تکلیفی و به تعبیر قرآن «كَالْمُعَلَّقَةِ» نگه می‌دارند.

چون این گونه افراد که قطعاً از اسلام و مسلمانی جز نامی ندارند به نام اسلام و به اتکاء قوانین اسلامی این کارها را می‌کنند، این شبهه برای بعضی که با عمق و روح تعلیمات اسلامی آشنا نیستند پیدا شده که آیا اسلام خواسته است کار طلاق به همین نحو باشد؟!.

اینها با لحن اعتراض می‌گویند: آیا واقعاً اسلام به مردان اجازه داده که گاهی به وسیله طلاق دادن و گاهی به وسیله طلاق ندادن، هر نوع زجری که دلشان می‌خواهد به زن بدهند و خیالشان هم راحت باشد که از حق مشروع و قانونی خود استفاده کرده و می‌کنند؟.

می‌گویند: مگر این کار ظلم نیست؟ اگر این کار ظلم نیست پس ظلم چیست؟

مگر شما نمی‌گویید اسلام با ظلم به هر شکل و به هر صورت مخالف است و قوانین اسلامی بر اساس عدل و حق تنظیم شده است؟ اگر این کار ظلم است و قوانین اسلامی نیز بر اساس حق و عدالت تنظیم شده است، پس بگویید بینیم اسلام برای جلوگیری از این گونه ظلمها چه تدبیری اندیشیده است؟.

در ظلم بودن این گونه کارها بحثی نیست و بعداً خواهیم گفت اسلام برای این جریانها تدابیری اندیشیده و به حال خود نگذاشته است. اما یک مطلب دیگر هست که نمی‌توان از آن غافل بود و آن این است که راه جلوگیری از این ظلم و ستمها چیست؟ آیا آن چیزی که سبب شده این گونه ظلمها صورت بگیرد، تنها قانون طلاق است و تنها با تغییر دادن قانون می‌توان جلو آن را گرفت؟ یا ریشه این ظلمها را در جای دیگر باید جستجو کرد و تغییر قانون نیز نمی‌تواند جلو آنها را بگیرد؟.

فرقی که میان نظر اسلام و برخی نظریات دیگر در حل مشکلات اجتماعی هست این است که بعضی تصور می‌کنند همه مشکلات را با وضع و تغییر قانون می‌توان حل کرد. اسلام به این نکته توجه دارد که قانون فقط در دایره روابط خشک و قراردادی افراد بشر می‌تواند مؤثر باشد اما آنجا که پای روابط عاطفی و قلبی در میان است تنها

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۵۳

از قانون کار ساخته نیست، از علل و عوامل دیگر و از تدبیر دیگر نیز باید استفاده کرد.

ما ثابت خواهیم کرد که اسلام در این مسائل در حدودی که قانون می‌توانسته مؤثر باشد از قانون استفاده کرده است و از این جهت کوتاهی نکرده است.

طلاقهای ناجوانمردانه

نخست در باره مشکله اول امروز ما یعنی طلاقهای ناجوانمردانه بحث می‌کنیم.

اسلام با طلاق، سخت مخالف است. اسلام می‌خواهد تا حدود امکان طلاق صورت نگیرد. اسلام طلاق را به عنوان یک چاره‌جویی در مواردی که چاره منحصر به جدایی است تجویز کرده است. اسلام مردانی را که مرتب زن می‌گیرند و طلاق می‌دهند و به اصطلاح «مطلق» می‌باشند دشمن خدا می‌داند.

در کافی می‌نویسد:

رسول خدا به مردی رسید و از او پرسید: با زنت چه کردی؟

گفت: او را طلاق دادم.

فرمود: آیا کار بدی از او دیدی؟

گفت: نه، کار بدی هم از او ندیدم.

قضیه گذشت و آن مرد بار دیگر ازدواج کرد. پیغمبر از او پرسید: زن دیگر گرفتی؟

گفت: بلی.

پس از چندی که باز به او رسید پرسید: با این زن چه کردی؟

گفت: طلاقش دادم.

فرمود: کار بدی از او دیدی؟

گفت: نه، کار بدی هم از او ندیدم.

این قضیه نیز گذشت و آن مرد نوبت سوم ازدواج کرد. پیغمبر اکرم از او پرسید:

باز زن گرفتگی؟ □
گفت: بلی یا رسول الله.

مدتی گذشت و پیغمبر اکرم به او رسید و پرسید: با این زن چه کردی؟

- این را هم طلاق دادم.

- بدی از او دیدی؟

- نه، بدی از او ندیدم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۵۴

رسول اکرم فرمود: خداوند دشمن می‌دارد و لعنت می‌کند مردی را که دلش می‌خواهد مرتب زن عوض کند و زنی را که دلش می‌خواهد مرتب شوهر عوض کند.

به پیغمبر اکرم خبر دادند که ابو ایوب انصاری تصمیم گرفته زن خود ام ایوب را طلاق دهد. پیغمبر که ام ایوب را می‌شناخت و می‌دانست طلاق ابو ایوب بر اساس یک دلیل صحیحی نیست، فرمود:

«إِنَّ طَلَّاقَ أُمَّ أَيُّوبَ لِحَوْبٌ»

یعنی طلاق ام ایوب گناه بزرگ است.

ایضاً پیغمبر اکرم فرمود: جبرئیل آن قدر به من در باره زن سفارش و توصیه کرد که گمان کردم طلاق زن جز در وقتی که مرتکب فحشاء قطعی شده باشد سزاوار نیست.

امام صادق از پیغمبر اکرم نقل کرده که فرمود: «چیزی در نزد خدا محبوبتر از خانه‌ای که در آن پیوند ازدواجی صورت گیرد وجود ندارد و چیزی در نزد خدا مبغوضتر از خانه‌ای که در آن خانه پیوندی با طلاق بگسلد وجود ندارد». امام صادق آنگاه فرمود: اینکه در قرآن نام طلاق مکرر آمده و جزئیات کار طلاق مورد عنایت و توجه قرآن واقع شده، از آن است که خداوند جدایی را دشمن می‌دارد.

طبرسی در مکارم الاخلاق از رسول خدا نقل کرده است که فرمود: «ازدواج کنید ولی طلاق ندهید، زیرا عرش الهی از طلاق به لرزه درمی‌آید».

امام صادق فرمود: «هیچ چیز حلالی مانند طلاق مبغوض و منفور پیشگاه الهی نیست. خداوند مردمان بسیار طلاق دهنده را دشمن می‌دارد».

اختصاص به روایات شیعه ندارد، اهل تسنن نیز نظیر اینها را روایت کرده‌اند. در سنن ابو داود از پیغمبر اکرم نقل می‌کند:
«مَا أَحَلَّ اللَّهُ شَيْئًا ابْغَضَ إِلَيْهِ مِنَ الطَّلَاقِ»

یعنی خداوند چیزی را حلال نکرده که در عین حال آن را دشمن داشته باشد مانند طلاق.

مولوی در داستان معروف موسی و شبان، اشاره به همین حدیث نبوی می‌کند آنجا که می‌گوید:

تا توانی پا منه اندر فراق ابغضُ الأشياءِ عندي الطَّلَاقِ

آنچه در سیرت پیشوایان دین مشاهده می‌شود این است که تا حدود امکان از طلاق پرهیز داشته‌اند و لهذا طلاق از طرف آنها بسیار به ندرت صورت گرفته است و هر وقت صورت گرفته دلیل معقول و منطقی داشته است. مثلاً امام باقر زنی اختیار می‌کند و آن زن خیلی مورد علاقه ایشان واقع می‌شود. در جریان امام متوجه می‌شود که این زن «ناصبیه» است یعنی با علی بن ابی طالب علیه السلام دشمنی می‌ورزد و بغض آن

حضرت را در دل می‌پروراند. امام او را طلاق داد. از امام پرسیدند: تو که او را دوست داشتی چرا طلاقش دادی؟ فرمود: نخواستم قطعه آتشی از آتشیهای جهنم در کنارم باشد.

شایعه بی‌اساس

در اینجا لازم است به یک شایعه بی‌اساس که دست جنایتکار خلفای عباسی آن را به وجود آورده و در میان عموم مردم شهرت یافته، اشاره مختصر بکنم. در میان عموم مردم شهرت یافته و در بسیاری از کتابها نوشته شده که امام مجتبی فرزند برومند امیر المؤمنین علیه السلام از کسانی بوده که زیاد زن می‌گرفته و طلاق می‌داده است.

و چون ریشه این شایعه تقریباً از یک قرن بعد از وفات امام بوده است به همه جا پخش شده است و دوستان آن حضرت نیز [آن را پذیرفته‌اند] بدون تحقیق در اصل مطلب و بدون توجه به اینکه این کار از نظر اسلام یک کار مبعوض و منفوری است و شایسته مردم عیاش و غافل است نه شایسته مردی که یکی از کارهایش این بود که پیاده به حج می‌رفت، متجاوز از بیست بار تمام ثروت و دارایی خود را با فقرا تقسیم کرد و نیمی را خود برداشت و نیم دیگر را به فقرا و بیچارگان بخشید، تا چه رسد به مقام اقدس امامت و طهارت آن حضرت.

چنانکه می‌دانیم در گردش خلافت از امویان به عباسیان، بنی الحسن یعنی فرزندانگان امام حسن با بنی العباس همکاری داشتند، اما بنی الحسین یعنی فرزندانگان امام حسین - که در رأس آنها در آن وقت امام صادق بود - از همکاری با بنی العباس خودداری کردند. بنی العباس با اینکه در ابتدا خود را تسلیم و خاضع نسبت به بنی الحسن نشان می‌دادند و آنها را از خود شایسته‌تر می‌خواندند، در پایان کار به آنها خیانت کردند و اکثر آنها را با قتل و حبس از میان بردند.

بنی العباس برای پیشبرد سیاست خود شروع کردند به تبلیغ علیه بنی الحسن. از جمله تبلیغات ناروای آنها این بود که گفتند ابو طالب - که جد اعلای بنی الحسن و عموی پیغمبر است - مسلمان نبود و کافر از دنیا رفت و اما عباس که عموی دیگر پیغمبر است وجد اعلای ماست مسلمان شد و مسلمان از دنیا رفت. پس ما که اولاد عموی مسلمان پیغمبریم از بنی الحسن که اولاد عموی کافر پیغمبرند برای خلافت شایسته‌تریم. در این راه پولها خرج کردند و قصه‌ها جعل کردند. هنوز هم که هست،

گروهی از اهل تسنن تحت تأثیر همان تبلیغات و اقدامات فتوا به کفر ابو طالب می‌دهند. هر چند اخیراً تحقیقاتی در میان محققان اهل تسنن در این زمینه به عمل آمده و افق تاریخ از این نظر روشنتر می‌شود.

موضوع دومی که بنی العباس علیه بنی الحسن عنوان کردند این بود که گفتند نیای بنی الحسن بعد از پدرش علی به خلافت رسید و اما چون مرد عیاشی بود و به زنان سرگرم بود و کارش زن گرفتن و زن طلاق دادن بود از عهده برنیامد؛ از معاویه که رقیب سرسختش بود پول گرفت و سرگرم عیاشی و زن گرفتن و طلاق دادن شد و خلافت را به معاویه واگذار کرد.

خوشبختانه محققان با ارزش عصر اخیر در این زمینه تحقیقاتی کرده و ریشه این دروغ را پیدا کرده‌اند. ظاهراً اول کسی که این سخن از او شنیده شده است قاضی انتصابی منصور دوانیقی بوده که به امر منصور مأمور بوده این شایعه را بپراکند. به قول یکی از مورخان: اگر امام حسن اینهمه زن گرفته است، پس فرزندانش کجا هستند؟! چرا عدد فرزندان امام این قدر کم بوده است؟ امام که عقیم نبوده و از طرفی رسم جلوگیری یا سقط جنین هم که معمول نبوده است.

من از ساده‌دلی بعضی از ناقلان حدیث شیعی مذهب تعجب می‌کنم که از طرفی از پیغمبر اکرم و ائمه اطهار اخبار و احادیث

بسیار زیادی روایت می‌کنند که خداوند دشمن می‌دارد یا لعنت می‌کند مردمان بسیار طلاق را، پشت سرش می‌نویسند: امام حسن مرد بسیار طلاق‌ی بوده. این اشخاص فکر نکرده‌اند که یکی از سه راه را باید انتخاب کنند: یا بگویند طلاق عیب ندارد و خداوند مرد بسیار طلاق را دشمن نمی‌دارد، یا بگویند امام حسن مرد بسیار طلاق نبوده است، یا بگویند - العیاذ باللّه - امام حسن پابند دستوره‌های اسلام نبوده است. اما این آقایان محترم از یک طرف احادیث مبعوضیت طلاق را صحیح و معتبر می‌دانند و از طرف دیگر نسبت به مقام قدس امام حسن خضوع و تواضع می‌کنند و از طرف دیگر نسبت بسیار طلاق‌ی را برای امام حسن نقل می‌کنند و بدون اینکه انتقاد کنند از آن می‌گذرند.

بعضی کار را به آنجا کشانیده‌اند که گفته‌اند امیر المؤمنین علی علیه السلام از این کار فرزندش ناراحت بود؛ در منبر به مردم اعلام کرد که به پسر حسن زن ندهید زیرا دختران شما را طلاق می‌دهد، اما مردم جواب دادند ما افتخار داریم که دخترانمان همسر فرزند عزیز پیغمبر بشوند، او دلش خواست نگه می‌دارد و اگر دلش نخواست

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۵۷

طلاق می‌دهد.

شاید بعضی‌ها موافقت دختران و فامیل دختران را به طلاق برای اینکه مبعوضیت و منفوریت طلاق از میان برود کافی بشمارند؛ خیال کنند طلاق آن وقت منفور است که طرف راضی نباشد، اما در مورد زنی که مایل است به افتخاری نایل گردد و چند صباحی با مرد مایه افتخارش زندگی کند طلاق مانعی ندارد.

اما چنین نیست. رضایت پدران دختران به طلاق و همچنین رضایت خود دختران به طلاق از مبعوضیت طلاق نمی‌کاهد، زیرا آنچه اسلام می‌خواهد این است که ازدواج پایدار و کانون خانوادگی استوار بماند. تصمیم زوجین به جدایی تأثیر زیادی در این جهت ندارد.

اسلام که طلاق را مبعوض و منفور شناخته، تنها به خاطر زن و برای تحصیل رضایت زن نبوده است که با رضایت زن و فامیل زن مبعوضیتش از میان برود.

علت اینکه موضوع امام حسن را طرح کردم، گذشته از اینکه یک تهمت تاریخی را از یک شخصیت تاریخی در هر فرصتی باید رفع کرد، این است که بعضی از خدایی‌خبران ممکن است این کار را بکنند و بعد هم امام حسن را به عنوان دلیل و سند برای خود ذکر کنند.

به هر حال آنچه تردید در آن نیست این است که طلاق و جدایی زوجین فی حد ذاته از نظر اسلام مبعوض و منفور است.

چرا اسلام طلاق را تحریم نکرد؟

در اینجا یک سؤال مهم پیش می‌آید و آن اینکه اگر طلاق تا این اندازه مبعوض است که خداوند مرد این کاره را دشمن می‌دارد، پس چرا اسلام طلاق را تحریم نکرده است؟ چه مانعی داشت که اسلام طلاق را تحریم کند و فقط در موارد خاص و معینی آن را مجاز بشمارد؟ به عبارت دیگر آیا بهتر نبود که اسلام برای طلاق شرایط قرار می‌داد و تنها در صورت وجود آن شرایط به مرد اجازه طلاق می‌داد؟ و چون طلاق مشروط بود قهراً جنبه قضایی پیدا می‌کرد؛ هر وقت مردی می‌خواست زن خود را طلاق دهد مجبور بود اول دلیل خود را از نظر تحقق شرایط به محکمه عرضه بدارد، محکمه اگر دلایل او را کافی می‌دانست به او اجازه طلاق می‌داد و الا نه.

اساساً معنی این جمله: «مبعوض ترین حلالها در نزد خدا طلاق است» چیست؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۵۸

طلاق اگر حلال است مبعوض نیست و اگر مبعوض است حلال نیست. مبعوض بودن با حلال بودن ناسازگار است. بعد از همه اینها آیا اجتماع، یعنی آن هیأتی که به نام محکمه و غیره نماینده اجتماع است، حق دارد در امر طلاق - که می گویند از نظر اسلام منفور و مبعوض است - این قدر مداخله کند که از تسریع در تصمیم به طلاق جلوگیری کند و آن قدر طلاق را به تأخیر بیندازد که مرد از تصمیم خود پشیمان شود و یا بر اجتماع یعنی همان هیأت روشن شود که ازدواج مورد نظر سازش پذیر نیست و بهتر این است که زناشویی فسخ شود؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۵۹

حق طلاق

اشاره

مطلب به اینجا رسید که طلاق از نظر اسلام سخت منفور و مبعوض است؛ اسلام مایل است پیمان ازدواج محکم و استوار بماند. آنگاه این پرسش را طرح کردیم: اگر طلاق تا این اندازه مبعوض و منفور است، چرا اسلام آن را تحریم نکرده است؟ مگر نه این است که اسلام هر عملی را که منفور می داند مانند شراب خواری و قماربازی و ستمگری، آن را تحریم کرده است؟ پس چرا طلاق را یکباره تحریم نکرده و برای آن مانع قانونی قرار نداده است؟ و اساساً این چه منطقی است که طلاق، حلال مبعوض است؟ اگر حلال است مبعوض بودن چه معنی دارد؟ و اگر مبعوض است چرا حلال شده است؟ اسلام از طرفی مرد طلاق دهنده را زیر نگاه‌های خشم آلود خود قرار می دهد، از او تنفر و بیزاری دارد، از طرف دیگر وقتی که مرد می خواهد زن خود را طلاق دهد مانع قانونی در جلو او قرار نمی دهد، چرا؟.

این پرسش بسیار بجاست. همه رازها در همین نکته نهفته است. راز اصلی مطلب این است که زوجیت و زندگانی زناشویی یک علقه طبیعی است نه قراردادی، و قوانین خاصی در طبیعت برای او وضع شده است. این پیمان با همه پیمانهای دیگر اجتماعی از قبیل بیع و اجاره و صلح و رهن و وکالت و غیره این تفاوت را دارد که آنها همه صرفاً یک سلسله قراردادهای اجتماعی هستند، طبیعت و غریزه در آنها دخالت ندارد و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۶۰

قانونی هم از نظر طبیعت و غریزه برای آنها وضع نشده است، بر خلاف پیمان ازدواج که بر اساس یک خواهش طبیعی از طرفین که به اصطلاح مکانیسم خاصی دارد باید تنظیم شود.

از این رو اگر پیمان ازدواج مقررات خاصی دارد که با سایر عقود و پیمانها متفاوت است نباید مورد تعجب واقع شود.

قوانین فطرت در مورد ازدواج و طلاق

یگانه قانون طبیعی در اجتماع مدنی قانون آزادی - مساوات است. تمام مقررات اجتماعی باید بر اساس دو اصل آزادی و مساوات تنظیم شود نه چیز دیگر، بر خلاف پیمان ازدواج که در طبیعت جز اصلهای آزادی و مساوات قوانین دیگری نیز برای آن وضع شده است و چاره‌ای از رعایت و پیروی آن قوانین نیست. طلاق مانند ازدواج، قبل از هر قانون قراردادی در متن

طبیعت دارای قانون است. همان طوری که در آغاز کار و وسط کار یعنی در ازدواج باید رعایت قانون طبیعت بشود (ما قسمتهایی تحت عنوان خواستگاری و مهر و نفقه و مخصوصاً تحت عنوان تفاوت‌های زن و مرد گفتیم) در طلاق نیز که پایان کار است باید آن قوانین رعایت شود. سر به سر گذاشتن با طبیعت فایده ندارد. به قول الکسیس کارل: قوانین حیاتی و زیستی مانند قوانین ستارگان سخت و بی‌رحم و غیر قابل مقاومت است.

ازدواج وحدت و اتصال است و طلاق جدایی و انفصال. وقتی که طبیعت، قانون جفتجویی و اتصال زن و مرد را به این صورت وضع کرده است که از طرف یک نفر اقدام برای تصاحب است و از طرف دیگر عقب‌نشینی برای دلبری و فریندگی، احساسات یک طرف را بر اساس در اختیار گرفتن شخص طرف دیگر و احساسات آن طرف دیگر را بر اساس در اختیار گرفتن قلب او قرار داده است، وقتی که طبیعت پایه ازدواج را بر محبت و وحدت و همدلی قرار داده نه بر همکاری و رفاقت، وقتی که طبیعت منظور خانوادگی را بر اساس مرکزیت جنس ظریف‌تر و گردش جنس خشن‌تر به گرد او قرار داده است، خواه ناخواه جدایی و انفصال و از هم پاشیدگی این کانون و متلاشی شدن این منظومه را نیز تابع مقررات خاصی قرار می‌دهد.

در مقاله ۱۵ از یکی از دانشمندان نقل کردیم که:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۶۱

«جفتجویی عبارت است از حمله برای تصرف در مردان و عقب‌نشینی برای دلبری و فریندگی در زنان. چون مرد طبعاً حیوان شکاری است، عملش تهاجمی و مثبت است و زن برای مرد همچون جایزه‌ای است که باید آن را برآید. جفتجویی جنگ است و پیکار، و ازدواج تصاحب و اقتدار.»

پیمانی که اساسش بر محبت و یگانگی است نه بر همکاری و رفاقت، قابل اجبار و الزام نیست. با زور و اجبار قانونی می‌توان دو نفر را ملزم ساخت که با یکدیگر همکاری کنند و پیمان همکاری خود را بر اساس عدالت محترم بشمارند و سالیان دراز به همکاری خود ادامه دهند، اما ممکن نیست با زور و اجبار قانونی دو نفر را وادار کرد که یکدیگر را دوست داشته باشند، نسبت به هم صمیمیت داشته باشند، برای یکدیگر فداکاری کنند، هر کدام از آنها سعادت دیگری را سعادت خود بدانند.

اگر بخواهیم میان دو نفر به این شکل رابطه محفوظ بماند باید جز اجبار قانونی تدابیر عملی و اجتماعی دیگری به کار بریم. مکانیسم طبیعی ازدواج که اسلام قوانین خود را بر آن اساس وضع کرده این است که زن در منظومه خانوادگی محبوب و محترم باشد. بنابراین اگر به عللی زن از این مقام خود سقوط کرد و شعله محبت مرد نسبت به او خاموش و مرد نسبت به او بی‌علاقه شد، پایه و رکن اساس خانوادگی خراب شده؛ یعنی یک اجتماع طبیعی به حکم طبیعت از هم پاشیده است. اسلام به چنین وضعی با نظر تأسف می‌نگرد، ولی پس از آن که می‌بیند اساس طبیعی این ازدواج متلاشی شده است نمی‌تواند از لحاظ قانونی آن را یک امر باقی و زنده فرض کند. اسلام کوششها و تدابیر خاصی به کار می‌برد که زندگی خانوادگی از لحاظ طبیعی باقی بماند؛ یعنی زن در مقام محبوبیت و مطلوبیت و مرد در مقام طلب و علاقه و حضور به خدمت باقی بماند.

توصیه‌های اسلام بر اینکه زن حتماً باید خود را برای شوهر خود بیاراید، هنرهای خود را در جلوه‌های تازه برای شوهر به ظهور برساند، رغبت‌های جنسی او را اشباع کند و با پاسخ منفی دادن به تقاضاهای او در او ایجاد عقده و ناراحتی روحی نکند، و از آن طرف به مرد توصیه کرده به زن خود محبت و مهربانی کند، به او اظهار عشق و علاقه نماید، محبت خود را کتمان نکند، و همچنین تدابیر اسلام مبنی بر اینکه التذاذات جنسی محدود به محیط خانوادگی باشد، اجتماع بزرگ محیط کار و فعالیت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۶۲

باشد نه کانون التذاذات جنسی، توصیه‌های اسلام مبنی بر اینکه برخوردهای زنان و مردان در خارج از کادر زناشویی لزوماً و حتماً باید پاک و بی‌الایش باشد، همه و همه برای این است که اجتماعات خانوادگی از خطرات از هم پاشیدگی مصون و محفوظ بمانند.

مقام طبیعی مرد در حیات خانوادگی

از نظر اسلام منتهای اهانت و تحقیر برای یک زن این است که مرد بگوید من تو را دوست ندارم، از تو تنفر دارم، و آنگاه قانون بخواهد به زور و اجبار آن زن را در خانه آن مرد نگه دارد. قانون می‌تواند اجباراً زن را در خانه مرد نگه دارد ولی قادر نیست زن را در مقام طبیعی خود در محیط زناشویی یعنی مقام محبوبیت و مرکزیت نگهداری کند. قانون قادر است مرد را مجبور به نگهداری از زن و پرداخت نفقه و غیره بکند اما قادر نیست مرد را در مقام و مرتبه یک فداکار و به صورت یک نقطه «گردان» در گرد یک نقطه مرکزی نگه دارد.

از این رو هر زمان که شعله محبت و علاقه مرد خاموش شود ازدواج از نظر طبیعی مرده است.

اینجا پرسش دیگری پیش می‌آید و آن اینکه اگر این شعله از ناحیه زن خاموش بشود چطور؟ آیا حیات خانوادگی با از میان رفتن علاقه زن به مرد باقی است یا از میان می‌رود؟ اگر باقی است، چه فرقی میان زن و مرد است که سلب علاقه مرد موجب پایان حیات خانوادگی می‌شود و سلب علاقه زن موجب پایان این حیات نمی‌شود؟ و اگر با سلب علاقه زن نیز حیات خانوادگی پایان می‌یابد، پس در صورتی که زن از مرد سلب علاقه کند باید ازدواج را پایان یافته تلقی کنیم و به زن هم مثل مرد حق طلاق بدهیم.

جواب این است که حیات خانوادگی وابسته است به علاقه طرفین نه یک طرف.

تنها چیزی که هست، روانشناسی زن و مرد در این جهت متفاوت است و ما در مقالات گذشته با استناد به تحقیقات دانشمندان آن را بیان کردیم. طبیعت، علایق زوجین را به این صورت قرار داده است که زن را پاسخ دهنده به مرد قرار داده است. علاقه و محبت اصیل و پایدار زن همان است که به صورت عکس العمل به علاقه و احترام یک مرد نسبت به او به وجود می‌آید. از این رو علاقه زن به مرد معلول علاقه مرد به زن و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۶۳

وابسته به اوست. طبیعت، کلید محبت طرفین را در اختیار مرد قرار داده است؛ مرد است که اگر زن را دوست بدارد و نسبت به او وفادار بماند، زن نیز او را دوست می‌دارد و نسبت به او وفادار می‌ماند. به طور قطع زن طبعاً از مرد وفادارتر است و بی‌وفایی زن عکس العمل بی‌وفایی مرد است.

طبیعت، کلید فسخ طبیعی ازدواج را به دست مرد داده است؛ یعنی این مرد است که با بی‌علاقگی و بی‌وفایی خود نسبت به زن او را نیز سرد و بی‌علاقه می‌کند، بر خلاف زن که بی‌علاقگی اگر از او شروع شود تأثیری در علاقه مرد ندارد بلکه احیاناً آن را تیزتر می‌کند. از این رو بی‌علاقگی مرد منجر به بی‌علاقگی طرفین می‌شود، ولی بی‌علاقگی زن منجر به بی‌علاقگی طرفین نمی‌شود. سردی و خاموشی علاقه مرد مرگ ازدواج و پایان حیات خانوادگی است اما سردی و خاموشی علاقه زن به مرد آن را به صورت مرضی نیمه جان در می‌آورد که امید بهبود و شفا دارد. در صورتی که بی‌علاقگی از زن شروع شود، مرد اگر عاقل و وفادار باشد می‌تواند با ابراز محبت و مهربانی علاقه زن را بازگرداند، و این کار برای مرد اهانت نیست که محبوب رمیده خود را به زور قانون نگه دارد تا تدریجاً او را رام کند ولی برای زن اهانت و غیر قابل تحمل است که برای حفظ حامی

و دلباخته خود به زور و اجبار قانون متوسل شود.

البته این در صورتی است که علت بی‌علاقگی زن فساد اخلاق و ستمگری مرد نباشد. اگر مرد، ستمگری آغاز کند و زن به خاطر ستمگری و اضرار مرد به او بی‌علاقه گردد، مطلب دیگری است و ما جداگانه آنجا که در باره مسأله دوم این بحث یعنی خودداریهای ناجوانمردانه از طلاق بحث می‌کنیم، در باره آن بحث خواهیم کرد و خواهیم گفت که به مرد اجازه داده نخواهد شد که سوء استفاده کند و زوجه را برای اضرار و ستمگری نگاه دارد.

به هر حال تفاوت زن و مرد در این است که مرد به شخص زن نیازمند است و زن به قلب مرد. حمایت و مهربانی قلبی مرد آن قدر برای زن ارزش دارد که ازدواج بدون آن برای زن قابل تحمل نیست.

نظر یک بانوی روانشناس

در شماره ۱۱۳ «زن روز» مقاله‌ای از یک کتاب به نام «روانشناسی مادران» به قلم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۶۴

یک بانوی فرانسوی به نام بثاتریس ماریو درج شده بود. این خانم طبق مندرجات آن مقاله دکتر در روانشناسی است، روانشناس و روانکاو مخصوص بیمارستانهای پاریس است و خودش نیز مادر است و سه فرزند دارد.

در قسمتهایی از این مقاله نیازمندیهای یک زن- در حالی که باردار یا بچه‌دار است- به محبت و مهربانی شوهر به خوبی تشریح شده است. می‌گوید:

«از وقتی که یک زن حس می‌کند که بزودی بچه‌دار خواهد شد شروع می‌کند به نگرستن، جستجو کردن و بو کشیدن بدن و اندام خود، مخصوصاً اگر بچه اولش باشد. این حالت کنجکاوی بسیار شدید است، درست مثل اینکه زن با خود بیگانه است، می‌خواهد وجود خویشتن را کشف کند.

وقتی که زن نخستین ضربه‌های کوچولوی بچه‌اش را در شکم خویش احساس کرد شروع می‌کند به گوش دادن به همه صداهای اندام خود.

حضور موجود دیگری در بدن زن چنان سعادت و خوش حالی به او می‌دهد که کم کم میل به انزوا و تنهایی پیدا می‌کند و از دنیای خارج قطع ارتباط می‌کند، زیرا می‌خواهد با کوچولویی که هنوز به دنیا نیامده است خلوت کند ...

مردها در روزهای آبستنی همسرانشان وظایف بسیار مهمی به عهده دارند و متأسفانه همیشه از انجام این وظایف شانه خالی می‌کنند. مادر آینده نیاز دارد که حس کند شوهرش او را می‌فهمد، دوست دارد و پشتیبان اوست و گرنه وقتی دید که شکمش بالا- آمده است، زیبایی‌اش لطمه خورده، حالت استفراغ دارد و از زایمان می‌ترسد، همه این ناراحتیها را به حساب شوهرش خواهد گذاشت که او را آبستن ساخته است ... مرد وظیفه دارد که در ماههای آبستنی بیشتر از پیش در کنار زنش باشد. خانواده به پدری مهربان نیاز دارد تا زن و بچه‌ها بتوانند از همه مشکلات و شادیها و اندوههای خود با او حرف بزنند، حتی اگر حرفهایشان بی‌معنی یا خسته‌کننده باشد. زن آبستن خیلی نیازمند آن است که از بچه‌اش با او حرف بزنند. تمام غرور و افتخار یک زن مادر شدن اوست و وقتی احساس کند که شوهرش نسبت به کودکی که او بزودی به دنیا خواهد آورد بی‌اعتناست، این احساس غرور و افتخار جایش را به احساس حقارت و بیهودگی می‌دهد، از مادر بودن بیزار می‌شود و آبستنی برایش معنی یک «احتضار» پیدا می‌کند. ثابت شده است که چنین زنانی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۶۵

دردهای آبستنی را خیلی به دشواری تحمل می‌کنند... رابطه‌ی مادر و فرزند یک رابطه‌ی دو نفری نیست، بلکه یک رابطه‌ی سه نفری است: مادر- کودک- پدر، و پدر حتی اگر غایب باشد (زن را طلاق داده باشد) در زندگی درونی مادر، در تخیلات و تصورات او و نیز در احساس مادری نقش اساسی دارد...».

اینها بود سخنان یک بانوی دانشمند که هم روانشناس است و هم مادر.

بنیانی که بر اساس عواطف بنا شده است

اکنون درست فکر کنید موجودی که تا این اندازه به عواطف و علائق قلبی و حمایت و مهربانی موجود دیگر نیازمند است، همه چیز را با عواطف و مهربانی او می‌تواند تحمل کند، بدون عواطف و مهربانیهای او حتی فرزند برای او مفهوم درستی ندارد، موجودی که به قلب و احساسات موجود دیگر نیازمند است نه تنها به وجود او، چگونه ممکن است با زور قانون او را به آن موجود دیگر که نامش مرد است چسبانید؟.

آیا این اشتباه نیست که ما از طرفی موجبات بلهوسی و بی‌علاقگی مردان را نسبت به همسرانشان فراهم کنیم و زمینه‌های هوسرانی را هر روز فراهم‌تر سازیم و آنگاه بخواهیم با زور قانون آنها را به مردان متصل کنیم و به اصطلاح به ریش مردان بچسبانیم؟ اسلام کاری کرده که مرد عملاً زن را بخواهد و دوستدار او باشد. اسلام هرگز نخواسته که به زور زن را به مرد بچسباند.

به طور کلی هر جا که پای علاقه و ارادت و اخلاص در میان باشد و این امور پایه و رکن کار محسوب شوند، جای اجبار قانونی نیست؛ ممکن است جای تأسف باشد ولی جای اجبار و الزام و اکراه نیست.

مثالی ذکر کنم: می‌دانیم که در نماز جماعت عدالت امام و اعتقاد مأمومین به عدالت او شرط است. ارتباط و اجتماع امام و مأمومین ارتباط و اجتماعی است که بر اساس عدالت امام و ارادت و علاقه و اخلاص مأمومین استوار شده است. قلب و احساسات رکن اساسی این ارتباط و اجتماع است. به همین دلیل این اجتماع و ارتباط اجبار بردار و الزام‌بردار نیست؛ قانون نمی‌تواند ضامن بقا و ادامه آن باشد.

اگر مأمومین نسبت به امام جماعت خود بی‌علاقه گردند و اراده و اخلاصشان سلب گردد، این ارتباط و اجتماع طبعاً از هم پاشیده است، خواه سلب اراده و علاقه و اخلاص

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۶۶

مأمومین از امام بجا باشد یا بیجا. فرضاً امام جماعت دارای عالیت‌ترین درجه عدالت و تقوا و صلاحیت باشد، نمی‌توان مأمومین را مجبور به اقتدا کرد.

مضحک است اگر امام جماعتی به دادگستری عرض حال بدهد: چرا مردم به من ارادت ندارند؟ چرا مردم به من اعتقاد ندارند؟ و بالأخره چرا مردم به من اقتدا نمی‌کنند؟ بلکه منتهای اهانت به مقام یک امام جماعت این است که مردم را با قوه جبریه به اقتداء به او وادار کنند.

همچنین است رابطه انتخاب کنندگان و نمایندگان. این ارتباط نیز یک ارتباطی است که بر اساس علاقه و عقیده و ایمان باید استوار باشد. قلب و احساسات رکن این ارتباط و اجتماع است. مردم باید معتقد و علاقه‌مند و مؤمن باشند به نماینده‌ای که انتخاب می‌کنند. حالا اگر مردمی شخصی را انتخاب نکنند، نمی‌توان و نباید مردم را به انتخاب او مجبور کرد هر چند آن مردم در اشتباه باشند و شخص مورد نظر در منتهای صلاحیت و واجد شرایط باشد؛ زیرا طبیعت انتخاب کردن و رأی دادن با

اجبار ناسازگار است و چنین شخصی نمی‌تواند به استناد صلاحیت خود به دادگاه شکایت کند که چرا مردم مرا که چنین و چنانم انتخاب نمی‌کنند.

کاری که در این قبیل موارد باید انجام داد این است که سطح فکر مردم بالا برده شود، تربیت آنها به شکل صحیح درآید تا اینکه در وقتی که می‌خواهند فریضه دینی خود را ادا کنند عادلای واقعی را پیدا کنند و به آنها ارادت بورزند و اقتدا کنند، و وقتی که می‌خواهند فریضه اجتماعی خود را ادا کنند افراد صلاحیتدار را پیدا کنند و از روی میل و علاقه به آنها رأی بدهند؛ و اگر احیاناً مردم پس از مدتی ارادت تغییر عقیده دادند و به سوی کس دیگر رفتند و بی‌جهت هم این کار را کردند، جای تأسف و تأثر هست اما جای اجبار و اکراه و دخالت زور نیست.

فریضه خانوادگی نیز درست مانند همان فریضه دینی و فریضه اجتماعی است.

پس عمده این است که بدانیم اسلام زندگی خانوادگی را یک اجتماع طبیعی می‌داند و برای این اجتماع طبیعی یک مکانیسم مخصوص تشخیص داده است و رعایت آن مکانیسم را لازم و غیر قابل تخلف دانسته است.

بزرگترین اعجاز اسلام، در تشخیص این مکانیسم است. علت اینکه دنیای غرب نتوانسته است بر مشکلات خانوادگی فائق آید و هر روز مشکلی بر مشکلات آن افزوده است، عدم توجه به همین جهت است اما خوشبختانه تحقیقات علمی تدریجاً آن را روشن می‌کند. من مانند این آفتاب عالمتاب روشن می‌بینم که دنیای غرب در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۶۷

پرتو علم تدریجاً اصول اسلامی را در مقررات خانوادگی خواهد پذیرفت؛ و البته من هرگز تعلیمات متین و نورانی اسلام را با آنچه به این نام در دست مردم است یکی نمی‌دانم.

آنچه بنیان خانوادگی را استوار می‌سازد بیش از تساوی است

آنچه دنیای غرب در حال حاضر خود را فریفته آن نشان می‌دهد «تساوی» است، غافل از آنکه مسأله تساوی را در چهارده قرن پیش اسلام حل کرده است. در مسائل خانوادگی که نظام خاصی دارد چیزی بالاتر از «تساوی» وجود دارد.

طبیعت در اجتماع مدنی فقط قانون تساوی را وضع کرده و گذشته، ولی در اجتماع خانوادگی جز تساوی قوانین دیگری نیز وضع کرده است. تساوی به تنهایی کافی نیست که روابط خانوادگی را تنظیم کند، سایر قوانین طبیعت را در اجتماع خانوادگی باید شناخت.

تساوی در فساد

متأسفانه کلمه «تساوی» به واسطه تکرار و تلقین زیاد خاصیت اصلی خودش را از دست داده است. کمتر فکر می‌کنند که مقصود از تساوی، تساوی در حقوق است؛ خیال می‌کنند همین قدر که مفهوم «تساوی» در یک موردی صدق کرد کار تمام است. به عقیده این بی‌خبران، در گذشته مردها به زنها زور می‌گفتند اما امروز چون آنها نیز به مردها زور می‌گویند پس همه چیز درست شد زیرا تساوی در زورگویی برقرار شده است. در گذشته در حدود ده درصد ازدواجها از ناحیه مردها منجر به طلاق و جدایی می‌شد، اما حالا در بعضی نقاط جهان چهل درصد ازدواجها منجر به طلاق می‌شود و نیمی از این طلاقها را زنها به وجود می‌آورند، پس جشن بگیریم و شادی کنیم زیرا «تساوی» کامل حکمفرماست. در گذشته فقط مردها بودند که به زنها خیانت می‌کردند، مردها بودند که پابند عفت و تقوا نبودند؛ امروز بحمد الله زنها نیز خیانت می‌کنند، پابند عفت و تقوا

نیستند، چه از این بهتر؟! زنده باد تساوی، مرگ بر تفاوت! در گذشته مردها مظهر بیرحمی و قساوت بودند؛ مردها بودند که با داشتن چند کودک دل‌بند، زن و فرزند را رها کرده به دنبال معشوقه نو می‌رفتند. امروز زنان دیرینه پیوند نیز پس از سالها زناشویی و داشتن چند کودک در اثر یک آشنایی در مجلس رقص با یک مرد دیگر، با کمال قساوت و بیرحمی خانه و آشیانه را رها می‌کنند و به دنبال

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۶۸

هوس دل خود می‌روند. به به، چه از این بالاتر؟

زن و مرد در یک پایه قرار گرفتند و «تساوی» برقرار شد!

این است که به جای درمان دردهای بی‌پایان اجتماع و به جای اصلاح نقاط ضعف مردان و زنان و استوار ساختن کانون خانوادگی، روز به روز پایه کانون خانوادگی را سست‌تر و متزلزل‌تر می‌کنیم. در عوض رقص و پایکوبی می‌کنیم که بحمد الله هرچه هست به سوی تساوی می‌رویم، بلکه تدریجاً زنها در فساد و انحراف و قساوت و بیرحمی از مردان گوی سبقت می‌ربایند.

از آنچه گفته شد معلوم شد که چرا اسلام با اینکه طلاق را مبعوض و منفور می‌داند مانع قانونی در جلو آن قرار نمی‌دهد. معلوم شد معنی حلال مبعوض چیست؛ چطور می‌شود یک چیز هم حلال باشد و هم بی‌نهایت منفور و مبعوض.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۶۹

حق طلاق

اشاره

از بحثهای پیش معلوم شد اسلام با طلاق و انحلال کانون خانوادگی نظر مخالف دارد، آن را دشمن می‌داند، انواع تدابیر اخلاقی و اجتماعی برای حفظ این کانون از خطر انحلال به کار برده است، برای جلوگیری از وقوع طلاق به هر وسیله‌ای متوسل شده و از هر سلاحی استفاده کرده است جز وسیله زور و سلاح قانون.

اسلام با این جهت که از زور و سلاح قانون برای جلوگیری مرد از طلاق استفاده شود و زن با زور قانون در خانه مرد بماند مخالف است؛ آن را با مقام و موقعی که زن باید در محیط خانواده داشته باشد مغایر می‌داند، زیرا رکن اساسی زندگی خانوادگی احساسات و عواطف است و آن کس که باید احساسات و عواطف زناشویی را دریافت و جذب کند تا بتواند به نوبه خود به فرزندان خود مهر و محبت بپاشد زن است. بی‌مهری شوهر و خاموش شدن شعله احساسات شوهری او نسبت به زن، محیط خانوادگی را سرد و تاریک می‌کند زیرا حتی احساسات مادرانه یک زن نسبت به فرزندان بستگی زیادی دارد به احساسات شوهر در باره او. به قول خانم بثاتریس ماریو- که قسمتی از گفتار او را در مقاله پیش نقل کردیم- احساسات مادری گزینه نیست، به این معنی که چنین نیست که به هر حال مادر مقادیری احساسات ثابت و غیر قابل کاهش و افزایش نسبت به فرزندان خود داشته باشد، و برخورداری او از عواطف

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۷۰

شوهر تأثیر فراوانی در احساسات مادری او دارد.

نتیجه اینکه وجود زن باید از وجود مرد عواطف و احساسات بگیرد تا بتواند فرزندان را از سرچشمه فیاض عواطف خود سیراب کند.

مرد مانند کوهسار است و زن به منزله چشمه و فرزندان به منزله گلها و گیاهها.

چشمه باید باران کوهساران را دریافت و جذب کند تا بتواند آن را به صورت آب صاف و زلال بیرون دهد و گلها و گیاهها و سبزه‌ها را شاداب و خرم نماید. اگر باران به کوهساران نبارد یا وضع کوهسار طوری باشد که چیزی جذب زمین نشود، چشمه خشک و گلها و گیاهها می‌میرند.

پس همان طوری که رکن حیات دشت و صحرا باران و بالأخص باران کوهستانی است، رکن حیات خانوادگی احساسات و عواطف مرد نسبت به زن است. از این عواطف است که هم زندگی زن و هم زندگی فرزندان صفا و جلا و خرمی می‌گیرد. وقتی که احساسات و عواطف مرد نسبت به زن اینچنین وضع و موقعی در روح زندگی خانوادگی دارد، چگونه ممکن است از قانون به عنوان یک سلاح و یک تازیانه علیه مرد استفاده کرد؟.

اسلام با طلاقهای ناجوانمردانه، یعنی با اینکه مردی پس از امضای پیمان زناشویی و احیاناً مدتی زندگی مشترک به خاطر هوس زن نو یا یک هوس دیگر زن پیشین را از خود براند، سخت مخالف است. اما راه چاره از نظر اسلام این نیست که «ناجوانمرد» را مجبور به نگهداری زن کند. اینچنین نگهداری با قانون طبیعی زندگی خانوادگی مغایرت دارد.

اگر زن با زور قانون و قوه مجریه بخواهد به خانه شوهر برگردد، می‌تواند آن خانه را اشغال نظامی کند اما نمی‌تواند بانوی آن خانواده و رابط جذب احساسات از شوهر و دفع احساسات به فرزندان بوده باشد، و هم نمی‌تواند وجدان نیازمند به مهر خود را اشباع و اقناع نماید.

اسلام کوششها کرده که ناجوانمردی و طلاقهای ناجوانمردانه از میان برود و مردان جوانمردانه از زنان نگهداری و پذیرایی کنند. ولی اسلام بر خود به عنوان یک قانونگذار و بر زن به عنوان مرکز منظومه خانوادگی و رابط جذب و دفع احساسات، نمی‌پسندد که زن را به زور و اجبار در نزد مرد ناجوانمرد نگهداری کند.

آنچه اسلام کرده است درست نقطه مقابل کاری است که غرب و غرب پرستان کرده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۷۱

و می‌کنند. اسلام با عوامل ناجوانمردی و بی‌وفایی و هوسبازی سخت نبرد می‌کند اما حاضر نیست زن را به زور به ناجوانمرد و بی‌وفا بچسباند. اما غریبان و غرب پرستان روز به روز بر عوامل ناجوانمردی و بی‌وفایی و هوسبازی مرد می‌افزایند، آنگاه می‌خواهند زن را به زور به مرد هوسباز و بی‌وفا و ناجوانمرد بچسبانند ...

تصدیق می‌فرمایید که اسلام با اینکه ناجوانمردان را به هیچ وجه در نگهداری زن مجبور نکرده و آنها را آزاد گذاشته است و همه مساعی خود را در راه زنده نگه داشتن روح انسانیت و جوانمردی به کار برده است، عملاً توانسته است به میزان بسیار قابل توجهی از طلاقهای ناجوانمردانه بکاهد، در صورتی که دیگران که توجهی به این مسائل ندارند و همه سعادت‌ها را از زور و سرنیزه طلب می‌کنند موفقیت‌های بسیار کمتری در این زمینه داشته‌اند. گذشته از طلاقهایی که به تقاضای زنان در اثر ناسازگاری و به قول مجله نیوزویک به خاطر «کامجویی» زنان صورت می‌گیرد، طلاقهایی که به وسیله بوالهوسی مردان در آنجاها صورت گرفته و می‌گیرد از آنچه در میان ما صورت می‌گیرد بسی افزونتر است.

طبیعت صلح خانوادگی با سایر صلحها جداست

به طور قطع در میان زن و مرد باید صلح و سازش برقرار باشد. اما صلح و سازشی که در زندگی زناشویی باید حکمفرما باشد با صلح و سازشی که میان دو همکار، دو شریک، دو همسایه، دو دولت مجاور و هم مرز باید برقرار باشد تفاوت بسیار دارد. صلح و سازش در زندگی زناشویی نظیر صلح و سازشی است که میان پدران و مادران با فرزندان باید برقرار باشد که مساوی است با گذشت و فداکاری و علاقه‌مندی به سرنوشت یکدیگر و شکستن حصار دوگانگی و سعادت او را سعادت خود دانستن و بدبختی او را بدبختی خود دانستن، بر خلاف صلح و سازش میان دو همکار یا دو شریک یا دو همسایه یا دو دولت مجاور.

این گونه صلحها عبارت است از عدم تعرض و عدم تجاوز به حقوق یکدیگر. در میان دو دولت متخاصم «صلح مسلح» هم کافی است. اگر نیروی سومی دخالت کند و نوار مرزی دو کشور را اشغال کند و مانع تصادم نیروهای دو کشور شود، صلح برقرار شده است زیرا صلح سیاسی جز عدم تعرض و عدم تصادم مفهومی ندارد. اما صلح خانوادگی غیر از صلح سیاسی است. در صلح خانوادگی عدم تجاوز به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۷۲

حقوق یکدیگر کافی نیست، از صلح مسلح کاری ساخته نیست. چیزی بالاتر و اساسی‌تر ضرورت دارد؛ اتحاد و یگانگی و آمیخته شدن روحها باید تحقق پذیرد، همچنانکه در صلح و سازش میان پدران و فرزندان نیز چیزی بالاتر از عدم تعرض ضروری است. متأسفانه مغرب زمین به علل تاریخی و احیاناً منطقه‌ای با عواطف (حتی در محیط خانوادگی) بیگانه است. صلح خانوادگی از نظر غربی با صلح سیاسی یا اجتماعی تفاوتی ندارد. غربی همان طوری که با تمرکز نیرو در مرز دو کشور صلح برقرار می‌کند، می‌خواهد با تمرکز قوه دادگستری در مرز حیات زن و مرد صلح برقرار کند، غافل از اینکه اساس زندگی خانوادگی برچیده شدن مرز است، وحدت است، بیگانه شمردن هر نیروی دیگر است. غرب پرستان به جای اینکه مغرب زمین را به اشتباهاتش در مسائل خانوادگی واقف کنند و به افتخارات خود بنانند چنان در همرنگ شدن با آنها سر از پا نمی‌شناسند که خودشان را هم فراموش کرده‌اند. اما این خود گم کردن دیری نخواهد پایید و با زمانی که مشرق زمین شخصیت خود را بازیابد و قلاده بندگی غرب را پاره نماید و به فکر مستقل و فلسفه مستقل زندگی خویش تکیه کند، فاصله زیادی نداریم. در اینجا ذکر دو مطلب لازم است:

اسلام از هر عامل انصراف از طلاق استقبال می‌کند

۱. ممکن است بعضی افراد از گفته‌های پیش چنین نتیجه‌گیری کنند که ما مدعی هستیم برای طلاق مرد هیچ گونه مانعی نباید به وجود آورد؛ همین که مردی تصمیم به طلاق گرفت باید راه را از هر جهت به روی او باز گذاشت. خیر، چنین نیست. آنچه ما در باره نظر اسلام گفتیم فقط این بود که از زور و جبر قانون نباید به عنوان مانع در جلو مرد استفاده کرد. اسلام از هر چیزی که مرد را از طلاق منصرف کند استقبال می‌کند. اسلام عمداً برای طلاق شرایط و مقرراتی قرار داده که طبعاً موجب تأخیر افتادن طلاق و غالباً موجب انصراف از طلاق می‌گردد.

اسلام علاوه بر اینکه مجریان صیغه و شهود و دیگران را توصیه کرده که با کوششهای خود مرد را از طلاق منصرف کنند، طلاق را جز در حضور دو شاهد عادل صحیح نمی‌داند، یعنی همان دو نفری که اگر بنا باشد طلاق در حضور آنها صورت بگیرد، به واسطه خاصیت عدالت و تقوای خود منتهای سعی و کوشش را برای ایجاد

صلح و صفا میان زن و مرد به کار می‌برند.

اما اینکه امروز معمول شده است که مجری طلاق صیغه طلاق را در حضور دو نفر عادل جاری می‌کند که زوجین را هرگز ندیده و نمی‌شناسد و فقط اسمی از زوجین در حضور آنها برده می‌شود، مطلب دیگری است و ربطی به نظر و هدف اسلام ندارد. معمول میان ما این است که مجریان طلاق دو نفر عادل را پیدا می‌کنند و نام زوجین را در حضور آنها می‌برند، مثلاً می‌گویند: زوج احمد و زوجه فاطمه؛ من به وکالت از زوج زوجه را طلاق دادم. اما این احمد و فاطمه کیست؟ آیا عدلین که به عنوان شهود صیغه طلاق را گوش می‌کنند آنها را دیده‌اند؟ آیا اگر روزی بنای شهادت شد می‌توانند شهادت بدهند که در حضور ما طلاق این دو نفر بالخصوص جاری شده است؟ البته نه. پس این چه جور شهادتی است؟ من نمی‌دانم.

به هر حال یکی از اموری که موجب انصراف مردان از طلاق می‌گردد لزوم حضور عدلین است اگر به صورت صحیحی عمل بشود. اسلام برای ازدواج که آغاز پیمان است حضور عدلین را شرط ندانسته است زیرا نمی‌خواسته است عملاً موجبات تأخیر افتادن کار خیری را فراهم کند، ولی برای طلاق با اینکه پایان کار است حضور عدلین را شرط دانسته است.

همچنین اسلام در مورد ازدواج عادت ماهانه زن را مانع وقوع عقد قرار نداده است اما آن را مانع وقوع طلاق قرار داده است، با اینکه - چنانکه می‌دانیم - عادت ماهانه زن چون مانع آمیزش زناشویی زن و مرد است با ازدواج مربوط می‌شود نه با طلاق که فصل جدایی است و زن و مرد از آن به بعد با هم کاری ندارند. قاعدتاً می‌بایست اسلام اجرای صیغه ازدواج را در حال عادت ماهانه زن جایز نشمارد، زیرا ممکن است زن و مردی که تازه به هم می‌رسند رعایت لزوم پرهیز در وقت عادت را نکنند بر خلاف طلاق که فصل جدایی است و عادت ماهانه در آن تأثیر ندارد. ولی اسلام از آنجا که طرفدار «وصل» و مخالف «فصل» است، زمان عادت را مانع صحت طلاق قرار داده ولی مانع صحت عقد ازدواج قرار نداده است. در بعضی از مواقع سه ماه «تربص» لازم است تا اجازه صیغه طلاق داده شود.

بدیهی است اینهمه عایق و مانع ایجاد کردن به منظور این است که در این مدت ناراحتیها و عصبانیت‌هایی که موجب تصمیم به طلاق شده است از میان برود و زن و مرد به زندگی عادی خود برگردند.

بعلاوه، آنجا که کراهت از طرف مرد باشد و طلاق به صورت رجعی صورت گیرد، مدتی را به نام «عده» برای مرد مهلت قرار داده که می‌تواند در آن مدت رجوع کند.

اسلام به ملاحظه اینکه هزینه ازدواج و هزینه عده و نگهداری فرزندان را به عهده مرد گذاشته است، یک مانع عملی برای مرد تراشیده است. مردی که بخواهد زن خود را طلاق دهد و زن دیگر بگیرد باید نفقه عده زن اول را بدهد، هزینه فرزندان که از او دارد بر عهده بگیرد، برای زن نو مهر قرار دهد و از نو زیر بار هزینه زندگی او و فرزندان که بعداً از او متولد می‌شود برود.

این امور بعلاوه مسئولیت سرپرستی کودکان بی‌مادر، دورنمای وحشتناکی از طلاق برای مرد می‌سازد و خود به خود جلو تصمیم او را به طلاق می‌گیرد.

گذشته از همه اینها، اسلام آنجا که بیم انحلال و از هم پاشیدگی کانون خانوادگی در میان باشد، لازم دانسته است که دادگاه خانوادگی تشکیل و حکمیت برقرار گردد به این ترتیب که یک نفر داور به نمایندگی از طرف مرد و یک نفر داور دیگر به نمایندگی از طرف زن برای رسیدگی و اصلاح معین می‌شوند.

داوران منتهای کوشش خود را در باره اصلاح آنها به عمل می آورند و اختلافات آنها را حل می کنند و احیاناً با مشورت قبلی با خود زن و مرد اگر جدایی میان آنها را اصلح تشخیص دادند آنها را از یکدیگر جدا می کنند. البته اگر در میان خاندان زوجین افرادی باشند که صلاحیت حکمیت داشته باشند آنها نسبت به دیگران اولویت دارند. این نص قرآن کریم است که در آیه ۳۵ از سوره النساء می فرماید:

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا.

یعنی اگر بیم آن داشته باشید که میان زن و شوهر شکاف و جدایی بیفتد، یک نفر داور از خاندان مرد و یک نفر داور از خاندان زن برانگیزید. اگر داوران نیت اصلاح داشته باشند خداوند میان آنها توافق ایجاد می کند. خداوند دانا و مطلع است.

صاحب تفسیر کشاف در تفسیر کلمه «حکم» می گوید: «إِي رَجُلًا مُقْنَعًا رَضِيًّا يَصْلُحُ لِحُكُومَةِ الْعَدْلِ وَالْإِصْلَاحِ بَيْنَهُمَا» یعنی کسی که به عنوان داور انتخاب می شود باید مورد اعتماد و دارای نفوذ کلام و منطوق نافذ بوده باشد، پسندیده و شایسته برای فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۷۵

داوری عادلانه و برای اصلاح باشد. سپس می گوید: علت اینکه در درجه اول باید داورها از میان خاندان زوج و زوجه انتخاب شوند این است که نزدیکان زوجین از واقعیات جاری میان آنها باخبرترند، و هم علاقه آنها به اصلاح به واسطه خویشاوندی از بیگانه بیشتر است. بعلاوه، زوجین اسرار دل خود را در حضور خویشاوند بهتر از بیگانه آشکار می کنند. اسراری را که حاضر نیستند به بیگانه بگویند به خویشاوندان می گویند.

راجع به اینکه آیا تشکیل حکمیت واجب است یا مستحب، میان علما اختلاف است. محققین عقیده دارند این کار وظیفه حکومت است و واجب است. شهید ثانی در مسالک صریحاً فتوا می دهد که مسأله داوری به ترتیبی که گفته شد واجب و ضروری است و وظیفه حکام است که همواره این کار را بکنند.

سید محمد رشید رضا صاحب تفسیر المنار پس از آن که رأی می دهد که تشکیل حکمیت واجب است، به اختلاف علمای اسلامی راجع به وجوب و استحباب این کار اشاره می کند و سپس می گوید: آنچه عملاً در میان مسلمین وجود ندارد، خود این کار و استفاده از مزایای بی پایان آن است. طلاقها مرتب صورت می گیرد و شقاقها و خلافها در خانه ها راه می یابد بدون آنکه از اصل حکمیت که نص قرآن کریم است کوچکترین استفاده ای بشود. تمام نیروی علمای مسلمین صرف بحث و جدل در اطراف وجوب و استحباب این کار شده است. کسی پیدا نشد که بگوید بالأخره چه واجب و چه مستحب، چرا قدمی برای عملی شدن آن برنمی دارید؟ چرا همه نیروها صرف بحث و جدل می شود؟ اگر بناست عمل نشود و مردم از مزایای آن استفاده نکنند، چه فرق می کند که واجب باشد یا مستحب؟.

شهید ثانی راجع به شروطی که داورها به خاطر اصلاح میان زوجین می توانند به زوج تحمیل کنند این طور می گوید:

«مثلاً داوران زوج را ملزم می کنند که زوجه را در فلان شهر یا فلان خانه سکنتی دهد، یا اینکه فی المثل مادر خود را یا زن دیگر خود را در خانه او و لو در اتاق جداگانه سکنتی ندهد، یا مثلاً مهر زن را که به ذمه گرفته است نقد بپردازد، یا اگر پولی از زن به قرض گرفته است فوراً بپردازد.»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۷۶

غرض این است که هر اقدامی که سبب تأخیر اقدام زوج در تصمیم به طلاق بشود از نظر اسلام عمل صحیح و مطلوبی است. از اینجا پاسخ پرسشی که در مقاله ۲۲ به این صورت مطرح شد: «آیا اجتماع، یعنی آن هیأتی که به نام محکمه و غیره نماینده

اجتماع است، حق دارد در امر طلاق که از نظر اسلام مبعوض و منفور است مداخله کند به این صورت که از تسریع در تصمیم مرد به طلاق جلوگیری کند؟» [روشن می‌شود].

جواب این است: البته می‌تواند چنین کاری بکند، زیرا همه تصمیمهایی که به طلاق گرفته می‌شود نشانه مرگ واقعی ازدواج نیست. به عبارت دیگر، همه تصمیمهایی که در باره طلاق گرفته می‌شود دلیل خاموش شدن کامل شعله محبت مرد و سقوط زن از مقام و موقع طبیعی خود و عدم قابلیت مرد برای نگهداری از زن نیست؛ غالب تصمیمها در اثر یک عصبانیت و یا غفلت و اشتباه پیدا می‌شود. جامعه هر اندازه و به هر وسیله اقداماتی به عمل آورد که تصمیمات ناشی از عصبانیت و غفلت عملی نشود، بجاست و مورد استقبال اسلام است.

محاکم به عنوان نمایندگی از اجتماع می‌توانند متصدیان دفاتر طلاق را از اقدام به طلاق - تا وقتی محکمه عدم موفقیت خود را در ایجاد صلح و سازش میان زوجین به اطلاع آنها نرسانده است - منع کنند. محاکم کوشش خود را در ایجاد صلح و سازش میان زوجین به عمل می‌آورند و فقط هنگامی که بر محکمه ثابت شد که امکان صلح و سازش میان زوجین نیست، گواهی عدم امکان سازش صادر و به اطلاع صاحبان دفاتر می‌رساند.

سوابق خدمت زن در خانواده

۲. مطلب دیگر اینکه طلاقهای ناجوانمرده علاوه بر انحلال کانون مقدس خانوادگی اشکالات خاصی برای شخص زن به وجود می‌آورد که نباید آنها را نادیده گرفت. زنی سالها با صمیمیت در خانه مردی زندگی می‌کند و چون میان او و خودش دوگانگی قائل نیست و آن خانه را خانه خود و لانه خود می‌داند منتهای خدمت و مجاهدت را برای سر و سامان دادن به آن خانه به کار می‌برد. غالباً زنها (به استثنای زنان به اصطلاح طبقات متجدد شهری) کار خدمت و زحمت و صرفه‌جویی در خوراک و لباس و هزینه خانه را به جایی می‌رسانند که خود مردان را ناراضی می‌کنند؛

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۷۷

از آوردن خدمتکار به خاطر اینکه در هزینه زندگی صرفه‌جویی شود مضایقه می‌نمایند، نیرو و جوانی و سلامت خود را فدای خانه و لانه و آشیانه و در واقع فدای شوهر می‌کنند. اکنون فرض کنید شوهر چنین زنی پس از سالها زندگی مشترک هوس زن نو و طلاق همسر کهنه به سرش می‌زند و می‌خواهد زن نو را به لانه و آشیانه زن اول - که به قیمت عمر و جوانی و سلامت و آرزوهای بر باد رفته او تمام شده - بیاورد؛ می‌خواهد با محصول دسترنج زن اول با زن دیگر عیاشی و هوسرانی کند. تکلیف این کار چیست؟

اینجا دیگر تنها مسأله بهم خوردن کانون خانوادگی و گسیخته شدن رابطه زوجیت مطرح نیست که گفته شود ناجوانمردی شوهر مرگ ازدواج است و تحمیل زن به مرد ناجوانمرد دون شأن و مقام طبیعی زن است.

مسأله دیگری مطرح است: مسأله آواره و بی‌آشیانه شدن، مسأله تحویل دادن آشیانه خودساخته را به رقیب، مسأله هدر رفتن رنجها و کارها و زحمتهای و خدمتها مطرح است.

شوهر و کانون خانوادگی و خاموش شدن شعله حیات خانوادگی به جهنم! هر انسانی لانه و آشیانه‌ای می‌خواهد و به لانه و آشیانه‌ای که به دست خود برای خود ساخته است علاقه‌مند است. اگر مرغی را از خانه و لانه‌ای که برای خود ساخته است بیرون کنند از خود دفاع می‌کند. آیا زن حق ندارد از لانه و آشیانه خود دفاع کند؟ آیا این کار از طرف مرد ظلم واضح نیست؟ اسلام از این نظر چه فکری کرده است؟

به عقیده ما این مسئله کاملاً قابل توجه است. غالب ناراحتیهایی که به واسطه طلاقهای ناجوانمردانه صورت می‌گیرد از این ناحیه است. در این گونه موارد است که طلاق تنها فسخ زوجیت نیست، ورشکستگی و نابودی زن است.

اما همان طوری که در متن پرسش اشاره شد، مسأله خانه و آشیانه با مسأله طلاق دوتاست؛ این دو را از یکدیگر باید تفکیک کرد. از نظر اسلام و مقررات اسلامی این مشکل حل شده است. این مشکل از جهل به مقررات اسلامی و از سوء استفاده مردان از حسن نیت و وفاداری زنان به وجود آمده است.

این مشکل از آنجا پیدا شده که غالباً مردان و زنان گمان می‌کنند کار و خدمتی که زن در خانه مرد می‌کند و محصولی که از آن کارها پدید می‌آید به مرد تعلق دارد، بلکه گمان می‌کنند مرد حق دارد که به زن مانند یک برده یا مزدور فرمان دهد و بر زن واجب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۷۸

است که فرمان او را در این مسائل بپذیرد، در صورتی که مکرر گفته‌ایم که زن از نظر کار و فعالیت آزادی کامل دارد و هر کاری که می‌کند به شخص خود او تعلق دارد و مرد حق ندارد به صورت یک کارفرما در مقابل زن ظاهر شود. اسلام با استقلال اقتصادی که به زن داده و بعلاوه هزینه زندگی او و فرزندانش را به عهده مرد گذاشته است، به او فرصت کافی و کامل داده که خود را از نظر مال و ثروت و امکانات یک زندگی آبرومندانه از مرد مستغنی نماید به طوری که طلاق و جدایی از این نظر برای او نگرانی به وجود نیاورد. زن تمام چیزهایی که خود برای لانه و آشیانه خود فراهم آورده باید متعلق به خود بداند و مرد حق ندارد آنها را از او بگیرد. این گونه نگرانیها در رژیمهایی وجود دارد که زن را مجبور به کار کردن در خانه شوهر می‌دانند و محصول کار او را هم متعلق به شوهر می‌دانند نه به خود او.

نگرانیهایی هم که در میان مردم ما وجود دارد غالباً ناشی از جهالت و بی‌خبری از قانون اسلامی است.

علت این ناراحتیهایی سوء استفاده مرد از وفاداری زن است. برخی از زنان نه به خاطر بی‌خبری از قانون اسلام بلکه به خاطر اعتماد به شوهران در خانه آنها فداکاری می‌کنند؛ دلشان می‌خواهد حساب من و تو در کار نباشد، سخن مال من و تو در میان نباشد. از این رو در فکر خود و در فکر استفاده از فرصتی که اسلام به آنها داده است نمی‌افتند. یک وقت چشم باز می‌کنند که می‌بینند عمر خود را در فداکاری برای یک عنصر بی‌وفا صرف کرده‌اند و فرصتهای کافی که اسلام به آنها داده است از کف داده‌اند.

این گونه زنان از اول باید توجه داشته باشند که «چه خوش بی‌مهربانی از دو سر بی». اگر بناست زن از حق شرعی خود در اندوختن مال و ثروت و تشکیل لانه و آشیانه به نام خود صرف نظر کند و نیروی کار خود را هدیه مرد نماید، مرد هم در عوض به حکم «وَ إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا»^[۱] باید به همان اندازه یا بیشتر به عنوان هدیه و بخشش نثار زن نماید. در میان مردان با وفا همیشه معمول بوده و هست که در عوض فداکاریها و خدمات صادقانه زن، اشیاء گرانبها و خانه و یا مستغلاً دیگری به زن خود هدیه کرده‌اند.

به هر حال مقصود این است که مشکله بی‌آشیانه شدن زن به قانون طلاق مربوط نیست، تغییر قانون طلاق آن را اصلاح نمی‌کند. این مسئله به مسأله استقلال و عدم

(۱). نساء / ۸۶.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۷۹

استقلال اقتصادی زن مربوط است و اسلام آن را حل کرده است. این مسئله در میان ما از بی‌خبری گروهی از زنان از تعالیم اسلامی، و غفلت و ساده‌دلی گروهی دیگر ناشی می‌شود. زنان اگر به فرصتی که اسلام در این زمینه به آنها داده است آگاه شوند و در فداکاری و گذشت در راه شوهر، ساده‌دلی نشان ندهند، این مشکل خود به خود حل شده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۸۰

حق طلاق

اشاره

خواننده محترم در یاد دارد که در فصل ۲۲ گفتیم ناراحتیهای طلاق در میان ما از دو ناحیه است: یکی از ناحیه طلاقهای ناجوانمردانه و ناشی از بی‌وفایی و نامردمی برخی از مردان، دیگر از ناحیه خودداریهای ناجوانمردانه برخی مردان از طلاق زنی که امید سازش میان آنها نیست و فقط به خاطر زجر دادن زن نه به خاطر زندگی با او از طلاق خودداری می‌کنند.

در دو فصل پیش راجع به قسمت اول بحث کردیم. گفتیم اسلام از هر وسیله‌ای که مانع طلاقهای ناجوانمردانه بشود استقبال می‌کند و خود با تدابیر خاصی سعی کرده که این گونه طلاقها صورت نگیرد. اسلام فقط با استعمال زور و استفاده از قوه قهریه برای برقراری روابط خانوادگی مخالف است.

از آنچه گفته شد معلوم شد که خانواده از نظر اسلام یک واحد زنده است و اسلام کوشش می‌کند این موجود زنده به حیات خود ادامه دهد. اما وقتی که این موجود زنده مرد، اسلام با نظر تأسف به آن می‌نگرد و اجازه دفن آن را صادر می‌کند ولی حاضر نیست پیکره او را با مومیای قانون مومیایی کند و با جسد مومیایی شده او خود را سرگرم نماید.

معلوم شد علت اینکه مرد حق طلاق دارد این است که رابطه زوجیت بر پایه علقه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۸۱

طبیعی است و مکانیسم خاصی دارد؛ کلید استحکام بخشیدن و هم کلید سست کردن و متلاشی کردن آن را خلقت به دست مرد داده است. هر یک از زن و مرد به حکم خلقت نسبت به هم وضع و موقع خاصی دارند که قابل عوض شدن یا همانند شدن نیست. این وضع و موقع خاص به نوبه خود علت اموری است و از آن جمله حق طلاق است. و به عبارت دیگر علت این امر نقش خاص و جداگانه‌ای است که هر یک از زن و مرد در مسأله عشق و جفتجویی دارند نه چیز دیگر.

حق طلاق ناشی از نقش خاص مرد. در مسأله عشق است نه از مالکیت او

از اینجا شما می‌توانید به ارزش تبلیغات عناصر ضد اسلام پی ببرید. این عناصر گاهی می‌گویند: علت اینکه اسلام به مرد حق طلاق داده است این است که زن را صاحب اراده و میل و آرزو نمی‌شناسد، او را در ردیف اشیاء می‌داند نه اشخاص، اسلام مرد را مالک زن می‌داند و طبعاً به حکم

النَّاسُ مَسْلُطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ

« به او حق می‌دهد هر وقت بخواهد مملوک خود را رها کند.

معلوم شد منطق اسلام مبتنی بر مالکیت مرد و مملوکیت زن نیست. معلوم شد منطق اسلام خیلی دقیقتر و عالیترا از سطح افکار

این نویسندگان است. اسلام با شعاع وحی به نکات و رموزی در اساس و سازمان بنیان خانوادگی پی برده است که علم پس از چهارده قرن خود را به آنها نزدیک می‌کند.

طلاق از آن جهت رهایی است که. ماهیت طبیعی ازدواج تصاحب است

و گاهی می‌گویند: طلاق چرا صورت رهایی دارد؟ حتماً باید صورت قضایی داشته باشد. به اینها باید گفت: طلاق از آن جهت رهایی است که ازدواج تصاحب است. شما اگر توانستید قانون جفتجویی را در مطلق جنس نر و ماده عوض کنید و حالت طبیعی ازدواج را از صورت تصاحب خارج کنید، اگر توانستید در روابط جنس نر و جنس ماده (اعم از انسان و حیوان) برای هر یک از آنها نقش مشابه یکدیگر به وجود آورید و قانون طبیعت را تغییر دهید، می‌توانید طلاق را از صورت رهایی خارج کنید.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۸۲

یکی از این عناصر می‌نویسد:

«عقد ازدواج را عموماً فقهای شیعه از عقود لازمه شمرده‌اند و قانون مدنی ایران هم به ظاهر آن را عقد لازم می‌داند. و لیکن من می‌خواهم بگویم عقد نکاح مطابق فقه اسلام و قانون مدنی ایران فقط نسبت به زن لازم است، نسبت به مرد عقدی است جایز زیرا او هر وقت می‌تواند اثر عقد مذکور را از بین برده ازدواج را بهم بزند.»

سپس می‌گوید:

«عقد ازدواج نسبت به مرد جایز است و نسبت به زن لازم می‌باشد و این یک بی‌عدالتی قانونی است که زن را اسیر مرد قرار داده است. من هر وقت عبارت ماده ۱۱۳۳ قانون مدنی کشور شاهنشاهی ایران را (قانون حق مرد به طلاق) می‌خوانم، از بانوان ایرانی و از این مدارس و دانشگاهها و از این قرن اتم و اقمار و دموکراسی خجالت می‌کشم.»

این آقایان اولاً نتوانسته‌اند یک امر واضحی را درک کنند و آن اینکه طلاق غیر از فسخ ازدواج است. اینکه می‌گویند عقد ازدواج طبیعتاً لازم است، یعنی هیچ یک از زوجین (به استثنای موارد خاصی) حق فسخ ندارند. اگر عقد فسخ شود تمام آثار آن از میان می‌رود و کأن لم یکن می‌شود. در مواردی که عقد ازدواج فسخ می‌گردد، تمام آثار و از آن جمله مهر از میان می‌رود، زن حق مطالبه آن را ندارد، همچنین نفقه ایام عده ندارد، بر خلاف طلاق که علقه زوجیت را از میان می‌برد ولی آثار عقد را بکلی از میان نمی‌برد. اگر مردی زنی را عقد کند و برای او فرضاً پانصد هزار تومان مهر قرار دهد و بعد از یک روز زندگی زناشویی بخواهد زن را طلاق دهد، باید تمام مهر را بعلاوه نفقه ایام عده بپردازد. و اگر مرد بعد از عقد و قبل از ارتباط زناشویی زن را طلاق دهد باید نصف مهر را بپردازد، و چون چنین زنی عده ندارد نفقه ایام عده طبعاً موضوع ندارد. پس معلوم می‌شود طلاق نمی‌تواند همه آثار عقد را از میان ببرد، در صورتی که اگر ازدواج نامبرده فسخ بشود زن حق مهر ندارد. از همین جا معلوم می‌شود طلاق غیر فسخ است. حق طلاق با لازم بودن عقد ازدواج منافات ندارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۸۳

اسلام دو حساب قائل شده است: حساب فسخ و حساب طلاق. حق فسخ را در مواردی قرار داده است که پاره‌ای از عیوب در مرد یا زن باشد. این حق را، هم به مرد داده و هم به زن، بر خلاف حق طلاق که در صورت مردن و بی‌جان شدن حیات خانوادگی صورت می‌گیرد و منحصر به مرد است.

اینکه اسلام حساب طلاق را از حساب فسخ جدا کرده و برای طلاق مقررات جداگانه‌ای وضع کرده است، می‌رساند که در

منطق اسلام اختیار طلاق مرد ناشی از این نیست که اسلام خواسته امتیازی به مرد داده باشد.

به این اشخاص باید گفت که برای اینکه از مدارس و دانشگاهها و اقمار مصنوعی خجالت نکشید، بهتر این است مدتی به خود زحمت بدهید درس بخوانید تا هم فرق فسخ و طلاق را دریابید و هم با فلسفه عمیق و دقیق اجتماعی و خانوادگی اسلامی آشنا بشوید، که نه تنها از مدارس و دانشگاهها خجالت نکشید بلکه با گردن فرازی از مقابل آنها عبور کنید. اما افسوس که جهل دردی است سخت بی درمان.

جریمه طلاق

در بعضی از قوانین جهان برای جلوگیری از طلاق، جریمه برایش معین می کرده اند. من نمی دانم در قوانین امروز جهان چنین قانونی وجود دارد یا نه، ولی می نویسند که امپراطورهای مسیحی رم برای شوهری که بدون علت موجب زن خود را طلاق دهد مجازات قائل شده بودند.

بدیهی است که این، نوعی دیگر استفاده از اعمال زور برای ثبات بنیان خانوادگی است و نتیجه بخش نمی باشد.

حق طلاق برای زن به صورت حق تفویضی

در اینجا ذکر یک مطلب لازم است و آن اینکه همه سخنان ما در باره این بود که طلاق به صورت یک حق طبیعی از مختصات مرد است. اما اینکه مرد می تواند به عنوان توکیل مطلقاً یا در موارد خاصی از طرف خود به زن حق طلاق بدهد، مطلب دیگری است که هم در فقه اسلامی مورد قبول است و هم قانون مدنی ایران به آن تصریح کرده است. ضمناً برای اینکه مرد از توکیل خود صرف نظر نکند و این حق تفویضی را از زن سلب نماید یعنی به صورت وکالت بلاعزل درآید، معمولاً این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۸۴

توکیل را به عنوان شرط ضمنی در یک عقد لازم قرار می دهند. به موجب این شرط، زن مطلقاً یا در موارد خاصی که قبلاً معین شده است می تواند خود را مطلقه نماید.

لهذا از قدیم الایام زنانی که از بعضی جهات نسبت به شوهران آینده شان نگرانی داشتند، به صورت شرط ضمن العقد برای خود حق طلاق را محفوظ می داشتند و عنداللزوم از آن استفاده می کردند.

علی هذا از نظر فقه اسلامی زن حق طلاق به صورت طبیعی ندارد اما به صورت قراردادی یعنی به صورت شرط ضمن العقد می تواند داشته باشد.

ماده ۱۱۱۹ قانون مدنی چنین می گوید:

«طرفین عقد ازدواج می توانند هر شرطی که مخالف با مقتضای عقد مزبور نباشد در ضمن عقد ازدواج یا عقد لازم دیگر بنمایند، مثل اینکه شرط شود هر گاه شوهر، زن دیگر بگیرد یا در مدت معینی غایب شود یا ترک انفاق نماید یا بر علیه حیات زن سوء قصد کند یا سوء رفتاری نماید که زندگانی آنها با یکدیگر غیر قابل تحمل شود، زن وکیل و وکیل در توکیل باشد که پس از اثبات تحقق شرط در محکمه و صدور حکم نهایی خود را مطلقه نماید.»

چنانکه ملاحظه می فرمایید، اینکه می گویند از نظر فقه اسلامی و قانون مدنی ایران طلاق حق یکجانبه است که به مرد داده شده و از زن بکلی سلب شده، سخن صحیحی نیست.

از نظر فقه اسلامی و هم از نظر قانون مدنی ایران، حق طلاق به صورت یک حق طبیعی برای زن وجود ندارد ولی به صورت یک حق قراردادی و تفویضی می‌تواند وجود داشته باشد.

اکنون نوبت آن است که به قسمت دوم بحث خود یعنی موضوع امتناعهای ناجوانمردانه و ستمگرانه بعضی از مردان از طلاق بپردازیم، ببینیم آیا اسلام راه حلی برای این مشکل - که حقیقتاً هم مشکل بزرگی است - پیش‌بینی کرده یا نه. در فصل آینده در اطراف این مطلب تحت عنوان «طلاق قضایی» بحث خواهیم کرد. ضمناً از اینکه سخن ما در قسمت اول طولانی شد معذرت می‌خواهم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۸۵

طلاق قضایی

اشاره

طلاق قضایی یعنی طلاق که به وسیله قاضی نه به وسیله زوج صورت بگیرد.

در بسیاری از قوانین جهان اختیار طلاق مطلقاً در دست قاضی است و تنها محکمه است که می‌تواند به طلاق و انحلال زوجیت رأی بدهد. از نظر این قوانین تمام طلاقها طلاق قضایی است. ما در مقالات گذشته با توجه به روح ازدواج و هدف از تشکیل کانون خانوادگی و مقام و موقعی که زن باید در محیط خانوادگی داشته باشد، بطلان این نظریه را روشن کردیم و ثابت کردیم طلاقهایی که جریان عادی خود را طی می‌کند نمی‌تواند بسته به نظر قاضی باشد.

بحث فعلی ما در این است که آیا از نظر اسلام قاضی (با همه شرایط سخت و سنگینی که اسلام برای قاضی قائل است) در هیچ شرایط و اوضاع و احوالی حق طلاق ندارد، یا اینکه در شرایط خاصی چنین حقی برای قاضی پیدا می‌شود هرچند آن شرایط خیلی استثنایی و نادر الوجود بوده باشد.

طلاق حق طبیعی مرد است اما به شرط اینکه روابط او با زن جریان طبیعی خود را طی کند. جریان طبیعی روابط شوهر با زن به این است که اگر می‌خواهد با زن زندگی کند از او به خوبی نگهداری کند، حقوق او را ادا نماید، با او حسن معاشرت داشته باشد، و اگر سر زندگی با او را ندارد به خوبی و نیکی او را طلاق دهد؛ یعنی از طلاق او

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۸۶

امتناع نکند، حقوق واجبه او را بعلاوه مبلغی دیگر به عنوان سپاسگزاری به او بپردازد (و مَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرُهُنَّ وَعَلَى الْمُقْتَرِ قَدَرُهُ) «۱» و علقه زناشویی را پایان یافته اعلام کند.

اما اگر جریان طبیعی خود را طی نکند چطور؟ یعنی اگر مردی پیدا شود که نه سر زندگی و حسن معاشرت و تشکیل کانون خانوادگی سعادت‌مندان و اسلام‌پسندان دارد و نه زن را آزاد می‌گذارد که دنبال کار خود برود، به عبارت دیگر نه به وظایف زوجیت و جلب نظر و رضایت زن تن می‌دهد و نه به طلاق رضایت می‌دهد، در اینجا چه باید کرد؟

طلاق طبیعی نظیر زایمان طبیعی است که خود به خود جریان طبیعی خود را طی می‌کند. اما طلاق از طرف مردی که نه به وظایف خود عمل می‌کند و نه به طلاق تن می‌دهد، نظیر زایمان غیر طبیعی است که با کمک پزشک و جراح نوزاد را باید بیرون آورد.

آیا بعضی ازدواجها سرطان است و زن باید بسوزد و بسازد؟

اکنون بینیم اسلام در باره این گونه طلاقها و این گونه مردان چه می گوید. آیا باز هم می گوید کار طلاق صد در صد بسته به نظر مرد است و اگر چنین مردی به طلاق رضایت نداد، زن باید بسوزد و بسازد و اسلام دستها را روی یکدیگر می گذارد و از دور این وضع ظالمانه را تماشا می کند؟.

عقیده بسیاری همین است. می گویند: از نظر اسلام این کار چاره پذیر نیست. این یک نوع سرطان است که احیاناً افرادی گرفتار آن می شوند و چاره ندارد. زن باید بسوزد و بسازد تا تدریجاً شمع حیاتش خاموش شود.

به عقیده این جانب این طرز تفکر با اصول مسلم اسلام تضاد قطعی دارد. دینی که همواره دم از عدل می زند، «قیام به قسط» یعنی برقراری عدالت را به عنوان یک هدف اصلی و اساسی همه انبیا می شمارد (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ) «۲» چگونه ممکن است برای چنین ظلم فاحش و واضحی

(۱). بقره / ۲۳۶.

(۲). حدید / ۲۵.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۸۷

چاره اندیشی نکرده باشد؟! مگر ممکن است اسلام قوانین خود را به صورتی وضع کند که نتیجه اش این باشد که بیچاره ای مانند یک بیمار سرطانی رنج بکشد تا بمیرد؟!.

موجب تأسف است که برخی افراد با اینکه اقرار و اعتراف دارند که اسلام دین «عدل» است و خود را از «عدلیه» می شمارند، اینچنین نظر می دهند. اگر بنا بشود قانون ظالمانه ای را تحت عنوان «سرطان» به اسلام ببندیم، مانعی نخواهد بود که قانون ستمگرانه دیگری را به عنوان «کزاز» و قانون دیگری را به بهانه «سل» و قانون دیگری را به عنوان «فلج اعصاب» و قوانین ستمگرانه دیگری را به بهانه های دیگر بپذیریم.

اگر اینچنین است پس اصل «عدل» که رکن اساسی تقنین اسلامی است کجا رفت؟ «قیام به قسط» که هدف انبیاست کجا رفت؟.

می گویند: سرطان. عرض می کنم: بسیار خوب، سرطان. آیا اگر بیماری دچار سرطان شد و با یک عمل ساده بشود سرطان را عمل کرد، نباید فوری اقدام کرد و جان بیمار را نجات داد؟.

زنی که به همسری مردی برای زندگی با او تن می دهد و بعد اوضاع و احوال به صورتی درمی آید که آن مرد از اختیارات خود سوء استفاده می کند و از طلاق زن نه به خاطر زندگی و همسری بلکه برای اینکه از ازدواج آینده او با یک شوهر واقعی و مناسب جلوگیری کند و به تعبیر قرآن او را «كَالْمُعَلَّقَةِ» نگه دارد خودداری می کند، حقاً چنین زنی مانند یک بیمار سرطانی گرفتار است. اما این سرطان سرطانی است که به سهولت قابل عمل است. بیمار پس از یک عمل ساده شفای قطعی و کامل خود را بازمی یابد. این گونه عمل و جراحی به دست حاکمان و قاضیان شرعی واجد شرایط امکان پذیر است.

همچنانکه در مقالات پیش اشاره کردیم یکی از دو مشکل بزرگ در جامعه ما امتناعهایی است که برخی مردان ستمگر از طلاق می کنند و از این راه به نام دین و به بهانه دین ستم بزرگی مرتکب می شوند. این ستمگرها به ضمیمه آن طرز تفکر غلط به نام اسلام و دین که می گوید زن باید این گونه ستمها را به عنوان یک سرطان غیر قابل علاج تحمل کند، بیش از هر

تبلیغ سوء دیگر علیه اسلام اثر گذاشته است.

با اینکه بحث در این مطلب جنبه فنی و تخصصی دارد و از حدود این سلسله مقالات خارج است، لازم می‌دانم اندکی در اطراف این مطلب بحث کنم تا بر بدینان
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۸۸
روشن کنم که آنچه اسلام می‌گوید غیر این حرفهاست.

بن‌بست‌ها

این گونه بن‌بست‌ها منحصر به مسائل ازدواج و طلاق نیست، در موارد دیگر از قبیل مسائل مالی نیز پیش می‌آید. نخست بینیم آیا اسلام در غیر مورد ازدواج و طلاق با این بن‌بست‌ها چه کرده است. آیا اینها را به صورت بن‌بست و به صورت یک پدیده‌ی چاره‌ناپذیر پذیرفته است یا بن‌بست را از میان برده و چاره کرده است؟.

فرض کنید دو نفر از راه ارث یا از راه دیگر، مالک یک کالای غیر قابل تقسیم از قبیل یک گوهر یا یک انگشتر یا اتومبیل یا تابلو نقاشی می‌شوند و حاضر نیستند مشترکاً از آن استفاده کنند به اینکه گاهی در اختیار یکی از آنها باشد و گاهی در اختیار دیگری. هیچ کدام از آنها هم حاضر نیست سهم خود را به دیگری بفروشد و هیچ گونه توافق دیگری نیز در زمینه استفاده از آن مال در میان آنها صورت نمی‌گیرد. از طرفی می‌دانیم تصرف هر یک از آنها در آن مال موقوف به اذن و رضایت طرف دیگر است. در این گونه موارد چه باید کرد؟ آیا باید آن مال را معطل و بلااستفاده گذاشت و موضوع را به صورت یک مشکله لا ینحل و یک حادثه بغرنج غیر قابل علاج رها کرد یا اینکه اسلام برای این گونه امور راه چاره معین کرده است؟.

حقیقت این است که فقه اسلامی این مسائل را به صورت یک مشکله لا ینحل نمی‌پذیرد. حق مالکیت و اصل تسلط بر مال را آنجا که منجر به بی‌استفاده ماندن مال باشد محترم نمی‌شمارد. در این گونه موارد به خاطر جلوگیری از بلااستفاده ماندن ثروت، به حاکم شرعی به عنوان یک امر اجتماعی و یا به قاضی به عنوان یک مسأله اختلافی اجازه می‌دهد که علی‌رغم لجاجت و امتناع صاحبان حقوق، ترتیب صحیحی بدهند. مثلاً مال مورد نظر اجاره داده شود و مال الاجاره میان آنها تقسیم شود و یا آن مال فروخته شود و قیمت آن در میان آنها قسمت بشود. به هر حال وظیفه حاکم یا قاضی است که به عنوان «ولی ممتنع» ترتیب صحیحی به این کار بدهد. هیچ ضرورتی ندارد که صاحبان اصلی مال رضایت بدهند یا ندهند.

چرا در این گونه موارد رعایت حق مالکیت که یک حق قانونی است نمی‌شود؟

برای اینکه اصل دیگری در کار است: اصل جلوگیری از ضایع شدن و بلااستفاده ماندن مال. رعایت مالکیت و تسلط صاحبان مال تا آنجا لازم است که منجر به رکود و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۸۹

تعطیل و بلااستفاده ماندن مال و ثروت نشود.

فرض کنید مال مورد اختلاف گوهر یا شمشیر یا چیز دیگری از این قبیل است و هیچ یک از آنها حاضر نیست سهم خود را به دیگری بفروشد، اما هر دو نفر حاضرند آن را دونیم کنند و هر کدام نیمی از آن را ببرند؛ یعنی کار لجاجت را به آنجا کشانده‌اند که توافق کرده‌اند آن مال را از ارزش بیندازند. بدیهی است گوهر یا شمشیر یا اتومبیلی که دونیم بشود از ارزش می‌افتد. آیا اسلام اجازه می‌دهد؟ خیر، چرا؟ چون تضییع مال است.

علامه حلی از بزرگان درجه اول فقهای اسلام می‌گوید: اگر آنها بخواهند چنین کاری بکنند حاکم باید جلو آنها را بگیرد.

توافق صاحبان ثروت کافی نیست که به آنها اجازه چنین کاری داده شود.

بن بست طلاق

اکنون ببینیم در مسأله طلاق چه باید کرد. اگر مردی سر ناسازگاری دارد، حقوق و وظایفی را که اسلام بر عهده او گذاشته است که بعضی مالی است (نفقات) و بعضی اخلاقی است (حسن معاشرت) و بعضی مربوط به امر جنسی است (حق همخوابگی و آمیزش) انجام نمی‌دهد، خواه هیچ یک از این حقوق و وظایف را ادا نکند یا بعضی از آنها را، در عین حال حاضر هم نیست زن را طلاق دهد؛ در اینجا چه باید کرد؟ آیا اصل لازم و مورد اهمیتی از نظر اسلام وجود دارد که اسلام به حاکم یا قاضی شرعی اجازه مداخله بدهد (همان طوری که در مورد اموال چنین اجازه‌ای می‌دهد) یا چنین اصلی وجود ندارد؟

نظر آیت الله حلی

من در اینجا رشته سخن را به دست یکی از فقهای طراز اول عصر حاضر، آیت الله حلی، مقیم نجف اشرف می‌دهم. معظم له در رساله‌ای به نام «حقوق الزوجیه» در باره این مطلب نظر داده‌اند.

خلاصه نظریه ایشان در آنچه مربوط به حقوق زن و امتناع مرد است این است:

«ازدواج پیمان مقدسی است. در عین حال نوعی شرکت میان دو انسان است و یک

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۹۰

سلسله تعهدات برای طرفین به وجود می‌آورد. تنها با انجام آن تعهدات است که سعادت طرفین تأمین می‌گردد. بعلاوه، سعادت اجتماع نیز بستگی دارد به سعادت آنها و انجام یافتن تعهدات آنها در برابر یکدیگر.

حقوق عمده زوجه عبارت است از نفقه و کسوه، حق همخوابگی و زناشویی، حسن معاشرت اخلاقی.

اگر مرد از انجام تعهدات خود نسبت به زن شانه خالی کند و از طلاق نیز خودداری کند، تکلیف زن چیست و چگونه باید با مرد مقابله شود؟

در اینجا دو راه فرض می‌شود: یکی اینکه حاکم شرعی حق دخالت داشته باشد و با اجرای طلاق کار را یکسره کند، دیگر اینکه زن نیز به نوبه خود از انجام تعهدات خود در برابر مرد خودداری نماید.

اما از نقطه نظر اول یعنی دخالت حاکم شرعی، ببینیم روی چه اصل و چه مجوزی حاکم شرعی در این گونه موارد حق دخالت دارد.

قرآن کریم در سوره بقره چنین می‌فرماید: «الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِنَّ سَاكًا بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ يَّخْسِدَانِ...» (۱) یعنی حق طلاق (و رجوع) دو نوبت بیش نیست. از آن پس یا نگهداری به شایستگی و یا رها کردن به نیکی.

و باز در سوره بقره می‌فرماید: «وَ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ» (۲) یعنی هرگاه زنان را طلاق دادید و موقع عده آنها رسید، یا از آنها به خوبی نگهداری کنید و یا به خوبی جلوشان را باز بگذارید. مبدا برای اینکه به آنها ستم کنید آنها را به شکل زیان‌آوری نگهداری کنید. هر که چنین کند باید بداند که به خویش ستم کرده است.

از این آیات یک اصل کلی استفاده می‌شود و آن اینکه هر مردی در زندگی خانوادگی یکی از دو راه را باید انتخاب کند: یا

تمام حقوق و وظایف را به خوبی و شایستگی انجام دهد (امساک به معروف نگهداری به شایستگی) و یا علقه زوجیت را قطع و زن را رها نماید (تسریح به احسان رها کردن به نیکی). شق

(۱). بقره/ ۲۲۹.

(۲). بقره/ ۲۳۱.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۹۱

سوم یعنی اینکه زن را طلاق ندهد و به خوبی و شایستگی هم از او نگهداری نکند، از نظر اسلام وجود ندارد. جمله «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» همان شق سوم را نفی می‌کند. و بعید نیست که جمله فوق مفهوم اعمی داشته باشد؛ هم شامل مواردی بشود که زوج عمداً و تقصیراً زندگی را بر زن سخت و زیان‌آور می‌کند، و هم شامل مواردی بشود که هرچند زوج تقصیر و عمدی ندارد ولی به هر حال نگهداری زن جز زیان و ضرر برای زن چیزی نیست.

این آیات هرچند در مورد عده و رجوع و عدم رجوع مرد وارد شده و تکلیف مرد را روشن می‌کند که رجوع او باید بر پایه‌ی اساسی باشد، به خاطر این باشد که بخواهد از زن به شایستگی نگهداری کند نه به خاطر اینکه بخواهد زن بیچاره را اذیت کند، اما اختصاص به این مورد ندارد؛ یک اصل کلی است و حقوق زوجیت را در همه وقت و همه حال بیان می‌کند؛ یعنی زوج به طور کلی در زندگی باید یکی از دو راه گذشته را انتخاب کند و راه سومی برایش وجود ندارد.

بعضی از فقها از همین جا دچار لغزش شده، خیال کرده‌اند این آیات مخصوص مردانی است که می‌خواهند در عده رجوع کنند. خیر، این آیات تکلیف همه مردان را در هر حال در برابر همسرشان روشن می‌کند. دلیل ما بر این مطلب، گذشته از سیاق آیات این است که ائمه اطهار به این آیات در غیر مورد عده نیز استدلال و استشهاد کرده‌اند، مثل اینکه امام باقر علیه السلام فرمود: ایلاکنده (یعنی کسی که قسم می‌خورد که با زن خود نزدیکی نکند) پس از چهار ماه اجباراً باید قسم خود را بشکند و کفاره بدهد و یا زن خود را طلاق دهد، زیرا خداوند می‌فرماید: «فَامْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ».

امام صادق در مورد مردی که به مرد دیگر وکالت داده بود که زنی برای او عقد کند و از جانب او مهر معین کند و وکیل این کار را کرد اما موکل وکالت خود را انکار کرد، امام فرمود: بر آن زن حرجی نیست که برای خود شوهر دیگری انتخاب کند. اما اگر آن مرد واقعاً وکالت داده و عقدی که صورت گرفته است از روی وکالت بوده است، بر او واجب است فی ما بینه و بین الله این زن را طلاق بدهد، نباید این زن را بلاطلاق بگذارد، زیرا خداوند در قرآن می‌فرماید: «فَامْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ». پس معلوم می‌شود ائمه اطهار این آیه را یک اصل کلی می‌دانند، اختصاص به مورد خاص ندارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۹۲

حاکم شرعی آنجا که مرد نه به وظایف زوجیت عمل می‌کند و نه طلاق می‌دهد باید زوج را احضار کند. اول به او تکلیف طلاق کند. اگر طلاق نداد خود حاکم طلاق می‌دهد. امام صادق در روایتی که أبو بصیر از آن حضرت نقل کرده است فرمود: هر کس زنی دارد و او را نمی‌پوشاند و نفقه او را نمی‌پردازد، بر پیشوای مسلمین لازم است که آنها را (به وسیله طلاق) از یکدیگر جدا کند.»

این بود خلاصه بسیار مختصری از نظریه یک فقیه طراز اول عصر حاضر. هر کس که تفصیل بیشتری بخواهد باید به رساله حقوق الزوجیه از تقریرات درس معظم له مراجعه کند.

چنانکه ملاحظه فرمودید جمله «فَامْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ» یک اصل و قاعده کلی است که قرآن کریم در

چهارچوب آن، حقوق زوجیت را مقرر داشته است. علی‌هذا اسلام به حکم این اصل و به خصوص به موجب تأکیدی که با جمله «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا» فرموده است، به هیچ وجه اجازه نمی‌دهد که مرد از خدایی خبری از اختیارات خود سوء استفاده کند و زنی را نه به خاطر زندگی با او بلکه به خاطر در مضیقه قرار دادن او و جلوگیری او از ازدواج با مرد دیگر در قید ازدواج نگه دارد.

شواهد و دلایل دیگر

علاوه بر شواهد و دلایلی که در رساله حقوق الزوجیه ذکر شده است، شواهد و دلایل زیادتر دیگری هست که می‌رساند جمله «فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» از نظر اسلام یک اصل کلی است و حقوق زوجیت باید در چهارچوب آن رعایت شود. هرچه انسان بیشتر در اطراف و جوانب این مطلب مطالعه می‌کند، آن را روشنتر می‌یابد و بیشتر به استحکام مقررات دین مبین اسلام پی می‌برد.

در کافی جلد ۵، صفحه ۵۰۲ از امام صادق روایت می‌کند که فرمود:
اِذَا ارَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَتَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ فَلْيَقُلْ: أَقْرَرْتُ بِالْمِيثَاقِ الَّذِي اخَذَ اللَّهُ: امْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ.
یعنی وقتی که مردی می‌خواهد ازدواج کند بگوید اعتراف می‌کنم به پیمانی که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۹۳

خداوند از من گرفته است و آن اینکه زن را به شایستگی نگهداری کنم و یا به نیکی طلاق دهم.

در آیه ۲۱ از سوره النساء می‌فرماید:

وَ كَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمُ إِلَىٰ بَعْضٍ وَ أَخَذَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا..

یعنی چگونه مهری که به زنان داده‌اید (با زور و با در مضیقه قرار دادن) از آنها می‌گیرید؟ و حال آنکه به یکدیگر رسیده و از یکدیگر کام گرفته‌اید و زنان از شما پیمان استوار و شدیدی گرفته‌اند.

مفسرین شیعه و سنی اعتراف دارند که مقصود از «پیمان استوار و شدید» همان پیمان خداست که خداوند با جمله «فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ» از مردان گرفته است، یعنی همان پیمانی که امام صادق علیه السلام فرمود مرد هنگام ازدواج باید بدان اعتراف و اقرار کند که زن را به شایستگی نگهداری کند و یا به نیکی رها نماید.

پیغمبر اکرم جمله معروفی دارد که در حجة الوداع فرمود و شیعه و سنی آن را نقل کرده‌اند. پیغمبر اکرم فرمود:

اتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ اخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانَةِ اللَّهِ وَ اسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ ...

یعنی آنها الناس! در مورد زنان، خدا را در نظر بگیرید و از او بترسید. شما آنها را به عنوان امانت خدا نزد خود برده‌اید و عصمت آنها را با «کلمه خدا» بر خود حلال کرده‌اید.

ابن اثیر در کتاب النهایه می‌نویسد:

«مقصود از «کلمه خدا» که پیغمبر اکرم فرمود به موجب آن عصمت زنان بر مردان حلال می‌شود همان است که با این جمله

در قرآن ادا شده: فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَشْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ.»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۹۴

نظر شیخ الطائفه

شیخ طوسی در کتاب خلاف جلد ۲، صفحه ۱۸۵ پس از آن که در باره «عنه» یعنی ناتوانی جنسی نظر می‌دهد و می‌گوید پس از آن که ثابت شد که مرد «عنین» است زن خیار فسخ دارد، می‌گوید: اجماع فقها بر این مطلب است. آنگاه می‌گوید: و نیز به این آیه استدلال شده است: «فَإِنَّكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ». عنین چون قادر نیست از زن به خوبی و شایستگی نگهداری کند، پس باید او را رها نماید.

از مجموع اینها به خوبی و به صورت قاطع می‌توان فهمید که اسلام هرگز به مرد زورگو اجازه نمی‌دهد که از حق طلاق سوء استفاده کند و زن را به عنوان یک محبوس نگهداری کند.

ولی از آنچه گفته شد نباید چنین استفاده شود که هر کسی که نام قاضی روی خود گذاشته حق مداخله در این گونه مسائل دارد. قاضی از نظر اسلام شرایط سخت و سنگینی دارد که اکنون جای بحث در آن نیست.

مطلب دیگری که باید به آن توجه داشته باشیم این است که طلاق قضایی از نظر اسلام- با آن همه عنایتی که اسلام در ابقاء کانون خانوادگی دارد- خیلی استثنائاً و نادر الوجود صورت می‌گیرد. اسلام به هیچ وجه اجازه نمی‌دهد که طلاق به آن صورتی درآید که در امریکا و اروپا وجود دارد و نمونه‌اش را مرتب در روزنامه‌ها می‌خوانیم، مثلاً زنی از شوهر خودش شکایت و تقاضای طلاق می‌کند به خاطر اینکه فیلمی که من دوست دارم او دوست ندارد یا فی‌سگ عزیزم را نمی‌بوسد و از این قبیل مسائل مسخره که مظهر سقوط بشریت است.

خواننده محترم از آنچه در این چند مقاله گفتیم ضمناً به مفهوم مطلبی که در مقاله ۲۱ گفتیم پی برد. ما در آن مقاله پنج نظریه در باره طلاق ذکر کردیم، به این ترتیب:

۱. بی‌اهمیتی طلاق و برداشتن همه قیود اخلاقی و اجتماعی از جلو آن.

۲. ابدیت همه ازدواجها و جلوگیری از طلاق به طور کلی (نظریه کلیسای کاتولیک).

۳. ازدواج از طرف مرد قابل انحلال و از طرف زن به هیچ وجه قابل انحلال نباشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۹۵

۴. ازدواج، هم از طرف مرد و هم از طرف زن در شرایط خاصی قابل انحلال باشد و راهی که برای هر یک از زن و مرد قرار داده می‌شود یک جور و همانند باشد (نظریه مدعیان تساوی حقوق).

۵. راه طلاق همان طوری که برای مرد باز است برای زن نیز بسته نیست، اما در خروجی مرد با در خروجی زن دوتا است.

در آن مقاله گفتیم که اسلام نظر پنجم را تأیید می‌کند. از آنچه در مورد شرط ضمن العقد و هم در مورد طلاق قضایی گفتیم، معلوم شد که اسلام هر چند طلاق را به صورت یک حق طبیعی برای زن نمی‌شناسد اما راه را بکلی بر او بسته است و درهای خروجی مخصوصی برای زن باز گذاشته است.

در باره طلاق قضایی بیش از اینها می‌توان بحث کرد، خصوصاً با توجه به عقایدی که ائمه و فقهای سایر مذاهب اسلامی دارند و عملی که در سایر کشورهای اسلامی بر طبق آنها می‌شود، اما ما همین قدر را برای این مقالات کافی می‌دانیم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۲۹۷

بخش یازدهم: تعدد زوجات

- * انواع چندهمسری در تاریخ زندگی انسان.
- * اسلام سه نوع از چهار نوع زناشویی جاهلیت را لغو کرد.
- * کمونیسیم جنسی و چندشوهری.
- * چرا چندشوهری شکست خورد و چندزنی رواج یافت؟
- * برای زن، بر خلاف مرد، عنصر معنوی زناشویی بیش از عنصر مادی اهمیت دارد.
- * تعدد زوجات جزء حقوق زن است نه حقوق مرد.
- * علل تاریخی تعدد زوجات.
- * آیا تعدد زوجات زائیده آب و هوای مشرق زمین است؟
- * چندهمسری فرم غربی و چندهمسری فرم شرقی.
- * علت مرسوم نشدن تعدد زوجات در مغرب زمین رواج فحشاء بوده نه مقررات دین مسیح.
- * مرد از نظر تعدد زوجات گاهی زورگویی کرده، گاهی مجوز حقوقی داشته، گاهی اداکننده حق زن بوده است.
- * حق زن در چندهمسری.
- * آمار و ارقام سخن می گویند.
- * همیشه رقم زن آماده برای ازدواج از رقم مرد آماده برای ازدواج فزونی دارد، چرا؟
- * اعلامیه حقوق بشر درباره یکی از بزرگترین حقوق انسانی سکوت کرده است.
- * به فتوای مردم انگلستان اگر «هووی زن» ریش و سیل داشته باشد چندهمسری مانعی ندارد.
- * آیا طبیعت مرد چندهمسری است؟
- * می گویند مرد قانوناً تک همسر باشد و عملاً چند همسر.
- * عوامل خیانت مرد را محیط فاسد به وجود می آورد نه طبیعت ذاتی او.
- * مرد قرن بیستم موفق شده از تعهدات خود نسبت به زن بکاهد و بر کام گیریهای خود بیفزاید.
- * بحرانی که زنان از شوهر مانده ایجاد می کنند از هر بحرانی خطرناکتر است.
- * اشکالات و معایب چندهمسری:
- به عقیده اکثر مردان: خدا یکی، زن یکی.
- عشق و احساسات قابل تقسیم و جیره بندی نیست.
- چندهمسری محیط خانوادگی را که باید الهام بخش مهر و نیکی باشد به میدان جنگ تبدیل می کند.
- مرد چگونه منافع زناشویی خود را که یک بار فروخته، بار دیگر می فروشد؟
- * نقش اسلام در مسأله چندهمسری.
- * اسلام چندهمسری را، هم محدود کرد و هم مشروط.
- * شرط مالی و جسمی در تعدد زوجات.
- * علل تنفر مرد امروز از چندهمسری.
- * آنچه جای چندهمسری را در این قرن پر کرده «گناه» است نه «وفا».

«تک همسری» طبیعی ترین فرم زناشویی است. در تک همسری روح اختصاص یعنی مالکیت فردی و خصوصی - که البته با مالکیت خصوصی ثروت متفاوت است - حکمفرماست. در تک همسری هر یک از زن و شوهر احساسات و عواطف و منافع جنسی دیگری را «از آن» خود و مخصوص شخص خود می‌داند. نقطه مقابل تک همسری «چند همسری» یا زوجیت اشتراکی است. چند همسری یا زوجیت اشتراکی به چند شکل ممکن است فرض شود.

کمونیسم جنسی

یکی اینکه اختصاص در هیچ طرف وجود نداشته باشد؛ نه مرد به زن معین اختصاص داشته باشد و نه زن مخصوص مرد معین باشد. این فرض همان است که از آن به «کمونیسم جنسی» تعبیر می‌شود. کمونیسم جنسی مساوی است با نفی زندگی خانوادگی. تاریخ و حتی فرضیات مربوط به ما قبل تاریخ، دوره‌ای را نشان نمی‌دهد که در آن دوره بشر بکلی فاقد زندگی خانوادگی بوده و کمونیسم جنسی بر آن حاکم بوده است. آنچه را به این نام خوانده‌اند و مدعی هستند که در میان بعضی از مردمان وحشی وجود داشته، حالت متوسطی بوده میان زندگی اختصاصی خانوادگی و فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۰۰

کمونیسم جنسی. می‌گویند در بعضی قبایل چند برادر مشترکاً با چند خواهر ازدواج می‌کرده‌اند یا گروهی از مردان یک طایفه بالا اشتراک با گروهی از زنان طایفه دیگر ازدواج می‌کرده‌اند. ویل دورانت در جلد اول تاریخ تمدن صفحه ۶۰ می‌گوید:

«در بعضی نقاط ازدواج به صورت دسته جمعی صورت می‌پذیرفته به این معنی که گروهی از مردان یک طایفه گروهی از زنان طایفه دیگر را به زنی می‌گرفته‌اند. در تبت مثلاً عادت بر آن بوده است که چند برادر چند خواهر را به تعداد خود به همسری اختیار می‌کرده‌اند به طوری که هیچ معلوم نبود کدام خواهر زن کدام برادر است و یک نوع کمونیسم در زناشویی وجود داشته و هر مرد با هر زن که می‌خواست همخوابه می‌شده است. سزار به عادت مشابهی در میان مردم قدیم انگلستان اشاره کرده است. از بقایای این حوادث عادت همسری با زن برادر پس از مرگ برادر را باید شمرد که در میان قوم یهود و اقوام دیگر قدیم شایع بوده است.»

نظریه افلاطون

آنچنان که از کتاب جمهوریت افلاطون برمی‌آید و عموم مورخین آن را تأیید می‌کنند، افلاطون در نظریه «حاکمان فیلسوف و فیلسوفان حاکم» خود برای این طبقه اشتراک خانوادگی را پیشنهاد می‌کند، و چنانکه می‌دانیم برخی از رهبران کمونیسم در قرن ۱۹ نیز اینچنین پیشنهادی نمودند ولی بنا به نقل کتاب فروید و تحریم زناشویی با محارم در اثر تجارب تلخ و فراوان، در سال ۱۹۳۸ از طرف برخی از کشورهای نیرومند کمونیستی قانون تک همسری یگانه قانون رسمی شناخته شد.

شکل دیگر چندهمسری چند شوهری است، یعنی اینکه یک زن در آن واحد بیش از یک شوهر داشته باشد. ویل دورانت می‌گوید: «این کیفیت در قبیله تودا و بعضی از قبایل تبت قابل مشاهده است».

در صحیح بخاری از عایشه نقل می‌کند که:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۰۱

«در جاهلیت عرب چهار نوع زناشویی وجود داشته است. یک نوع همان است که امروز معمول و جاری است که مردی به وسیله پدر دختر از دختر خواستگاری می‌کند و پس از تعیین مهر با او ازدواج می‌کند و فرزندی که از آن دختر پیدا می‌شود از لحاظ تعیین پدر تکلیف روشنی دارد. نوع دیگر این بوده که مردی در خلال ایام زناشویی با زنی، خود وسیله زناشویی او را با مرد دیگری برای یک مدت محدود فراهم می‌کرده است تا از او برای خود نسل بهتری به وجود آورد، به این ترتیب که آن مرد از زن خود کناره‌گیری می‌کرد و زن خود را توصیه می‌کرد که خود را در اختیار فلان شخص معین بگذارد و تا وقتی که از آن مرد آبستن نمی‌شد به کناره‌گیری خودش ادامه می‌داد. همین که روشن می‌شد آبستن شده، با او نزدیکی می‌کرد. این کار را در مورد کسانی می‌کردند که آنها را برای تولید فرزند از خود شایسته‌تر می‌دانستند. و در حقیقت این کار را برای بهبود نسل و اصلاح نژاد انجام می‌دادند. این نوع زناشویی را - که در واقع زناشویی در خلال ایام زناشویی دیگر بود - «نکاح استبضاع» می‌نامیدند. نوع دیگر زناشویی این بود: گروهی که عده‌شان کمتر از ده نفر می‌بود با یک زن معین رابطه برقرار می‌کردند. آن زن آبستن می‌شد و فرزندی به دنیا می‌آورد. در این وقت آن زن همه آن گروه را نزد خود دعوت می‌کرد و طبق عادت و رسم آن زمان، آن مردان نمی‌توانستند از آمدن سرپیچی کنند؛ همه می‌آمدند. در این هنگام آن زن هر کدام از آن مردان را که خود مایل بود به عنوان پدر برای فرزند خود انتخاب می‌کرد و آن مرد حق نداشت از قبول آن فرزند امتناع کند. به این ترتیب آن فرزند فرزند رسمی و قانونی آن مرد محسوب می‌شد.

نوع چهارم این بود که زنی رسماً عنوان «روسپی‌گری» داشت. هر مردی - بدون استثنا - می‌توانست با او رابطه داشته باشد. این گونه زنان معمولاً پرچمی بالای خانه خود می‌زدند و با آن علامت شناخته می‌شدند. اینچنین زنان پس از آن که فرزندی به دنیا می‌آوردند همه مردانی را که با آنها ارتباط داشتند جمع می‌کردند و آنگاه کاهن و قیافه‌شناس می‌آوردند.

قیافه‌شناس از روی مشخصات قیافه رأی می‌داد که این فرزند از آن کیست، و آن مرد هم مجبور بود نظر قیافه‌شناس را بپذیرد و آن فرزند را فرزند رسمی و قانونی خود بداند.

همه این زناشویی‌ها در جاهلیت وجود داشت، تا خداوند محمد صلی الله علیه و آله را به پیغمبری برگزید و او همه آنها را جز آنچه اکنون معمول است از میان برد.»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۰۲

از اینجا معلوم می‌شود که رسم چندشوهری در جاهلیت عرب وجود داشته است.

منتسکیو در روح القوانين می‌گوید:

«أبو الظهير الحسن، جهانگرد عرب، در قرن نهم میلادی که به هندوستان و چین رفت این رسم را (چند شوهری) مشاهده کرد و آن را دلیل بر فحشاء شمرد.»

و هم او می‌نویسد:

«در سواحل مالابار قبیله‌ای به نام قبیله «نایر» زندگی می‌کنند. مردان این قبیله نمی‌توانند بیش از یک زن بگیرند، در صورتی که زنهای آنها می‌توانند شوهرهای متعددی انتخاب کنند. به عقیده من علت وضع این قانون این است که مردان قبیله نایر سلحشورترین قبایل می‌باشند و به واسطه اصالتی که دارند حرفه جنگ با آنهاست، و همان طوری که ما در اروپا سربازان را از ازدواج منع می‌کنیم تا علایق زناشویی مانع از انجام حرفه سربازی آنها نشود، قبایل مالابار هم سعی کرده‌اند حتی المقصد مردان قبیله نایر را از علایق خانوادگی معاف دارند. و چون به واسطه گرمی آب و هوا ممکن نمی‌شد مطلقاً آنان را از ازدواج ممانعت کنند، لذا مقرر داشته‌اند چند مرد دارای یک زن باشند تا علاقه خانوادگی آنها سست باشد و مانع انجام حرفه جنگی آنها نشود.»

اشکال چندشوهری

اشکال عمده و اساسی که چندشوهری به وجود می‌آورد و همان بیشتر سبب شده که این رسم عملاً موفقیتی نداشته باشد، اشتباه انساب است. در این نوع زناشویی رابطه پدر با فرزند عملاً نامشخص است، همچنانکه در کمونیسم جنسی نیز رابطه پدران با فرزندان نامشخص است؛ و همان طوری که کمونیسم جنسی نتوانست برای خود جا باز کند، چندشوهری نیز نتوانست مورد پذیرش یک اجتماع واقعی بوده باشد، زیرا همچنانکه در یکی از مقالات گذشته گفتیم زندگی خانوادگی و تأسیس آشیانه برای نسل آینده و ارتباط قطعی میان نسل گذشته و آینده، خواسته غریزه طبیعت بشر است. اینکه احیاناً و استثنائاً در میان بعضی طوایف بشری چندشوهری

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۰۳

وجود پیدا کرده است، دلیل نمی‌شود که تشکیل عائله اختصاصی خواسته طبیعت مرد نیست، همان طوری که انتخاب مجرد و پرهیز از زندگی زناشویی از طرف عده‌ای از مردان یا زنان صرفاً دلیل بر نوعی انحراف است و دلیل نمی‌شود که بشر طبعاً خواهان زندگی زناشویی نمی‌باشد. چندشوهری نه تنها با طبیعت انحصارطلبی و فرزنددوستی مرد ناموافق است، با طبیعت زن نیز مخالفت دارد. تحقیقات روانشناسی ثابت کرده است که زن بیش از مرد خواهان تک همسری است.

تعدد زوجات

شکل دیگر و نوع دیگر چندهمسری، چندزنی یا تعدد زوجات است. چندزنی یا تعدد زوجات بر خلاف چندشوهری و کمونیسم جنسی، رواج و موفقیت بیشتری داشته است؛ نه تنها در میان قبایل وحشی وجود داشته است، بسیاری از ملل متمدن نیز آن را پذیرفته‌اند. گذشته از عرب جاهلیت، در میان قوم یهود و ملت ایران در زمان ساسانیان و بعضی ملل دیگر این رسم و قانون وجود داشته است. منتسکیو می‌گوید: «در قانون مالایو گرفتن سه زن مجاز بود». و هم او می‌گوید:

«والانتینین، امپراتور روم، به علل و جهات مخصوص اجازه داد مردها چندین زن بگیرند، ولی چون این قانون با آب و هوای اروپا مناسب نبود از طرف سایر امپراتوران روم مثل «تئودور» و «آکاردیوس» و «مونوریوس» لغو گردید.»

اسلام و تعدد زوجات

اسلام چندزنی را بر خلاف چندشوهری بکلی نسخ و لغو نکرد، بلکه آن را تحدید و تقیید کرد؛ یعنی از طرفی نامحدودی را از میان برد و برای آن حد اکثر قائل شد که چهارتاست، و از طرف دیگر برای آن قیود و شرایطی قرار داد و به هر کس اجازه

نداد که همسران متعدد انتخاب کند. در آینده در باره آن قیود و شرایط و همچنین در باره اینکه چرا اسلام چند زنی را بکلی لغو نکرد بحث خواهیم کرد.

عجیب این است که در قرون وسطی از جمله تبلیغاتی که به ضد اسلام می‌کردند این بود که می‌گفتند پیغمبر اسلام برای اولین بار رسم تعدد زوجات را در جهان اختراع کرد!! و مدعی بودند شالوده اسلام تعدد زوجات است و علت پیشرفت سریع اسلام در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۰۴

میان اقوام و ملل گوناگون اجازه تعدد زوجات است. و هم ادعا می‌کردند که علت انحطاط مشرق زمین نیز تعدد زوجات است.

ویل دورانت در جلد اول تاریخ تمدن صفحه ۶۱ می‌گوید:

«علمای دینی در قرون وسطی چنین تصور می‌کردند که تعدد زوجات از ابتکارات پیغمبر اسلام است، در صورتی که چنین نیست و چنانکه دیدیم در اجتماعات ابتدایی جریان چندهمسری بیشتر مطابق آن بوده است.

عللی که سبب پیدایش عادت تعدد زوجات در اجتماعات ابتدایی گشته فراوان است. به واسطه اشتغال مردان به جنگ و شکار، زندگی مرد بیشتر در معرض خطر بود و به همین جهت مردان بیشتر از زنان تلف می‌شدند و فزونی عده زنان بر مردان سبب می‌شد که یا تعدد زوجات رواج پیدا کند و یا عده‌ای از زنان در بی‌شوهری بسربرند، ولی در میان آن ملل که مرگ و میر فراوان بود هیچ شایستگی نداشت که عده‌ای زن مجرد بمانند و تولید مثل نکنند ... بی‌شک تعدد زوجات در اجتماعات ابتدایی امر متناسبی بوده، زیرا عده زنان بر مردان فزونی داشته است. از لحاظ بهبود نسل هم باید گفت که سازمان تعدد زوجات بر تک همسری فعلی ترجیح داشته است، چه همان گونه که می‌دانیم تواناترین و محتاطترین مردان عصر جدید غالباً طوری است که دیر موفق به اختیار همسر می‌شوند و به همین جهت کم‌فرزند می‌آورند، در صورتی که در آن ایام گذشته تواناترین مردان ظاهراً به بهترین زنان دست می‌یافته و فرزندان بیشتر تولید می‌کرده‌اند. به همین جهت است که تعدد زوجات مدت مدیدی در میان ملت‌های ابتدایی بلکه ملت‌های متمدن توانسته است دوام کند و فقط در همین اواخر و در زمان ماست که رفته رفته دارد از کشورهای خاوری رخت برمی‌بندد. در زوال این عادت، عواملی چند دخالت کرده است: زندگانی کشاورزی که حالت ثباتی دارد سختی و ناراحتی زندگی مردان را تقلیل داد و مخاطرات کمتر شد و به همین جهت عدد مرد و زن تقریباً مساوی یکدیگر شد و در این هنگام چندزنی حتی در اجتماعات ابتدایی از امتیازات اقلیت ثروتمند گردید و توده مردم به همین جهت با یک زن بسر می‌برند و عمل «زنا» را چاشنی آن قرار می‌دهند!».

گوستاولوبون در تاریخ تمدن صفحه ۵۰۷ می‌گوید:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۰۵

«در اروپا هیچ یک از رسوم مشرق به قدر تعدد زوجات بد معرفی نشده و در باره هیچ رسمی هم این قدر نظر اروپا به خطا نرفته است. نویسندگان اروپا تعدد زوجات را شالوده مذهب اسلام دانسته و در انتشار دیانت اسلام و تنزل و انحطاط ملل شرقی، آن را علة العلل قرار داده‌اند. آنها علاوه بر همه اعتراضات، نسبت به زنان مشرق هم ابراز همدردی نموده‌اند من جمله اظهار می‌کنند که آن زنان بدبخت را زیر پنجه خواجه‌سرایان، سخت و شدید در چهار دیوار خانه مقید نگاه داشته‌اند و به مجرد حرکت مختصری که موجب رنجش و عدم رضایت خانه خدایان شود حتی ممکن است آنها را با کمال بیرحمی اعدام کنند. ولی تصور مزبور از جمله تصوراتی است که هیچ مدرک و اساسی برای آن نیست. اگر خوانندگان این کتاب از اهل

اروپا، برای مدت کمی تعصبات اروپایی را از خود دور سازند، تصدیق خواهند کرد که رسم تعدد زوجات برای نظام اجتماعی شرق یک رسم عمده‌ای است که به وسیله آن، اقوامی که این رسم میان آنها جاری است روح اخلاقی ایشان در ترقی، و تعلقات و روابط خانوادگی آنها قوی و پایدار مانده و بالأخره در نتیجه همین رسم است که در مشرق اعزاز و اکرام زن بیش از اروپاست. ما قبل از شروع به اقامه دلیل و اثبات مدعای خود، از ذکر این مطلب ناچاریم که رسم تعدد زوجات ابداً مربوط به اسلام نیست، چه قبل از اسلام هم رسم مذکور در میان تمام اقوام شرقی از یهود، ایرانی، عرب و غیره شایع بوده است. اقوامی که در مشرق قبول اسلام کردند از این حیث فایده‌ای از اسلام حاصل نکردند و تاکنون هم در دنیا یک چنین مذهب مقتدری نیامده که این گونه رسوم مانند تعدد زوجات را بتواند ایجاد کند و یا آن را منسوخ سازد. رسم مذکور فقط بر اثر آب و هوای مشرق و در نتیجه خصایص نژادی و علل و اسباب دیگری که به طرز زندگانی مشرق مربوط بوده پیدا شده است، نه اینکه مذهب آن را آورده باشد... در مغرب هم با وجود اینکه آب و هوا و طبیعت هیچ یک مقتضی برای وجود چنین رسمی نیست، مع ذلک رسم وحدت زوجه رسمی است که ما آن را فقط در کتابهای قانون می‌بینیم درج است، و الا خیال نمی‌کنم بشود این را انکار کرد که در معاشرت واقعی ما اثری از این رسم (رسم وحدت زوجه) نیست. راستی من متحیرم و نمی‌دانم که تعدد زوجات مشروع مشرق از تعدد زوجات سالوسانه اهل مغرب چه کمی دارد و چرا کمتر است؟ بلکه من می‌گویم که اولی از هر حیث بهتر و شایسته‌تر از دومی است. اهل مشرق وقتی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۰۶

بلاد معظمه ما را سیاحت می‌کنند از این اعتراضات و حملات ما دچار بهت و حیرت گردیده متغیر می‌شوند...».

آری، اسلام تعدد زوجات را ابتکار نکرد بلکه آن را از طرفی محدود ساخت و برای آن حد اکثر قائل شد، و از طرف دیگر قیود و شرایط سنگینی برای آن مقرر کرد.

اقوام و مللی که به دین اسلام گرویدند غالباً در میان خودشان این رسم وجود داشت و به واسطه اسلام مجبور بودند حدود و قیودی را گردن نهند.

تعدد زوجات در ایران

کریستن سن در کتاب ایران در زمان ساسانیان صفحه ۳۴۶ می‌گوید:

«اصل تعدد زوجات اساس تشکیل خانواده (در ایران زمان ساسانیان) به شمار می‌رفت. در عمل، تعداد زنانی که مرد می‌توانست داشته باشد به نسبت استطاعت او بود. ظاهراً مردمان کم بضاعت به طور کلی بیش از یک زن نداشتند. رئیس خانواده از حق ریاست دودمان بهره‌مند بود. یکی از زنان، سوگلی و صاحب حقوق کامله محسوب شده و او را «زن پادشاهیها» (پادشاه زن) یا زن ممتاز می‌خواندند. از او پست‌تر زنی بود که عنوان خدمتکاری داشت و او را زن خدمتکار (زن چگاریها) می‌گفتند. حقوق قانونی این دو نوع زوجه مختلف بود. ظاهراً کنیزان زرخرد و زنان اسیر جزو طبقه چاکر زن بوده‌اند. معلوم نیست که عده زنان ممتاز یک مرد محدود بوده است یا خیر. اما در بسی از مباحثات حقوقی از مردی که دو زن ممتاز دارد سخن به میان آمده است. هر زنی از این طبقه عنوان بانوی خانه داشته است و گویا هر یک از آنها دارای خانه جداگانه بوده‌اند. شوهر مکلف بود که مادام العمر زن ممتاز خود را نان دهد و نگهداری کند. هر پسری تا سن بلوغ و هر دختری تا سن ازدواج دارای همین حقوق بوده‌اند، اما زوجه‌هایی که عنوان چاکر زن داشته‌اند فقط اولاد ذکور آنان در خانواده پدری پذیرفته می‌شده است.».

در تاریخ اجتماعی ایران از انقراض ساسانیان تا انقراض امویان (تألیف مرحوم سعید نفیسی) می‌نویسد:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۰۷

«شماره زنانی که مردی می‌توانست بگیرد نامحدود بود، و گاهی در اسناد یونانی دیده شده است که مردی چند صد زن در خانه داشته است.»

منتسکیو در روح القوانین از آکاتیاس، مورخ رومی، نقل می‌کند که:

«در زمان ژوستی نین چند نفر از فلاسفه رومی که مورد آزار و اذیت مسیحیان قرار گرفته و نمی‌خواستند مذهب مسیح را قبول کنند، روم را ترک گفته و به دربار خسرو پرویز پادشاه ایران پناه آوردند و در آنجا چیزی که بیشتر موجب حیرت آنها شده این بود که نه تنها تعدد زوجات مرسوم بود بلکه مردها با زنهای دیگران آمیزش می‌کردند.»

ناگفته نماند که فلاسفه رومی به دربار انوشیروان پادشاه ایران پناه آوردند نه خسرو پرویز. ذکر خسرو پرویز در کلام منتسکیو اشتباه است.

در میان اعراب تعدد زوجات حد و حصری نداشت. محدود کردن اسلام تعدد زوجات را و حد اکثر معین کردن برای آن، برای آن عده از اعراب که بیش از چهار زن داشتند اشکال به وجود می‌آورد. افرادی بودند که احیاناً ده زن داشتند و مجبور بودند که شش‌تای آنها را رها کنند.

پس معلوم شد اسلام تعدد زوجات را ابتکار و اختراع نکرده، بلکه برعکس برای آن حدود و قیودی مقرر کرده است ولی آن را بکلی لغو و نسخ هم نکرده است.

در فصلهای آینده ببینیم علت پیدایش تعدد زوجات در میان بشر چیست. آیا علت آن زورگویی مرد و تحکم او بر زن بوده است یا ضرورت‌های خاصی در کار بوده که آن را ایجاب می‌کرده است؟ آن ضرورتها چیست؟ آیا از نوع عوامل منطقه‌ای و جغرافیایی است یا از نوع دیگر است؟ و بالأخره چرا اسلام این رسم را الغاء نکرد؟

حدود و قیودی که اسلام برای تعدد زوجات مقرر کرده چیست؟ و بالأخره علت اینکه بشر امروز (اعم از مرد و زن) علیه تعدد زوجات قیام کرده چیست؟ آیا یک ریشه انسانی و اخلاقی دارد یا علل دیگری در کار است؟ اینها مطالبی است که در آینده در باره آن بحث خواهیم کرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۰۸

علل تاریخی تعدد زوجات

اشاره

علل تاریخی و اجتماعی تعدد زوجات چیست؟ چرا بسیاری از ملل جهان و مخصوصاً ملل شرقی این رسم و سنت را پذیرفتند و بعضی از ملل مانند ملل غربی هیچ وقت آن را نپذیرفتند؟ چرا در میان شکل‌های سه‌گانه چندهمسری، چندزنی رواج و مقبولیت بسزایی یافت، بر خلاف چندشوهری و اشتراکیت جنسی که یا هرگز صورت عمل به خود نگرفته است و یا بسیار به ندرت واقع شده و جنبه استثنایی داشته است؟

تا در باره این علل تحقیق نکنیم نمی‌توانیم در باره تعدد زوجات از نظر اسلام بحث کنیم و هم نمی‌توانیم این مسأله را از نظر

احتیاجات امروز بشر مورد بررسی قرار دهیم.

اگر ملاحظات روانی و اجتماعی زیادی که وجود دارد از نظر دور بداریم و مانند بسیاری از نویسندگان سطحی فکر کنیم، کافی است که برای توضیح و توجیه علل تاریخی و اجتماعی تعدد زوجات همان «ترجیح بند» معروفی که در این گونه زمینه‌ها همواره بازگو می‌شود تکرار کنیم و بگوییم: خیلی واضح است که علت تعدد زوجات چیست و چه بوده است. علتش زورگویی و تسلط مرد و بردگی زن است، علتش پدرشاهی است. مرد چون بر زن تسلط و حکم‌روایی داشته است، رسوم و قوانین را به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۰۹

نفع خود می‌چرخانده است و لهذا رسم چندزنی را به نفع خود و علیه زن‌ها معمول داشته است، و زن چون محکوم مرد بوده است نتوانسته است چندشوهری را به نفع خود مجری[□] دارد. امروز که دوره پایان زورگویی مرد است، امتیاز چندزنی نیز مانند بسیاری از امتیازات غلط دیگر جای خود را به حقوق متساوی و متقابل زن و مرد می‌دهد.

اگر اینچنین فکر کنیم بسیار سطحی و ناشیانه فکر کرده‌ایم. نه علت رواج یافتن چندزنی زورگویی مرد بوده است و نه علت شکست چندشوهری ضعف و محکومیت زن بوده است و نه علت اینکه امروز تعدد زوجات عملاً منسوخ می‌شود این است که دوران زورگویی مرد به پایان رسیده است و نه مرد امروز به واسطه ترک تعدد زوجات واقعاً امتیازی را از دست می‌دهد، بلکه برعکس امتیازی به نفع خود علیه زن کسب می‌کند.

من منکر عامل «زور و قدرت» به عنوان یکی از عوامل گرداننده تاریخ بشری نیستم، و هم منکر اینکه مرد در طول تاریخ از قدرت خود علیه زن سوء استفاده کرده نمی‌باشم. اما معتقدم که منحصر کردن عاملها به عامل زور و قدرت مخصوصاً در توجیه و توضیح روابط خانوادگی زن و مرد، ناشی از کوته‌فکری است.

اگر نظریه بالا درست باشد الزاماً باید قبول کنیم که مواقع نادر و استثنایی که چندشوهری معمول شده مانند دوره جاهلیت عرب و یا زمانی که به قول منتسکیو در میان قبیله نائیر در سواحل مالایا چندشوهری معمول شده است، زمانی بوده که زن فرصتی یافته و قدرتی علیه مرد به دست آورده تا توانسته است چندشوهری را به مرد تحمیل کند، و باید قبول کنیم که این دوره‌ها دوره طلایی زن بوده است و حال آنکه می‌دانیم دوره جاهلیت عرب یکی از دوره‌های سیاه و تاریک زندگی زن است. در مقاله پیش، از منتسکیو نقل کردیم که رواج چندشوهری در میان قبیله نائیر مربوط به قدرت و احترام زن نبوده است. علت این امر تصمیم اجتماع به دور نگه داشتن سربازان از علایق خانوادگی و حفظ روحیه سربازی بوده است.

بعلاوه، اگر علت تعدد زوجات ناشی از پدرشاهی و پدرسالاری است، چرا در میان ملل غربی رایج نشده است؟ آیا پدرشاهی منحصر به مشرق زمین است؟

مغرب زمینی‌ها آنچنان عیسی رسته و مریم بافته بوده‌اند که از ابتدا برای زن حقوق متساوی و متقابل نسبت به مرد قائل بوده‌اند؟ آیا فقط در مشرق زمین عامل قدرت به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۱۰

نفع مرد کار کرده است و در مغرب زمین این عامل در جهت عدالت سیر می‌کرده است؟.

زن غربی تا نیم قرن پیش، از بدبخت‌ترین زنان دنیا بود؛ حتی در اموال خود نیازمند قیمومت شوهر بود. به اقرار خود غریبها در قرون وسطی زن شرقی از زن غربی وضع بسیار بهتری داشته است. گوستاولوبون می‌گوید:

«در دوره تمدن اسلام به زنان عیناً همان درجه و مقام داده شد که زنان اروپا بعد از مدت طولانی آن را دارا شدند؛ یعنی بعد

از آن که رفتار بهادرانه اعراب اندلس در اروپا بنای اشاعت را گذاشت ... در اهالی اروپا اخلاق بهادرانه که یک جزء عمده آن رفتار با زنان است از مسلمین آمده و از آنها تقلید شده است، و مذهبی که توانست زن را از درجه پست و ذلت نجات بخشد به اوج عزت و رفعت نایل سازد مذهب اسلام بوده است نه مذهب مسیح، چنانکه عامه خیال می کنند؛ زیرا می بینیم که در قرون وسطی رؤسا و سردارهای ما با آنکه مسیحی بودند مع هذا پاس احترام زن را نگه نمی داشتند و از بررسی تواریخ قدیمه در این مطلب شبهه ای باقی نمی ماند که قبل از این که مسلمین رعایت و احترام زن را به اسلاف ما بیاموزند امرا و سرداران ما نسبت به زن با کمال وحشیگری سلوک می نمودند ...».

دیگران نیز کم و بیش اوضاع زن غربی را در قرون وسطی همین طور وصف کرده اند. با همه این احوال، با اینکه پدرشاهی و زور و تحکم مرد به حد اعلی در اروپای قرون وسطی حکومت می کرده است، چرا تعدد زوجات معمول نبوده است؟. حقیقت این است که نه آنجا که چندشوهری معمول شده است به واسطه فرصت و قدرت زن بوده است و نه علت شکست چندشوهری ضعف و ناتوانی زن بوده است و نه موجب رواج تعدد زوجات در مشرق زمین زور و تحکم مرد بوده است و نه منشأ عدم رواج تعدد زوجات در مغرب زمین قدرت و برابری زن با مرد بوده است.

علت شکست چندهمسری

علت شکست چندشوهری این است که نه با طبیعت مرد موافق است و نه با طبیعت زن. اما از نظر مرد، برای اینکه اولاً با روحیه انحصارطلبی مرد ناسازگار است و ثانیاً با اصل اطمینان پدری مخالف است. علاقه به فرزند، طبیعی و غریزی بشر است. بشر فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۱۱

طبعاً می خواهد توالد و تناسل کند و می خواهد رابطه اش با نسل آینده و نسل گذشته مشخص و اطمینان بخش باشد، می خواهد بداند پدر کدام فرزند است و فرزند کدام پدر است. چندشوهری زن با این غریزه و طبیعت آدمی ناسازگار بوده است، بر خلاف چندزنی مرد که از این نظر نه به مرد لطمه می زند و نه به زن.

می گویند گروهی از زنان (در حدود چهل نفر) گرد آمدند و به حضور علی بن ابی طالب علیه السلام رسیدند، گفتند: چرا اسلام به مردان اجازه چندزنی داده اما به زنان اجازه چندشوهری نداده است؟ آیا این امر یک تبعیض ناروا نیست؟.

علی علیه السلام دستور داد ظرفهای کوچکی از آب آوردند و هر یک از آنها را به دست یکی از آن زنان داد. سپس دستور داد همه آن ظرفها را در ظرف بزرگی که وسط مجلس گذاشته بود خالی کنند. دستور اطاعت شد. آنگاه فرمود: اکنون هر یک از شما دو مرتبه ظرف خود را از آب پر کنید، اما باید هر کدام از شما عین همان آبی که در ظرف خود داشته بردارد. گفتند: این چگونه ممکن است؟ آنها با یکدیگر ممزوج شده اند و تشخیص آنها ممکن نیست. علی علیه السلام فرمود: اگر یک زن چند شوهر داشته باشد خواه ناخواه با همه آنها هم بستر می شود و بعد آبستن می گردد. چگونه می توان تشخیص داد که فرزندی که به دنیا آمده است از نسل کدام شوهر است؟ این از نظر مرد.

اما از نظر زن، چند شوهری هم با طبیعت زن منافی است و هم با منافع وی. زن از مرد فقط عاملی برای ارضاء غریزه جنسی خود نمی خواهد که گفته شود هر چه بیشتر برای زن بهتر. زن از مرد موجودی می خواهد که قلب آن موجود را در اختیار داشته باشد، حامی و مدافع او باشد، برای او فداکاری نماید، زحمت بکشد و پول درآورد و محصول کار و زحمت خود را نثار او نماید، غمخوار او باشد. پولی که مرد به زن به عنوان یک «روسی» می داده و می دهد، همچنین پولی که زن از راه کار و فعالیت به دست آورده و می آورد، نه به احتیاجات مالی وسیع زن - که چندین برابر احتیاجات مرد است - وافی بوده و نه ارزش

آن پولی را داشته که مرد به خاطر علاقه و محبت و در راه عشق به زن می‌پرداخته است. احتیاجات مالی وسیع زن را همواره مرد به عنوان یک فداکار تأمین کرده است. بهترین و نیرومندترین مشوق مرد به کار و فعالیت نیز کانون خانوادگی او یعنی همسر و فرزندان او بوده است.

زن در چندشوهری هرگز نمی‌توانسته است حمایت و محبت و عواطف خالصانه و فداکاری یک مرد را نسبت به خود جلب کند. از این رو چندشوهری نظیر روسپی‌گری
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۱۲
همواره مورد تنفر زن بوده است. علی‌هذا چندشوهری نه با تمایلات و خواسته‌های مرد موافقت داشته است و نه با خواسته‌ها و تمایلات زن.

شکست اشتراکیت جنسی

همچنانکه علت شکست اشتراکیت جنسی نیز همین است. اشتراکیت جنسی و از میان رفتن اختصاص از دو طرف، که نه زن به مرد معینی اختصاص داشته باشد و نه مرد به زن معینی - همچنانکه اشاره کردیم - از طرف افلاطون پیشنهاد شد، منتها در شعاع طبقه حاکمه یعنی طبقه حاکمان فیلسوف و فیلسوفان حاکم به عقیده افلاطون. این پیشنهاد نه تنها مورد پذیرش دیگران واقع نشده بلکه خود افلاطون نیز از عقیده خود عدول کرد.

در یک قرن اخیر فردریک انگلس، پدر دوم کمونیسم نیز این فرضیه را پیشنهاد و از آن دفاع کرد اما دنیای کمونیسم آن را نپذیرفت. می‌گویند دولت شوروی در اثر تجربیات تلخ فراوان در اجرای تئوری اشتراکی خانوادگی انگلس، در سال ۱۹۳۸ قوانینی به نفع خانواده گذرانید و تک همسری را به عنوان زناشویی رسمی کمونیستی پذیرفت.

چندزنی برای یک مرد می‌توانسته امتیازی شمرده شود، اما چندشوهری هیچ وقت برای زن امتیازی نبوده و نخواهد بود. علت این تفاوت این است که مرد طالب شخص زن است و زن طالب قلب مرد و فداکاریهای او. برای مرد مادامی که شخص زن را در اختیار دارد اهمیتی ندارد که قلب زن را از دست بدهد. از این رو مرد اهمیتی نمی‌داده که در چندزنی قلب و عواطف زن را از دست می‌دهد. ولی برای زن قلب و عواطف مرد اصالت دارد. اگر آن را از دست بدهد، همه چیز را از دست داده است. به عبارت دیگر، در امر زناشویی دو عنصر دخالت دارد: یکی مادی و دیگر معنوی. عنصر مادی زناشویی جنبه‌های جنسی آن است که در جوانی در منتهای اوج و غلیان است و تدریجاً رو به کاهش و آرامش می‌رود. جنبه معنوی آن عواطف رقیق و صمیمانه‌ای است که میان آنها حکمفرما می‌شود و احیاناً هرچه زمان می‌گذرد نیرومندتر می‌گردد. یکی از تفاوت‌های زن و مرد این است که برای زن عنصر دوم بیش از عنصر اول اهمیت دارد، بر خلاف مرد. زناشویی برای زن بیشتر جنبه معنوی دارد و برای مرد بیشتر جنبه مادی، و لاقبل جنبه مادی و معنوی زناشویی برای مرد مساوی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۱۳

است.

گذشته از اینها در مقاله ۲۴ گفتیم و سخنان یک بانوی روانشناس اروپایی را نیز شاهد آوردیم که زن از آن نظر که پرورش دهنده فرزند در رحم و دامن است، حالات روانی مخصوصی دارد که سخت او را به محبت و عواطف مهرآمیز شوهر به عنوان پدر فرزندش نیازمند می‌سازد. حتی میزان محبت زن به فرزندان بستگی زیادی دارد به میزان محبت و علاقه مرد به او به عنوان پدر فرزندش و به عنوان عاملی که موجب به وجود آمدن فرزند شده است. این نیاز زن منحصرأ در تک شوهری برآورده

می شود.

علی‌هذا مقایسه چندشوهری به چندزنی و تصور اینکه فرقی میان چندزنی و چندشوهری نیست و علت اینکه چندزنی در قسمتی از جهان معمول و مجری شده است این است که مرد زورمندتر بوده است و علت اینکه زن نتوانسته است چندشوهری را به عنوان یک امتیاز برای خود حفظ کند ضعف و ناتوانی زن بوده است، اشتباه فاحش است.

خانم منوچهریان در کتاب انتقاد بر قوانین اساسی و مدنی ایران صفحه ۳۴ می گوید:

«قانون مدنی ماده ۱۰۴۹ می گوید: هیچ کس نمی تواند دختر برادر یا دختر خواهر زن را بگیرد مگر با اجازه زن خود ... زن اگر اجازه دهد شوی وی می تواند دختر برادر یا خواهر او را بگیرد. حالا باید دید که اگر اجازه ندهد چه می شود؟ هیچ. به اصطلاح آن که عوض دارد گله ندارد، مرد با دیگری ازدواج می کند. خوب، حالا اگر قضیه را به عکس کنیم آن وقت چه خواهد شد؟ مثلاً اگر بگوییم زن نمی تواند با پسر برادر یا پسر خواهر شوهر خود ازدواج کند (در همان حالی که زن این شوهر است) مگر با اجازه شوهر، از شنیدن این سخن خون رگهای متعصب به جوش می آید و فریاد می زنند این پیشنهاد بر خلاف اصول انسانیت است و اصلاً طبع و نهاد زن هم با آن مابینت دارد. در پاسخ باید گفت تنها این پیشنهاد مخالف با اصل بردگی زن است. همچنانکه یک مال بیش از یک مالک ندارد و یا اگر هم داشته باشد محصول آن پس از افراز باز به یک مالک بر می گردد، زن هم چون بنا به قوانین صریح و ضمنی کشور ما در حکم اموال است از این رو نباید بیشتر از یک مالک داشته باشد ...»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۱۴

در صفحه ۷۳ آن کتاب می گوید:

«ما می توانیم بگوییم همچنانکه مرد تا چهار زن می تواند داشته باشد، زن هم چون بشر است و با مرد برابر، باید بتواند حقوقی را که او دارد دارا شود.

نتیجه این صغری کبرای منطقی برای مردان بسیار وحشت آور می شود.

اینجاست که خون در رگهای آنان به جوش می آید و با چهره‌ای برافروخته و چشمانی آتشبار فریاد می زنند: چگونه زن می تواند بیش از یک شوهر داشته باشد؟ ما در پاسخ با سردی و آرامی می گوییم: چرا مرد می تواند بیش از یک زن داشته باشد؟

ما در اینجا نمی خواهیم ترویج فساد اخلاق کنیم، و نمی خواهیم عفت و پاکدامنی زنان را ناچیز و بیهوده بگیریم، ولی می خواهیم به مردان بفهمانیم که در باره زن عقیده آنان چنانکه می پندارند بر پایه‌ای محکم و تزلزل ناپذیر جای ندارد. زن یکی است و مرد یکی. هر دو با هم برابرند.

اگر به مردان از لحاظ اینکه مردند حق داده شده است که تا چهار زن بگیرند، باید زنان هم همین حق را داشته باشند. اگر فرضاً از لحاظ عقل توانا تر از مرد نباشد، باید اذعان کرد که تجلی روح و کیفیات نفسانی در زن ضعیفتر از مرد نیست.»

چنانکه ملاحظه می فرمایید در بیانات فوق هیچ فرقی میان چندزنی و چندشوهری گذاشته نشده است جز اینکه مرد چون زور داشته است به نفع خود چندزنی را معمول داشته است، بر خلاف زن که آزادی نداشته از چندشوهری که تنها اصل مخالف بردگی اوست دفاع کند. و نیز در بیانات فوق چنین بیان شده که علت رواج چندزنی و شکست چندشوهری مالکیت مرد و مملوکیت زن بوده است. مرد چون مالک زن بوده است می توانسته است زنان متعدد یعنی اموال فراوان داشته باشد، اما زن چون مملوک بوده است و مملوک نمی توانسته است بیش از یک مالک داشته باشد از موهبت چندشوهری محروم مانده است.

اتفاقاً بر خلاف نظر خانم نویسنده، پذیرش نیافتن چندشوهری خود دلیل است که مرد به زن به چشم یک مال نگاه نمی کرده است، زیرا شرکت در مال و مالک شدن چند نفر یک مال را و استفاده مشترک از آن یکی از قوانین جاری و ساری بشری در اموال است. اگر مرد به زن به چشم یک مال نگاه می کرد شرکت در آن را جایز می شمرد،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۱۵

همچنانکه شرکت در مال و استفاده مشترک از آن را جایز شمرده است.

در کجای دنیا معمول است که مال بیشتر از یک مالک نمی تواند داشته باشد تا قانون تک شوهری را ناشی از آن بدانیم؟.

می گویند چون مرد یکی است و زن یکی، باید حقوق برابر داشته باشند. چرا مرد بتواند از حقوق چندزنی بهره مند شود و زن نتواند از حق چندشوهری استفاده کند؟.

می گویم اشتباه شما همین جاست که خیال کرده اید تعدد زوجات جزء حقوق مرد است و تعدد شوهر جزء حقوق زن، در صورتی که تعدد زوجات جزء حقوق زن است و تعدد شوهر نه جزء حقوق مرد است و نه جزء حقوق زن، هم بر خلاف مصالح و منافع مرد است و هم بر خلاف مصالح و منافع زن. ما بعداً ثابت خواهیم کرد که قانون تعدد زوجات در اسلام به منظور احیاء و احقاق حقوق زن وضع شده است و اگر بنا بود جانب مرد رعایت شود اسلام همان کاری را می کرد که دنیای غرب کرده است؛ به مرد حق استفاده و بهره برداری از زنان دیگر جز زن اول می داد ولی هیچ تعهدی برای مرد به نفع زن و فرزندان او به عنوان همسر قانونی و فرزندان قانونی قائل نمی شد. چندشوهری به نفع زن نبوده که حقی از او سلب شده باشد.

می گویند می خواهیم به مردان بفهمانیم که عقاید آنها در باره زن آنچنان که خود می پندارند محکم و تزلزل ناپذیر نیست.

از قضا آنچه ما می خواهیم همین است. ما در مقالات آینده مبنای نظر اسلام را در باره تعدد زوجات خواهیم گفت. از این نویسنده و هر صاحب نظر دیگر ملتمسانه طلب می کنیم ببینند و نظر بدهند که آیا نظر اسلام مبتنی بر یک اصل تزلزل ناپذیر است یا نه. من قول شرف می دهم اگر کسی توانست خللی در مبنای نظر اسلامی راجع به این مسأله پیدا کند، من از تمام گفته های خود در زمینه حقوق زن صرف نظر می کنم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۱۶

علل تاریخی تعدد زوجات

اشاره

هوسرانی و تسلط بی چون و چرای مرد، به تنهایی برای پیدایش رسم «چندزنی» کافی نیست؛ حتماً علل و عوامل دیگر نیز دخالت داشته است، زیرا برای مرد هوسران راه سهلتر و بی دردسترتر از چندزنی این است که حس تنوع طلبی خود را از راه زن بازی آزاد و ریفقه و معشوقه گیری ارضاء کند، بدون آنکه زن مورد نظر خود را به عنوان «همسری» بپذیرد و نسبت به فرزندان احتمالی او تعهد و مسئولیتی به عهده بگیرد.

از این رو در اجتماعاتی که چندزنی معمول بوده است، یا موانع اخلاقی و اجتماعی راه معشوقه گیری و زن بازی آزاد را برای مرد هوسباز بسته بوده است و مرد هوسباز مجبور بوده غرامت تنوع طلبی خود را با بهای قبول همسری قانونی زن مورد استفاده خود و پدری فرزندانش پردازد، و یا باید فرض کنیم علل دیگری (جغرافیایی یا اقتصادی یا اجتماعی) غیر از هوسبازی و تنوع

طلبی مرد در کار بوده است.

عوامل جغرافیایی

منتسکیو و گوستاولوبون اصرار زیادی دارند که علل جغرافیایی را دخالت دهند. به عقیده این مفکران، آب و هوای مشرق زمین مقتضی رسم تعدد زوجات بوده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۱۷

در آب و هوای مشرق زمین زن زودتر بالغ می شود و هم زودتر پیر می شود و از این جهت مرد به زن دوم و سوم احتیاج پیدا می کند. بعلاوه، مرد پرورده آب و هوای مشرق زمین از لحاظ نیروی جنسی طوری است که یک زن نمی تواند او را اقماع کند. گوستاولوبون در (تاریخ تمدن اسلام و عرب) صفحه ۵۰۹ می گوید:

«رسم مذکور (رسم تعدد زوجات) فقط بر اثر آب و هوای مشرق و در نتیجه خصایص نژادی و علل و اسباب دیگری که به طرز زندگانی مشرق مربوط بوده پیدا شده است، نه اینکه مذهب آن را آورده باشد. و معلوم است آب و هوا و خصایص قومی از جمله عواملی است که فوق العاده قوی و مؤثر بوده و حتی ما لازم هم نمی دانیم که راجع به آن زیاد قلمفرسایی کنیم. بعلاوه، اصل طبیعت و ساختمان مخصوص زنان مشرق و لزوم حضانت طفل و امراض و عوارض و غیره، آنها را اغلب مجبور ساخته که از شوهر کناره گیری اختیار کنند، و چون آب و هوای مشرق و جبلت قومی طوری است که برای مرد تحمل این کناره جویی موقت غالباً غیر ممکن بوده لهذا تعدد زوجات لزوم پیدا نموده است.»

منتسکیو در روح القوانین صفحه ۴۳۰ می گوید:

«در کشورهای که دارای آب و هوای گرم می باشند زنها در سنین هشت و نه و ده سالگی بالغ هستند و بعد از این که شوهر کردند بارور می شوند، به طوری که می توان گفت در کشورهای گرمسیر ازدواج و باروری زنها بلافاصله پشت هم صورت می گیرد.

پریدو در شرح حال پیغمبر اسلام می گوید که آن حضرت در پنج سالگی خدیجه را به حباله نکاح در آورد و در هشت سالگی با وی همخواب شد.

این است که زنها کشورهای گرمسیر در بیست سالگی پیر هستند و هنگامی که تازه می خواهند عقلشان به طرف کمال برود پیر شده اند ... در کشورهای که هوا معتدل است، نظر به اینکه زیبایی زنها مدتی باقی می ماند و دیرتر به حد بلوغ می رسند و وقتی که ازدواج می کنند به واسطه زیادی سن تجربیاتی دارند و در موقع بچه دار شدن مقداری از سن آنها گذشته و زن و شوهر تقریباً در یک سن و در یک موقع پیر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۱۸

می شوند، این است که مساواتی بین زن و مرد برقرار شده و مردها بیش از یک زن نمی گیرند ...

بنابراین قانون منع تعدد ازدواج در اروپا و مجاز کردن این عمل در آسیا مربوط به مقتضیات آب و هواست ...»

این توجیه به هیچ وجه صحیح نیست، زیرا اولاً رسم تعدد زوجات در مشرق زمین منحصر به مناطق گرمسیر نبوده است. در ایران با اینکه از لحاظ آب و هوا معتدل است، از قبل از اسلام تعدد زوجات معمول بوده است. اینکه منتسکیو می گوید در مناطق گرمسیر زنان در بیست سالگی پیر می شوند، گزافه ای بیش نیست. از آن گزافه تر اینکه به نقل از پریدو می گوید: پیغمبر اسلام در پنج سالگی خدیجه را به عقد خویش در آورد و در هشت سالگی با وی زفاف کرد، در صورتی که همه می دانند

پیغمبر اسلام در بیست و پنج سالگی با خدیجه که در آن وقت چهل سال از سنش می‌گذشت ازدواج کرد. ثانیاً اگر زود پیر شدن زن و غلیان نیروی جنسی مرد موجب اصلی این کار بوده است، چرا مردم مشرق زمین همان راه مردم مغرب زمین را در قرون وسطی و قرون جدید پیش نگرفتند و به جای تعدد زوجات طبیعت خود را با فحشاء و زن بازی آزاد اقناع نکردند؟ زیرا در مغرب زمین به قول گوستاولوبون رسم وحدت زوجه رسمی است که فقط در کتابهای قانون درج است و در معاشرتهای مغرب زمین اثری از آن نیست.

و باز به قول او در مشرق زمین تعدد زوجات به شکل قانونی یعنی قبول تعهد همسری نسبت به زن و مسئولیت پدری نسبت به فرزندان او وجود داشته است و در مغرب زمین به شکل سالوسانه و غیر قانونی یعنی به شکل معشوقه بازی و رفیقه بازی بدون قبول تعهد همسری نسبت به زن و تعهد پدری نسبت به فرزندان او.

وضع چندهمسری در مغرب زمین

من در اینجا لازم می‌دانم شرح مختصری از وضع چندهمسری به شکل مغرب زمینی در قرون وسطی از زبان یکی از مورخان محقق مغرب زمین نقل کنم تا خوانندگان محترم و همه کسانی که مشرق زمین را به نام تعدد زوجات و احیاناً به نام فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۱۹

حرم‌سرا داری مورد انتقاد قرار می‌دهند و آن را مایه سرافکنندگی مشرق زمین در مقابل مغرب زمین می‌شمارند، بدانند که آنچه در مشرق زمین وجود داشته با همه معایب و جنبه‌های ننگین آن، نسبت به جریاناتی که از این نظر در مغرب زمین می‌گذشته، هزار درجه فضیلت دارد.

ویل دورانت در جلد ۱۷ تاریخ تمدن فصلی دارد تحت عنوان «سستی اخلاق».

در این فصل وضع اخلاق عمومی را در ایتالیا در دوره رنسانس شرح می‌دهد. تمام این فصل که در یازده قسمت ذکر شده خواندنی است. من خلاصه‌ای از آنچه تحت عنوان «اخلاق در روابط جنسی» ضمن این فصل آمده است نقل می‌کنم. ویل دورانت اول مقدمه کوتاهی ذکر می‌کند و مثل اینکه با این مقدمه قبلاً می‌خواهد معذرت خواهی کرده باشد. مقدمتاً چنین می‌گوید:

«حال با پرداختن به اخلاقیات مردم غیر روحانی و با آغاز از روابط جنسی، باید نخست متذکر شویم که مرد ذاتاً طبیعت چندهمسری دارد و فقط نیرومندترین قیود اخلاقی، میزان مناسبی از فقر و کار سخت و نظارت دائمی زوجه می‌تواند یک همسری را به او تحمیل کند.»

آنگاه به اصل مطلب پرداخته می‌گوید:

«معلوم نیست زنای محصنه در قرون وسطی کمتر بوده است تا رنسانس، و همان گونه که در قرون وسطی زنا با بهادری تلطیف می‌شد به همان طریق در دوره رنسانس در میان طبقات تحصیل کرده با آرمانی ساختن ظرافت و سحرآمیزی روحی زن تربیت شده نرمش می‌یافت ... دختران خانواده‌های اصیل تا حدی از مردانی که با خاندان خودشان تعلق نداشتند نسبتاً مجزا نگه داشته می‌شدند. مزایای عفت پیش از زناشویی جداً به آنان تعلیم داده می‌شد. گاه این تعلیم چنان مؤثر می‌افتاد که بنا به روایت، زن جوانی پس از تجاوزی که به ناموسش شد خود را در آب غرق کرد. آن زن بی‌شک منحصر به فرد بوده است، زیرا پس از مرگ او اسقفی درصدد برآمد تا مجسمه‌ای از او برپا کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۲۰

ماجراهای قبل از ازدواج می‌بایست قابل ملاحظه باشد و آلاً مشکل بتوان برای اطفال نامشروع بیشماری که در هر یک از شهرهای ایتالیای رنسانس یافت می‌شد دلیلی جست. فرزند حرامزاده نداشتن امتیازی به شمار می‌رفت اما داشتن آن ننگ فاحشی نبود. مرد معمولاً به هنگام ازدواج، زن خود را ترغیب می‌کرد که طفل حرامزاده خویش را به خانه بیاورد تا با سایر فرزندان آن مرد پرورش یابد. حرامزاده بودن از قدر کسی نمی‌کاست. داغی که جامعه بر آن می‌زد چندان مهم نبود. وانگهی مشروعیت را می‌شد با رشوه دادن به یکی از اعضای کلیسا به دست آورد.

در نبودن وارثان مشروع یا ذی صلاحیت، پسران حرامزاده ممکن بود به ملک یا حتی به تاج و تخت برسند. همان گونه که فرنته اول وارث سلطنت آلفونسوی اول پادشاه ناپل و لئونلودسته جانشین نیکولوی سوم امیر فرارا شد. وقتی که پیوس دوم در سال ۱۴۵۹ به فرارا آمد مورد پذیرایی هفت شاهزاده قرار گرفت که همه نامشروع بودند. رقابت حرامزادگان با حلال‌زادگان منشأ مهمی از کشمکشهای دوره رنسانس بود ... اما در مورد همجنس‌گرایی باید بگوییم که تقریباً یک قسمت اجباری از احیای رسوم یونان باستان بود ...

سان برناردینو موارد این عمل شنیع را در ناپل چندان زیاد دید که شهر را به سرنوشت سدوم و عموره تهدید کرد. آرتینو این انحراف را در رم نیز به همان اندازه شایع یافت ... در مورد فحشاء نیز می‌توانیم همین گونه سخن بگوییم. بنا بر روایت اینفسورا که دوست می‌داشت آمار خود را در رم پانزدهمین سنگین‌تر سازد، به سال ۱۴۹۰ در میان نفوس نود هزار نفری رم ۶۸۰۰ روسپی ثبت شده وجود داشت و این رقم البته شامل روسپیان مخفی و غیر رسمی نمی‌شد. در و نیز طبق آمار سال هزار و پانصد و نه، ۱۱۶۵۴ فاحشه در میان نفوس سیصد هزار نفری آن شهر وجود داشت ... در قرن پانزدهم دختری که در ۱۵ سالگی هنوز به شوهر نرفته بود ننگ خانواده به شمار می‌رفت. در سده شانزدهم «سن ننگین» به هفده سالگی رسانده شد تا تحصیلات عالیه را برای دختر ممکن سازد. مردان که از تمام مزایا و تسهیلات فحشاء برخوردار بودند، فقط در صورتی مجذوب ازدواج می‌شدند که زن برایشان جهاز معتابهی بیاورد ... بنا بر آیین ازدواج قرون وسطایی چنین انتظار می‌رفت که در مراحل مختلف دوران زناشویی عشق میان زن و مرد نضج گیرد، چنانکه در شادی و اندوه، خوشبختی و بدبختی شریک یکدیگر باشند و ظاهراً در بسیاری از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۲۱

موارد چنین انتظاری برآورده می‌شد ... با این حال زنای محصنه رایج بود چون بیشتر ازدواجهای طبقات عالی، اتحادی دیپلماتیک به خاطر منافع سیاسی و اقتصادی بود، بسیاری از شوهران خود را به داشتن معشوقه‌ای ذی حق می‌دانستند و زن گرچه ممکن بود از این امر اندوهگین شود، معمولاً دیده بر آن می‌بست یا لب نمی‌گشود.

در میان طبقات متوسط، برخی از مردان گمان داشتند که زنا تفریح مشروعی است. ماکیاولی و دوستانش ظاهراً از داستانهایی که در باره بی‌وفاییهای خود با یکدیگر رد و بدل می‌کردند ناراحت نمی‌شدند. وقتی که در این موارد زن با تقلید از شوی خود انتقام می‌گرفت، شوهر غالباً بر عمل او چشم می‌پوشید و کلاه غیرت را بالاتر می‌کشید.»

آری، این بود نمونه‌ای از زندگی مردمی که همواره تعدد زوجات را بر مشرق یک گناه نابخشودنی می‌شمارند و احیاناً آب و هوای مشرق زمین را مسئول این عمل به اصطلاح غیر انسانی! می‌دانند و اما آب و هوای سرزمین آنها به هیچ وجه به آنها اجازه بی‌وفایی به زن و تخطی از تک همسری نمی‌دهد!

ضمناً این نکته نیز ناگفته نماند که نبودن تعدد زوجات به صورت مشروع در میان غربیها، چه خوب و چه بد، مربوط به مذهب مسیح نیست. در اصل دین مسیح، نصی بر منع تعدد زوجات نیست، بلکه چون حضرت مسیح مقررات تورات را تأیید کرده

است و در تورات تعدد زوجات به رسمیت شناخته شده است، باید بگوییم در اصل دین مسیح تعدد زوجات تجویز شده است. حتی گفته می‌شود که قدمای مسیحیون دارای زوجات متعدد بوده‌اند. پس خودداری غرب از تعدد زوجات به صورت شرعی و قانونی، علت یا علل دیگری داشته است.

عادت ماهانه

بعضی دیگر بیماری ماهانه زن و عدم آمادگی او را برای تمتع مرد در مدت بیماری، همچنین خستگی زن از فرزند زاییدن و میل او به کناره‌گیری از زندگی زناشویی و رسیدگی به غذا و پرورش فرزندان را منشأ تعدد زوجات دانسته‌اند. ویل دورانت می‌گوید:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۲۲

«در اجتماعات ابتدایی، زنان به سرعت پیر می‌شوند و به همین جهت خود غالباً مردان را به زناشویی جدید تشویق می‌کردند تا بتوانند مدت درازتری غذای کودکان خود را تأمین کنند و در عین حال فاصله میان دوره‌های حمل خود را طولانی‌تر سازند بی‌آنکه از میل مردان در تولید نسل و دفع شهوت خود چیزی بکاهند. غالباً دیده شده که زن اول، شوهر خود را ترغیب می‌کرده است تا زن تازه بگیرد که کار او سبکتر شود و زن تازه برای خانواده اطفال دیگری بیاورد و بهره‌برداری و ثروت زیادتر شود.»

بدون شک بیماری ماهانه زن و همچنین خستگی او از فرزند زادن، زن و مرد را از لحاظ امر جنسی در وضع نامشابهی قرار می‌دهد و سبب می‌گردد که مرد کم و بیش رو به سوی زن دیگر بیاورد. اما هیچ‌یک از دو علت بالا به تنهایی موجب رسم تعدد زوجات نمی‌شود، مگر آنکه یک مانع اخلاقی یا اجتماعی برای مرد وجود داشته باشد که نتواند هوس خود را با معشوقه‌گیری و زن بازی آزاد تسکین دهد.

پس هر یک از دو عامل فوق هر زمان دخالت داشته‌اند، در زمینه‌ای بوده که مرد آزادی کامل در هوسبازی نداشته است.

محدود بودن دوره فرزندزایی زن

به عقیده بعضی محدود بودن سن زن از نظر تولید فرزند بر خلاف مرد، و رسیدن او به سن «یائسگی» یکی از علل پیدایش رسم تعدد زوجات بوده است. احیاناً زنی به این سن می‌رسیده است در حالی که به قدر کافی برای مرد فرزند نیاورده بوده است یا فرزندان قبلی تلف شده بودند.

میل مرد به داشتن فرزند بعلاوه عدم میل او به طلاق زن اول سبب شده که مرد به دنبال زن دوم یا سوم برود، همچنانکه نازا بودن زن اول عامل دیگری برای رو آوردن مرد به ازدواج ثانوی بوده است.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۱۹، ص: ۳۲۲

عوامل اقتصادی

برای تعدد زوجات ریشه‌های اقتصادی نیز ذکر کرده‌اند و گفته‌اند در دوران قدیم بر خلاف امروز، زن و فرزند زیاد از لحاظ اقتصادی به نفع مرد بوده است. مرد از زنان و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۲۳

فرزندان خود مانند بردگان کار می‌کشیده است و احياناً فرزندان خود را می‌فروخته است. منشأ بردگی بسیاری از افراد اسارت در جنگ نبوده است بلکه پدران آنها، آنها را به بازار آورده و فروخته‌اند.

این جهت می‌تواند علت تعدد زوجات واقع شود، زیرا مرد تنها با قبول همسری رسمی زن می‌تواند از مزیت کثرت اولاد بهره‌مند شود. معشوقه‌گیری و زن بازی آزاد نمی‌تواند این مزیت را برای مرد تأمین کند. ولی چنانکه می‌دانیم این علت را به همه مواردی که تعدد زوجات وجود داشته است نمی‌توان تعمیم داد.

فرضاً ملل ابتدایی به این منظور زنان متعدد می‌گرفته‌اند، همه ملل این‌طور نبوده‌اند. در دنیای قدیم رسم تعدد زوجات در میان طبقاتی معمول بود که با تجمّل و تعیین و تشخیص زندگی می‌کردند و معمولاً پادشاهان، امیران، سرداران، روحانیون و بازرگانان متعین زنان متعدد داشته‌اند و چنانکه می‌دانیم این طبقات از وجود زنان و فرزندان زیاد خود بهره اقتصادی نمی‌برده‌اند.

عامل عدد و عشیره

علاقه به کثرت فرزند و توسعه نفوس فامیل نیز به نوبه خود عامل دیگری بوده برای تعدد زوجات. یکی از جهاتی که زن و مرد را در وضع متفاوتی قرار می‌دهد این است که عدد فرزندان که یک زن می‌تواند تولید کند بسیار محدود و محدود است، خواه تک شوهر باشد یا چند شوهر، اما عدد فرزندان که مرد می‌تواند تولید کند بستگی دارد به تعداد زنانی که در اختیار دارد. ممکن است یک مرد به تنهایی از صدها زن هزارها فرزند از نسل خود تولید کند.

در دنیای قدیم بر خلاف دنیای امروز عدد و عشیره عامل اجتماعی مهمی به شمار می‌رفته است. قبایل و طوایف از هر وسیله‌ای برای تکثیر عدد و جلوگیری از کاهش آن استفاده می‌کرده‌اند. یکی از افتخارات آن مردم افتخار به کثرت عدد افراد قبیله بوده است. بدیهی است که تعدد زوجات یگانه وسیله تکثیر عدد بوده است.

فزونی عدد زنان بر مردان

آخرین عامل تعدد زوجات که ضمناً مهمترین عوامل است، فزونی عدد زنان بر عدد مردان بوده است. موالید دختران از موالید پسران زیادتر نبوده و نیست. احياناً اگر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۲۴

در برخی سرزمینها موالید دختر از موالید پسر بیشتر است، در بعضی سرزمینهای دیگر بر عکس است، موالید پسر از موالید دختر افزونتر است. چیزی که همواره سبب می‌شود که عدد زنان آماده ازدواج از عدد مردان آماده ازدواج بیشتر باشد این است که تلفات مرد همیشه از تلفات زن بیشتر بوده و هست. کثرت تلفات مرد همواره سبب شده و می‌شود که در صورت تک همسری، گروه فراوانی از زنان از داشتن شوهر قانونی و خانه و زندگی و فرزند مشروع محروم بمانند.

در اینکه در اجتماعات ابتدایی این‌طور بوده بحثی نیست. قبلاً از ویل دورانت نقل کردیم که:

«در اجتماعات ابتدایی به واسطه اشتغال مردان به جنگ و شکار، زندگی مرد در معرض خطر بود و به همین جهت مردان بیشتر

از زنان تلف می‌شدند. فزونی عده زنان بر مردان سبب می‌شد که یا تعدد زوجات رواج پیدا کند و یا عده‌ای از زنان به حال عزوبت بسربرند.»

بررسی علل و عوامل

عللی را که از لحاظ تاریخی می‌توان مبدأ و منشأ چندزنی فرض کرد همینهاست که گفته شد. اما چنانکه ملاحظه شد بعضی از این علل در واقع علت نبوده و بی‌جهت در ردیف علل تعدد زوجات ذکر شده است، مانند آب و هوا. از این یک که بگذریم به سه نوع علت بر می‌خوریم:

نوع اول: آن که در رو آوردن مرد به تعدد زوجات تأثیر داشته، بدون آنکه مجوزی برای مرد شمرده شود، فقط جنبه زور و ظلم و استبداد داشته است. علت اقتصادی که قبلاً ذکر شد از این قبیل است. بدیهی است که فروختن فرزند یکی از وحشیانه ترین و ظالمانه ترین کارهای بشری است و تعدد زوجاتی که به خاطر این هدف وحشیانه و ظالمانه باشد مانند خود آن عمل نامشروع است.

نوع دوم آن علل از جنبه حقوقی قابل مطالعه است و می‌تواند «مجوزی» برای مرد یا برای اجتماع شمرده شود، از قبیل نازا بودن زن یا یائسه شدن او و احتیاج مرد به فرزند یا نیازمندی قبیله یا کشور به کثرت نفوس. به طور کلی علل طبیعی که زن و مرد را از لحاظ ارضاء جنسی و یا از لحاظ تولید فرزند در وضع نامساوی قرار می‌دهد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۲۵

می‌تواند از جنبه حقوقی «مجوز» تعدد زوجات محسوب شود.

اما در میان علل گذشته نوع سومی هست که اگر فرض کنیم در دنیای گذشته وجود داشته و یا در دنیای امروز وجود دارد، بیش از آن است که فقط «مجوز» تعدد زوجات برای مرد یا اجتماع محسوب گردد بلکه موجب «حقی» است از جانب زن و موجب تکلیفی است به عهده مرد و اجتماع. آن علت، فزونی عدد زن بر مرد است.

اگر فرض کنیم در گذشته یا زمان حاضر عدد زنان آماده به ازدواج بر عدد مردان آماده به ازدواج فزونی دارد به طوری که اگر تک همسری تنها صورت قانونی ازدواج باشد گروهی از زنان بی‌شوهر از تشکیل زندگی خانوادگی محروم می‌مانند، چندزنی به عنوان «حقی» از زنان محروم و «تکلیفی» به عهده مردان و زنان متأهل محسوب می‌شود.

حق تأهل از طبیعی ترین حقوق بشری است. هیچ بشری را از این حق به هیچ نامی و تحت هیچ عنوانی نمی‌توان محروم کرد. حق تأهل حقی است که هر فرد بر اجتماع خود پیدا می‌کند. اجتماع نمی‌تواند کاری بکند که نتیجتاً گروهی از این حق محروم بمانند.

همان طوری که مثلاً حق کار، حق خوراک، حق مسکن، حق تعلیم و تربیت، حق آزادی جزء حقوق اصلی و اولی بشر شمرده می‌شود و به هیچ وجه و هیچ عنوان نمی‌توان از او سلب کرد، حق تأهل نیز یک حق طبیعی است و نظر به اینکه در صورت فزونی عدد زنان آماده به ازدواج از مردان آماده به ازدواج، قانون انحصار ازدواج به تک همسری با این حق طبیعی منافی است، پس این قانون بر خلاف حقوق طبیعی بشر است.

اینها مربوط به گذشته است. در زمان حاضر چه باید گفت؟ آیا علل «مجوز» تعدد زوجات و همچنین علتی که تعدد زوجات را به عنوان «حقی» زن رسمیت می‌دهد، در این زمان وجود دارد یا خیر؟ به فرض اینکه این علل وجود داشته باشد، از جنبه حق زن سابق چه باید گفت؟

حق زن در چندهمسری

اشاره

علل شکست چندشوهری و رواج چندزنی را شرح دادیم. روشن کردیم که در پیدایش چندزنی علل گوناگونی تأثیر داشته است. بعضی از آن علل از روحیه تحکم و استبداد جنس مرد سرچشمه گرفته است و بعضی دیگر ناشی از تفاوت وضع طبیعی زن و مرد از لحاظ سنین استعداد تولید فرزند و قابلیت تعداد تولید فرزند بوده است و می توانسته «مجوزی» برای چندزنی مرد به شمار رود. اما علت خاصی همواره در طول تاریخ در کار بوده که چندزنی را به عنوان «حقی» برای زن و «وظیفه‌ای» برای مرد ایجاب می کرده است. آن، فزونی نسبی عدد زنان آماده به ازدواج از عدد مردان آماده به ازدواج است.

ما برای اینکه از درازی سخن خودداری کنیم، از بحث در باره علت‌هایی که ممکن است «مجوز» تعدد زوجات برای مرد محسوب شود خودداری می کنیم؛ سخن را محدود می کنیم به علتی که اگر وجود داشته باشد تعدد زوجات به صورت «حقی» برای طبقه نسوان در می آید.

برای اثبات این مدعا دو مقدمه باید روشن شود: یکی اینکه ثابت شود طبق آمار قطعی و مسلم، عده زنان آماده ازدواج بر عدد مردان آماده ازدواج فزونی دارد.

دیگر اینکه اگر چنین چیزی وجود پیدا کند، از جنبه حقوق بشری و انسانی موجب حقی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۲۷

می شود برای زنان محروم بر عهده مردان و زنان متأهل.

اما از نظر اول. خوشبختانه در دنیای امروز آمار نسبتاً صحیحی در این زمینه وجود دارد. همه کشورهای جهان در هر چند سال یک بار سرشماری می کنند. در این سرشماریها که در کشورهای پیشرفته به صورت دقیقی صورت می گیرد، نه تنها عدد مجموع جنس ذکور و مجموع جنس اناث به دست می آید، بلکه نسبت عدد دو جنس در سنین مختلف به دست می آید. مثلاً روشن می گردد که عدد پسران از بیست ساله تا بیست و چهارساله چقدر است و عدد دختران از بیست ساله تا بیست و چهارساله چقدر است، همچنین در سایر سنین عمر. سازمان ملل متحد در سالنامه‌های جمعیت‌شناسی خود همواره این آمار را منتشر می کند و ظاهراً تاکنون شانزده نشریه در این زمینه منتشر کرده است. آخرین نشریه مربوط است به سال ۱۹۶۴ که در سال ۱۹۶۵ منتشر شده است.

البته قبلاً باید به این نکته توجه داشته باشیم که برای مدعای ما کافی نیست که بدانیم مجموع عدد جنس ذکور مردم یک کشور چقدر است و مجموع عدد اناث آنها چقدر. آنچه مفید و لازم است این است که بدانیم نسبت مردان و زنان آماده به ازدواج چه نسبت است. غالباً نسبت مردان و زنان آماده به ازدواج با نسبت مجموع جنس ذکور و جنس اناث متفاوت است، و این دو علت دارد: یکی اینکه دوره بلوغ دختران قبل از دوره بلوغ پسران است. به همین جهت معمولاً در قوانین جهان سن قانونی دختران از سن قانونی پسران پایین تر است و عملاً در همه جهان اکثریت قریب به اتفاق ازدواجها میان مردان و زنانی صورت می گیرد که مردان به طور متوسط پنج سال از زنان بزرگترند.

علت دیگر که علت اساسی است و مهمتر است این است که با اینکه موالد دختر از موالد پسر بیشتر نیست و احیاناً در بعضی کشورها موالد پسر بیشتر است، همواره به واسطه اینکه تلفات جنس ذکور از تلفات جنس اناث بیشتر است، در سنین ازدواج توازن بهم می خورد؛ گاهی به صورت فاحشی تفاوت پیدا می شود و عدد زنان آماده ازدواج بر عدد مردان آماده ازدواج به مقیاس وسیعی فزونی می گیرد. و لهذا ممکن است مجموع عدد جنس ذکور یک کشور با عدد جنس اناث آن مساوی یا از آن بیشتر باشد، اما در طبقه آماده به ازدواج یعنی طبقه ای که به سن قانونی ازدواج رسیده اند کار برعکس بوده باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۲۸

این مطلب از آماری که در آخرین نشریه جمعیت شناسی سازمان ملل متحد مربوط به سال ۱۹۶۴ درج شده کاملاً روشن است. مثلاً در جمهوری کره طبق آمار این نشریه مجموع جمعیت ۶۳۵ / ۲۷۷ / ۲۶ نفر است. از این مجموع ۲۸۹ / ۱۴۵ / ۱۳ نفر از جنس ذکورند و ۳۴۶ / ۱۳۲ / ۱۳ نفر از اناث؛ یعنی در مجموع جمعیت، عدد ذکور ۱۲۹۴۳ نفر بیش از اناث است. این نسبت در اطفال کمتر از یک ساله و اطفال از یک ساله تا چهار ساله و از پنج ساله تا نه ساله و از دوازده ساله تا چهارده ساله و از پانزده ساله تا نوزده ساله همچنان محفوظ است.

آمار نشان می دهد که در همه این سنین تعداد ذکور بیش از اناث است. اما از بیست ساله تا بیست و چهار ساله این نسبت عوض می شود. مجموع عدد ذکور در این سنین ۳۶۴ / ۸۳ / ۱ نفر است و مجموع اناث ۱۱۰ / ۵۱ / ۱ نفر است. از این سنین به بالا که سنین ازدواج قانونی زنان و مردان است هرچه بالا برویم عدد جنس اناث بیش از عدد جنس ذکور است.

تازه جمهوری کره وضع استثنایی دارد که در مجموع جمعیت، عدد ذکور بیش از اناث است. اکثریت قریب به اتفاق کشورها نه تنها در سنین ازدواج عدد جنس اناث بیش از جنس ذکور است، در مجموع جمعیت نیز عدد اناث بیش از ذکور است. مثلاً در کشور جمهوری شوروی مجموع جمعیت ۱۰۱ / ۲۱۶ / ۱۰۰۰ است و از این مجموع ۸۴۰ / ۹۷ / ۱۰۰۰ از جنس ذکور و ۲۶۱ / ۱۱۸ از جنس اناث است و این تفاوت در سنین قبل از ازدواج و همچنین سنین ازدواج، یعنی از بیست ساله تا بیست و چهار ساله و از بیست و پنج ساله تا بیست و نه ساله و از سی ساله تا سی و چهار ساله و همچنین تا هشتاد ساله و هشتاد و چهار ساله، همچنان محفوظ است.

و همچنین است کشورهای انگلستان، فرانسه، آلمان غربی، آلمان شرقی، چکسلواکی، لهستان، رومانی، مجارستان، امریکا، ژاپن و غیره. و البته در بعضی نقاط مانند برلن غربی و شرقی تفاوت عدد زن و مرد تفاوت فاحشی است.

در هندوستان حتی در سنین ازدواج عدد مرد بر عدد زن می چربد. فقط از سنین پنجاه به بالاست که عدد زن بر عدد مرد فزونی می گیرد. ظاهراً علت نقصان زن در هند عادت قدیمی مردم خرافاتی آن سرزمین است که زن شوهر مرده را از میان می برند.

سرشماری که سال گذشته در ایران به عمل آمد نشان داد که ایران از کشورهای استثنایی است که در مجموع جمعیت، عدد ذکور بیش از عدد اناث است. مجموع

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۲۹

جمعیت ایران طبق این سرشماری ۷۸۱ / ۲۵ / ۱۰۹۰ نفر است و از این مجموع ۳۳۴ / ۳۳۷ / ۱۳ نفر از جنس ذکورند و ۴۴۳ / ۵۷۶ / ۱۲ نفر از جنس اناث می باشند و مجموعاً عدد ذکور ۵۷۸ / ۸۹۳ / ۱۲۰ بیش از عدد اناث است.

یادم هست که در همان اوقات بعضی نویسندگان که در باره تعدد زوجات بحث کرده بودند نوشته بودند ببینید بر خلاف ادعای طرفداران تعدد زوجات عدد مرد در کشور ما بیش از عدد زن است، پس قانون تعدد زوجات باید لغو شود.

من همان وقت تعجب می‌کردم از این نویسندگان. اینها فکر نمی‌کنند که اولاً قانون تعدد زوجات مخصوص ایران نیست و ثانیاً آنچه برای این موضوع مفید است این است که بدانیم عدد مردان آماده به ازدواج با عدد زنان آماده به ازدواج برابر است یا از آن بیشتر است. اینکه در مجموع عدد، عدهٔ جنس ذکور بیش از جنس اناث باشد برای موضوع مورد نظر کافی نیست. دیدیم که در جمهوری کره و بعضی کشورهای دیگر نیز در مجموع نفوس عدد جنس ذکور بیشتر است ولی در افراد آماده به ازدواج عدد جنس اناث بیشتر است. بگذریم از اینکه در کشورهایمانند ایران چندان اعتمادی به این آمارها نیست. اگر تنها «ژست پسرزایی» زنان ایران را در نظر بگیریم که حاضر نیستند حتی در جواب مأموران سرشماری خود را دخترزا معرفی کنند و به جای دختر پسر قلمداد می‌کنند، کافی است که اعتماد ما را سلب کند. جریان عملی عرضه و تقاضا در کشور ما دلیل قاطعی است بر اینکه عدد زنان آماده به ازدواج در این کشور از عدد مردان بیشتر است، زیرا با اینکه تعدد زوجات در همه جای این کشور از شهرها و دهات و حتی میان ایلات معمول بوده و هست، هرگز کسی در این کشور تاکنون احساس کمبود زن نکرده و زن بازار سیاه پیدا نکرده است. بر عکس، همواره عرضه بر تقاضا می‌چربیده است. دختران یا زنان بیوه و جوانی که اجباراً بدون شوهر می‌مانده‌اند از مردان مجرد بسی افزونتر بوده‌اند.

هیچ وقت یک مرد، هر اندازه فقیر و بدقیافه بوده، اگر زن می‌خواسته بدون زن نمی‌مانده است، در صورتی که زنانی که اجباراً بدون شوهر مانده‌اند زیاد بوده‌اند.

این جریان مشهود و محسوس بیش از هر آماری قاطعیت دارد.

اشلی مونتگومری در کتاب زن جنس برتر ضمن اینکه بیهوده می‌کوشد میل زن را به تجمل و زینت ناشی از عوامل اجتماعی بداند، به این حقیقت اعتراف می‌کند و می‌گوید: در سراسر عالم پیوسته میزان زنان آمادهٔ ازدواج بر مردان فزونی دارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۳۰

آمارگیری سال ۱۹۵۰ نشان داد که زنان آمادهٔ ازدواج آمریکا به اندازهٔ یک میلیون و چهارصد و سی هزار تن بر مردان افزایش دارد (مجلهٔ زن روز، شمارهٔ ۶۹، صفحهٔ ۷۱).

برتراند راسل در کتاب زناشویی و اخلاق فصل مربوط به نفوس، صفحهٔ ۱۱۵ می‌گوید:

«در انگلستان کنونی بیش از دو میلیون زن زائد بر مردان وجود دارد که بنا بر عرف باید همواره عقیم بمانند و این برای ایشان محرومیت بزرگی است.»

در چند سال پیش در روزنامه‌های ایران خواندیم که زنان مجرد آلمان که پس از تلفات عظیم آلمان در جنگ دوم جهانی از داشتن شوهر قانونی و کانون خانوادگی محروم مانده‌اند، رسماً از دولت آلمان تقاضا کردند که قانون تک همسری را لغو کند و اجازهٔ تعدد زوجات بدهد. دولت آلمان ضمن یک درخواست رسمی از دانشگاه اسلامی الازهر فرمول این کار را خواست و البته بعد هم اطلاع حاصل کردیم که کلیسا سخت با این تقاضا مخالفت کرد. کلیسا محروم ماندن زنان را و در واقع شیوع فحشاء را بر تعدد زوجات، صرفاً به خاطر اینکه یک فرمول شرقی و اسلامی است، ترجیح داد.

علل فزونی عدد زنان آماده به ازدواج از مردان

علت این امر چیست؟ چرا با اینکه موالید دختر از موالید پسر بیشتر نیست، عدد زنان آمادهٔ ازدواج از مردان بیشتر است؟ علت این امر واضح است: تلفات جنس مرد از تلفات جنس زن بیشتر است. این تلفات معمولاً در سنینی واقع می‌شود که مرد باید سرپرست خانواده‌ای باشد. اگر اندکی به مرگهائی که در اثر حوادث پیش می‌آید توجه کنیم از جنگها، غرق شدن‌ها،

سقوطها، زیر آوار ماندن‌ها، تصادفها و غیر اینها، خواهیم دید همه این حوادث و تلفات متوجه جنس مرد است. ندرتاً زنی در میان اینها دیده می‌شود. چه در مبارزه انسان با انسان، چه در مبارزه انسان با طبیعت، تلفات متوجه مرد می‌شود.

اگر تنها جنگها را در نظر بگیریم که از اول تاریخ بشریت روزی نبوده که در چند

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۳۱

نقطه جهان جنگ نباشد و تلفاتی بر مردان وارد نیابد، کافی است که بدانیم چرا توازن زن و مرد در سنین ازدواج بهم می‌خورد. میزان تلفات جنگ در عصر صنعت صدها برابر عصرهای شکار و کشاورزی است. تلفاتی که در دو جنگ اخیر جهانی بر جنس مرد وارد شد- که ظاهراً در حدود هفتاد میلیون نفر بوده است- مساوی است با تلفاتی که سابقاً در چند قرن از راه جنگ بر بشر وارد می‌شد. شما اگر تنها تلفاتی را که در چند سال اخیر در جنگهای منطقه‌ای خاور دور و خاور میانه و آفریقا وارد آمده و هنوز هم در جریان است در نظر بگیرید، مدعای ما را تصدیق خواهید کرد.

ویل دورانت می‌گوید:

«در زوال این عادت (تعدد زوجات) عواملی چند دخالت کرده است.

زندگانی کشاورزی که حالت ثباتی دارد سختی و ناراحتی زندگی مردان را تقلیل داد و مخاطرات کمتر شد و به همین جهت عده مرد و زن تقریباً مساوی یکدیگر شد.»

این سخن از ویل دورانت خیلی عجیب است. اگر تلفات مرد منحصر بود به تلفاتی که در مبارزه با طبیعت متحمل می‌شود، البته میان دوره شکار و دوره کشاورزی از این جهت تفاوت است؛ در صورتی که عمده تلفات جنس مرد از راه جنگ است که در دوره کشاورزی از دوره شکار کمتر نبوده است، و دیگر از این راه است که مرد همواره زن را تحت حمایت خود گرفته و کارهای سخت و خطرناک را که خطر مرگ داشته خود به عهده می‌گرفته است؛ و لهذا این عدم توازن در دوره کشاورزی نیز مانند دوره شکار وجود داشته است.

ویل دورانت از دوره ماشینی و صنعتی نام نمی‌برد و حال آنکه در این دوره است که تلفات مرد بیداد می‌کند و توازن را به صورت فاحشی برهم می‌زند.

مقاومت بیشتر زن در برابر بیماریها

چیز دیگری که سبب می‌شود تلفات جنس مرد از تلفات جنس زن بیشتر باشد، موضوعی است که اخیراً در پرتو پیشرفت علوم کشف شده است و آن اینکه مقاومت مرد در برابر بیماریها از مقاومت زن کمتر است و در نتیجه تلفات مرد به واسطه بیماریها از تلفات زن بیشتر است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۳۲

در دی ماه ۱۳۳۵ روزنامه اطلاعات نوشت:

«اداره آمار فرانسه اطلاع می‌دهد که با اینکه در فرانسه عدد مولود پسر از دختر بیشتر است و به ازای هر صد دختر صد و پنج پسر متولد می‌شود، مع ذلک عدد زنان یک میلیون و هفتصد و شصت و پنج هزار نفر از مردان بیشتر است و آنها علت این تفاوت را مقاومت جنس زن در مقابل بیماری ذکر کرده‌اند.»

در مجله سخن، سال ششم، شماره یازدهم مقاله‌ای تحت عنوان «زن در سیاست و اجتماع» از مجله ماهانه و مصور یونسکو به وسیله دکتر زهرا خانلری ترجمه شد.

در آن مقاله از اشلی مونتگومری نقل شد که:

«طبیعت زن از نظر علمی بر طبیعت مرد تفوق دارد. کروموزوم X مربوط به جنس ماده از کروموزوم Y مربوط به جنس نر قویتر است. لهذا عمر زن از عمر مرد درازتر است، حد متوسط عمر زن از مرد بیشتر است، زن عموماً از مرد سالم تر است، مقاومتش در برابر بسیاری از امراض از مرد بیشتر است، اغلب زودتر معالجه می شود. در برابر یک زن الکن پنج مرد الکن یافت می شود. در برابر یک زن کوررنگ شانزده مرد کوررنگ یافت می شود. استعداد نرف الدم تقریباً منحصر به جنس مرد است. زن در برابر حوادث بیش از مرد قوه مقاومت دارد. همه جا در جریان جنگ اخیر محقق شده است که در اوضاع مشابه، زن بسیار بهتر از مرد توانسته مشقت محاصره (زندانی) اردوگاه زندانیان را تحمل کند ... تقریباً در همه کشورهای تعداد انتحار در مردها سه برابر زنهاست.»

نظریه اشلی مونتگومری راجع به مقاومت بیشتر جنس زن در برابر بیماری، بعدها ضمن کتاب جنس برتر به وسیله آقای حسام الدین امامی ترجمه شد و در شماره ۷۰ مجله زن روز چاپ شد.

قدرت بیشتر مقاومت زن در برابر بیماری سبب می شود که فرضاً روزی مرد قدرت پیدا کند و انتقام خود را از جنس زن بگیرد و پای او را به کارهای سخت و خطرناک که منجر به مرگ و میر می شود بکشد، مخصوصاً او را به میدان جنگ برده تن فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۳۳

ظریف او را هدف توپ و مسلسل و بمب قرار داده مزه این کارها را به او بچشانند، بازهم به واسطه مقاومت بیشتر زن در مقابل بیماری توازن عدد جنس زن و جنس مرد محفوظ نخواهد ماند.

اینها همه راجع به مقدمه اول، یعنی فزونی نسبی عدد زنان آماده ازدواج بر عدد مردان آماده ازدواج. پس معلوم شد واقعاً چنین حقیقتی وجود دارد و معلوم شد علت آن چیست و آن علت یا علتها از اول تاریخ بشر تا این ساعت وجود داشته و دارد.

حق زن در چندهمسری

اما مقدمه دوم، یعنی اینکه فزونی عدد زن آماده ازدواج بر عدد مرد آماده ازدواج برای طبقه زن تولید «حق» می کند و برای مردان و زنان متأهل ایجاد «وظیفه».

در اینکه حق تأهل از طبیعی ترین و اصیل ترین حقوق بشری است جای سخن نیست. هر کسی (اعم از زن یا مرد) حق دارد زندگی خانوادگی داشته باشد، از داشتن زن یا شوهر و فرزند بهره مند باشد؛ همان طوری که حق دارد کار کند، مسکن داشته باشد، از تعلیم و تربیت بهره مند شود، از بهداشت استفاده کند، امنیت و آزادی داشته باشد. اجتماع نه تنها نباید مانعی در راه استیفای این حقوق ایجاد کند، بلکه باید وسیله تأمین این حقوق را فراهم سازد.

از نظر ما یک نقیصه بزرگ در اعلامیه جهانی حقوق بشر این است که به حق «تأهل» توجهی نکرده است. این اعلامیه از حقوقی مانند حق آزادی و امنیت، حق رجوع مؤثر به محاکم ملی، حق تابعیت و ترک تابعیت، حق آزادی ازدواج با اهل هر نژاد و مذهب، حق مالکیت، حق تشکیل اتحادیه، حق استراحت و فراغت، حق آموزش و پرورش یاد می کند اما از حق تأهل یعنی حق داشتن یک کانون خانوادگی قانونی نامی به میان نمی آورد. این حق مخصوصاً از ناحیه زن بیشتر اهمیت دارد، زیرا زن بیش از مرد به داشتن کانون خانوادگی نیازمند است. در مقاله ۲۷ گفتیم ازدواج برای مرد از جنبه مادی اهمیت دارد و برای زن از جنبه های معنوی و عاطفی. مرد اگر خانواده را از دست بدهد، با فحشاء و رفیقہ بازی لاقول نیمی از احتیاجات خود را برمی آورد، اما اهمیت خانواده برای زن بیش از اینهاست.

زن اگر محیط خانوادگی را از دست بدهد، با فحشاء و رفیق بازی نمی‌تواند به هیچ وجه احتیاجات مادی و معنوی خود را - و لو به حد اقل - تأمین کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۳۴

حق تأهل برای یک مرد یعنی حق اشباع غریزه، حق همسر و شریک و همدل داشتن، حق فرزند قانونی داشتن. اما حق تأهل برای یک زن علاوه بر همه اینها یعنی حق حامی و سرپرست داشتن، حق پشتوانه عواطف داشتن. اکنون پس از اثبات دو مقاله بالا:

۱. فزونی نسبی عدد زنان بر عدد مردان.

۲. حق تأهل یک حق طبیعی بشری است.

نتیجه این است: اگر تک همسری تنها صورت قانونی ازدواج باشد عملاً گروه زیادی از زنان از حق طبیعی انسانی خود (حق تأهل) محروم می‌مانند. تنها با قانون تجویز تعدد زوجات است - البته با شرایط خاصی که دارد - که این حق طبیعی احیاء می‌گردد.

بر عهده زنان روشن بین مسلمان است که شخصیت واقعی خود را بازیابند و به نام حمایت از حقوق حقه زن، به نام حمایت از اخلاق، به نام حمایت از نسل بشر، به نام یکی از طبیعی ترین حقوق بشر، به کمیسیون حقوق بشر در سازمان ملل پیشنهاد کنند که تعدد زوجات را در همان شرایط منطقی که اسلام گفته، به عنوان حقی از حقوق بشر به رسمیت بشناسد و از این راه بزرگترین خدمت را به جنس زن و به اخلاق بنماید. صرف اینکه یک فرمول از جانب شرق آمده و غرب باید از شرق پیروی کند، گناه محسوب نمی‌شود.

نظریه راسل

برتراند راسل - چنانکه قبلاً اشاره کردیم - به این نکته توجه دارد که اگر تک همسری تنها صورت قانونی ازدواج باشد مستلزم محرومیت گروه زیادی از زنان می‌شود. لهذا راه حلی پیشنهاد می‌کند. اما چه راه حلی؟! خیلی ساده، پیشنهاد می‌کند که به این زنان اجازه داده شود برای اینکه از داشتن فرزند محروم نمانند با شکار کردن مردان، فرزندان بی‌پدر به وجود آورند، و نظر به اینکه زن در حالی که فرزند در رحم یا دامن دارد احتیاج به کمک مادی دارد و معمولاً پدر به نام نفقه به او کمک می‌کند، دولت از این جهت جانشین پدر شود و به این گونه زنان کمک اقتصادی کند.

راسل پس از اینکه می‌گوید:

«در انگلستان کنونی بیش از دو میلیون زن زائد بر مردان وجود دارد و بنا بر عرف

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۳۵

(عرف تک همسری) باید همواره عقیم بمانند و این برای آنها محرومیت بزرگی است.»

می‌گوید:

«وحدت ازدواج کامل (تک همسری) مبتنی بر فرض تساوی تقریبی زنان و مردان است. جایی که تساوی وجود ندارد قساوت زیادی در باره کسانی می‌شود که به حکم قانون ریاضی باید مجرد بمانند. حال اگر مایل به ازدیاد نفوس باشیم این قساوت، گذشته از نظر خصوصی از لحاظ عمومی نیز مجاز نخواهد بود.»

این است راه حلی که یک فیلسوف قرن بیستم برای این مسئله اجتماعی پیشنهاد می‌کند، و آن بود راه حلی که اسلام پیشنهاد

کرده است. اسلام می‌گوید: این مشکل را به این صورت حل کنید که یک نفر مرد واجد شرایط مالی و اخلاقی و جسمی بیش از یک زن را تکفل کند، زن دوم را همسر قانونی و شرعی خود قرار دهد، میان او و همسر اولش و همچنین میان فرزندان این زن و فرزندان همسر اولش هیچ‌گونه تبعیض و تفاوتی قائل نشود، زن اول تحت عنوان یک وظیفه اجتماعی نسبت به خواهر خودش از حق خود بگذرد و فداکاری کند و این نوع اشتراک و سوسیالیزم را که ضروری‌ترین انواع سوسیالیزم است بپذیرد. اما این فیلسوف قرن بیستم می‌گوید: زنان محروم شوهران زنان دیگر را بدزدند، بچه‌های بی‌پدري که از این راه به وجود می‌آیند دولت تکفل کند. از نظر این فیلسوف قرن بیستم احتیاج زن به تأهل فقط از سه ناحیه است: یکی از ناحیه جنسی که با زرنگی و دلربایی زن به خوبی تأمین می‌شود، دیگر از ناحیه فرزند که آن هم با دزدی تأمین می‌گردد، سوم از ناحیه اقتصادی که به وسیله دولت باید تأمین شود. از نظر این فیلسوف چیزی که اهمیت ندارد یکی این است که زن احتیاج دارد به عواطف صمیمانه شوهر؛ احتیاج دارد به اینکه مردی او را زیر بال حمایت خود بگیرد و تماس با او تنها از ناحیه احتیاج جنسی نباشد. موضوع دیگری که از نظر این فیلسوف اهمیت ندارد وضع پریشان و ناراحت کننده کودکی است که از این راه به دنیا می‌آید. هر کودکی، بلکه هر انسانی نیاز دارد به پدر شناخته شده و مادر شناخته شده. هر کودکی نیاز دارد به عواطف صمیمانه پدر و مادر. تجربه نشان داده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۳۶

است مادری که فرزندش پدر مشخصی ندارد و قلبش از منبع عواطف پدر آن فرزند سیراب نمی‌شود کمتر نسبت به فرزندش مهر می‌ورزد. این کسر محبت‌ها را از کجا باید تأمین کرد؟ آیا دولت می‌تواند تأمین کند؟ آقای راسل متأسف است که اگر پیشنهاد او قانونی نشود گروه زیادی از زنان مجرد عقیم می‌مانند. اما خود آقای راسل بهتر می‌داند که زنان مجرد انگلستان شکیبایی انتظار چنین قانونی را ندارند؛ عملاً از پیش خود مشکل تجرد و فرزند بی‌پدر را حل کرده‌اند.

از هر ده انگلیسی ...

در اطلاعات ۲۵ / ۱۹ / ۳۸ تحت عنوان «از هر ده انگلیسی یکی حرامزاده است» چنین نوشته بود:

«لندن، رویتر، ۱۶ دسامبر، خبرگزاری فرانسه. در گزارشی که دکتر ژ. آ.

اسکات، مأمور پزشکی شهرداری لندن تهیه کرده است خاطر نشان شده:

سال گذشته در لندن از هر ده کودک که به دنیا آمدند یکی غیر مشروع بوده است. دکتر اسکات تأکید کرده است که تولدهای غیر قانونی در حال افزایش دائمی است و از ۳۳۸۳۸ نفر در سال ۱۹۵۷ به ۵۳۴۳۳ نفر در سال بعدی افزایش یافته است.»

ملت انگلستان بدون اینکه انتظار قانونی شدن پیشنهاد آقای راسل را بکشد خودش مشکل را حل کرد.

تعدد زوجات، ممنوع و همجنس بازی رواست!؟

اما دولت انگلستان درست بر خلاف نظر آقای راسل عمل کرد؛ به جای اینکه تکلیف زنان مجرد را روشن کند و حقی برای آنها در وجود مردان قرار دهد، کاری کرد که زنان بیش از پیش از وجود مردان محروم گردند. در هفته گذشته قانون «همجنس بازی» را به تصویب نهایی رسانید. در تاریخ ۱۴ / ۴ / ۴۶ روزنامه اطلاعات خبر داد:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۳۷

«لندن. مجلس عوام بریتانیا پس از یک بحث هشت ساعته قانون همجنس بازی را تصویب کرد و متن لایحه را برای تصویب نهایی به مجلس اعیان فرستاد.».

در ده روز بعد یعنی در ۲۴/۴/۴۶ نوشت:

«مجلس لردهای انگلیس قانون «همجنس بازی» را در شور دوم تصویب کرد. این قانون که قبلاً به تصویب مجلس عوام انگلیس رسیده به زودی از طرف الیزابت دوم ملکه بریتانیا توشیح خواهد شد.».

در حال حاضر در انگلستان تعدد زوجات ممنوع است اما همجنس بازی رواست.

از نظر این مردم اگر یک مرد برای زن خود «هوویی» از جنس زن بیاورد جایز نیست، یک عمل غیر انسانی کرده است، اما اگر «هوویی» از جنس مرد بیاورد، عمل شرافتمندانه و انسانی و متناسب با مقتضیات قرن بیستم انجام داده است. به عبارت دیگر به فتوای اهل حل و عقد انگلستان اگر «هووی» زن ریش و سیل داشته باشد چندهمسری اشکال ندارد! اینکه می گویند دنیای غرب مسائل جنسی و خانوادگی را حل کرده و ما باید از راه حل های آنها استفاده کنیم، به این نحو حل کرده که دانستید.

اینها برای من چندان مایه تعجب نیست. راهی که غرب در مسائل مربوط به امور جنسی و امور خانوادگی پیش گرفته، به نتایجی جز این نتایج نمی رسد؛ اگر به نتایجی غیر اینها برسد تعجب دارد.

آنچه مایه تعجب و تأسف من است این است که مردم ما چرا منطق خود را از دست داده اند؟! چرا جوانان و تحصیل کرده های امروز ما کمتر قدرت تجزیه و تحلیل قضایا را دارند؟! چرا شخصیت خود را باخته اند؟! چرا اگر گوهری در دست داشته باشند و مردم آن سوی جهان بگویند این گردوست، باور می کنند و دور می اندازند، و اما اگر گردویی در دست اجنبی ببینند و به آنها گفته شود این گوهر است، باور کرده شیفته اش می گردند؟!

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۳۸

آیا طبیعت مرد چندهمسری است؟

اشاره

حتماً تعجب خواهید کرد اگر بشنوید عقیده رایج روانشناسان و فیلسوفان اجتماعی غرب بر این است که مرد چندهمسری آفریده شده، تک همسری بر خلاف طبیعت اوست.

ویل دورانت در لذات فلسفه صفحه ۹۱ پس از آن که شرحی در باره آشفته گیهای اخلاقی امروز از نظر امور جنسی می دهد، می گوید:

«بی شک بسیاری از آن، نتیجه علاقه «اصلاح ناپذیری» است که به تنوع داریم و طبیعت به یک زن بسنده نمی کند.».

هم او می گوید:

«مرد ذاتاً طبیعت چندهمسری دارد و فقط نیرومندترین قیود اخلاقی، میزان مناسبی از فقر و کار سخت و نظارت دائمی زوجه می تواند تک همسری را به او تحمیل کند.»

در شماره ۱۱۲ مجله زن روز تحت عنوان «آیا مرد طبیعتاً خیانتکار است؟» نوشته است:

«پروفسور اشمید آلمانی گفته است: ... در طول تاریخ، مرد همیشه خیانتکار بوده و زن دنباله‌رو خیانت. حتی در قرون وسطی نیز برابر شواهد موجود ۹۰ درصد از جوانان به دفعات رفیقہ عوض می‌کردند و ۵۰ درصد از مردان زندار به همسرانشان خیانت می‌ورزیدند. رابرت کینزی، محقق معروف امریکایی در گزارشش - که به کینزی راپورت مشهور شده - نوشته است: مردان و زنان امریکایی در بی‌وفایی و خیانت دست سایر ملل دنیا را از پشت بسته‌اند ... کینزی در قسمت دیگر گزارشش آورده است: «زن بر خلاف مرد از تنوع‌جویی در عشق و لذت بیزار است. به همین دلیل بعضی اوقات از رفتار مرد سر در نمی‌آورد. ولی مرد تنوع‌جویی را نوعی ماجراجویی تلقی می‌کند، آسان از راه بدر می‌رود و به نظر او آنچه مهم است لذت جسمی است نه لذت عاطفی و روحی. تظاهر به تماس عاطفی و روحی در مرد فقط تا وقتی است که فرصتی برای درک لذت جسمی پیش نیامده است. روزی پزشک مشهوری به من گفت: «پولیگام» بودن مرد (تنوع دوستی و تعددخواهی) و «منوگام» بودن زن (انحصارخواهی و یک‌شناسی) یک امر بدیهی است، زیرا در مرد میلیونها سلول «اسپرم» تولید می‌شود در حالی که زن در دوران آمادگی جز یک تخم از تخمدان تولید نمی‌کند. صرف نظر از فرضیه کینزی، بد نیست از خودمان بپرسیم: آیا وفادار بودن برای مرد مشکل است؟»

هانری دومنتران فرانسوی در پاسخ این سؤال نوشته است: وفادار بودن برای مرد مشکل نیست بلکه غیر ممکن است. یک زن برای یک مرد آفریده شده است و یک مرد برای زندگی و همه زن‌ها. مرد اگر به تاریکی می‌پرد و به زنش خیانت می‌کند تقصیر خودش نیست، تقصیر خلقت و طبیعت است که همه عوامل خیانت را در او به وجود آورده است.»

در شماره ۱۲۰ همین مجله تحت عنوان «عشق و ازدواج به سبک فرانسوی» چنین می‌نویسد:

«زن و شوهر فرانسوی مسأله بی‌وفایی را بین خودشان حل کرده و برای آن قاعده و قانون و حد و حدودی قائل شده‌اند. اگر مرد از مرز این قاعده و قانون تجاوز نکند پرش به تاریکی‌اش بی‌اهمیت است. آیا اصولاً یک مرد بعد از دو سال زندگی زناشویی می‌تواند وفادار بماند؟ به طور یقین نه، زیرا این خلاف طبیعتش است. اما در مورد زنان تا اندازه‌ای تفاوت می‌کند و خوشبختانه آنها به این تفاوت واقفند. در فرانسه اگر شوهری مرتکب خیانت شود زنش احساس نارضایی نمی‌کند یا عصبانی نمی‌شود، زیرا به خودش دلداری می‌دهد: او فقط جسمش را با خودش نزد دیگری برده نه روح و احساساتش را، روح و احساساتش مال من است.»

در چند سال پیش نظریه یک پروفسور زیست‌شناس به نام دکتر راسل لی در همین زمینه در روزنامه کیهان منتشر شد و مدتی مورد بحث و گفتگوی نویسندگان ایرانی بود. به عقیده دکتر راسل لی قناعت مرد به یک زن خیانت به نسل است، نه از نظر کمیت بلکه از نظر کیفیت؛ زیرا بسنده کردن مرد به یک زن نسل او را ضعیف می‌کند. نسل در چندمصری قوی و نیرومند می‌گردد.

به عقیده ما این توصیف از طبیعت مرد به هیچ وجه صحیح نیست. الهام‌بخش این مفکران در این عقیده اوضاع خاص محیط اجتماعی آنها بوده نه طبیعت واقعی مرد.

البته ما مدعی نیستیم که زن و مرد از لحاظ زیست‌شناسی و روانشناسی وضع مشابهی دارند. برعکس، معتقدیم زیست‌شناسی و روانشناسی مرد و زن متفاوت است و خلقت از این تفاوت هدف داشته است، و به همین جهت نباید تساوی حقوق انسانی زن

و مرد را بهانه برای تشابه و یکنواختی حقوق آنها قرار داد. از نظر روحیه تک همسری نیز قطعاً زن و مرد روحیه‌های متفاوتی دارند. زن طبعاً تک شوهر است؛ چندشوهری بر ضد روحیه اوست. نوع تمنیات زن از شوهر با چندشوهری سازگار نیست. اما مرد طبعاً تک همسر نیست، به این معنی که چندزنی بر ضد روحیه او نیست. چندزنی با نوع تمنیاتی که مرد از وجود زن دارد ناسازگار نیست.

اما ما با آن عقیده که روحیه مرد با تک همسری ناسازگار است مخالفیم. ما منکر این نظر هستیم که می‌گویید علاقه مرد به تنوع «اصلاح‌ناپذیر» است. ما با این عقیده مخالفیم که وفاداری برای مرد غیر ممکن است و یک زن برای یک مرد آفریده شده و یک مرد برای همه زن‌ها.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۴۱

به عقیده ما عوامل خیانت را محیط‌های اجتماعی در مرد به وجود می‌آورد نه خلقت و طبیعت. مسئول خیانت مرد خلقت نیست، محیط اجتماعی است. عوامل خیانت را محیطی به وجود می‌آورد که از یک طرف زن را تشویق می‌کند تمام فنون اغوا و انحراف را برای مرد بیگانه به کار ببرد، هزار و یک نیرنگ برای از راه بیرون رفتن او بسازد؛ و از طرف دیگر به بهانه اینکه یگانه صورت قانونی ازدواج تک همسری است، صدها هزار بلکه میلیون‌ها زن آماده و نیازمند به ازدواج را از حق زناشویی محروم می‌کند و آنها را برای اغوای مرد روانه اجتماع می‌سازد.

در مشرق اسلامی پیش از آن که آداب و رسوم غربی رایج گردد ۹۰ درصد مردان، تک همسر واقعی بودند؛ نه بیش از یک زن شرعی داشتند و نه با رفیقه و معشوقه سرگرم بودند. زوجیت اختصاصی به مفهوم واقعی کلمه بر اکثریت قریب به اتفاق خانواده‌های اسلامی حکمفرما بود.

چندهمسری، عامل نجات تک همسری

تعجب می‌کنید اگر بگوییم تعدد زوجات در مشرق اسلامی مهمترین عامل نجات تک همسری بود. بلی، مجاز بودن تعدد زوجات بزرگترین عامل نجات تک همسری است، به این معنی که در شرایطی که موجبات تعدد زوجات پیدا می‌شود و عدد زنان نیازمند به ازدواج از مردان نیازمند به ازدواج فزونی می‌گیرد، اگر حق تأهل این عده زنان به رسمیت شناخته نشود و به مردانی که واجد شرایط اخلاقی و مالی و جسمی هستند اجازه چندهمسری داده نشود، رفیقه بازی و معشوقه‌گیری ریشه تک همسری واقعی را می‌خشکاند.

در مشرق اسلامی از طرفی تعدد زوجات مجاز بود و از طرف دیگر اینهمه مهیجیات و محرکات اغواکننده نبود. لهذا تک همسری واقعی بر اکثریت خانواده‌ها حکمفرما بود و کار معشوقه بازی مردان به آنجا نکشید که کم کم برایش فلسفه بسازند و بگویند آفرینش مرد چندهمسری است و تک همسری برای مرد جزو ممتنعات و محالات جهان است.

ممکن است پرسید: بنا به عقیده این دانشمندان - که از نظر قانون طبیعت، مرد را چندهمسری می‌دانند و از نظر قانون اجتماع تعدد زوجات را محکوم می‌کنند - تکلیف مرد در میان این دو قانون چه می‌شود؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۴۲

تکلیف مرد در مکتب این آقایان واضح است: مرد باید قانوناً تک همسر باشد و عملاً چند همسر؛ یک زن شرعی و قانونی بیشتر نداشته باشد اما معشوقه و رفیقه هرچه دلش می‌خواهد مانعی ندارد. به عقیده این آقایان رفیقه‌گیری و معشوقه بازی حق طبیعی و مسلم و مشروع مرد است! و بسنده کردن مرد در همه عمر به یک زن نوعی «نامردی» است.

گمان می‌کنم وقت آن رسیده است که خواننده محترم درک کند که مسأله‌ای که از لحاظ چندهمسری برای بشر مطرح بوده و هست چیست. مسأله این نیست که آیا تک همسری بهتر است یا چندهمسری. در اینکه تک همسری بهتر است تردیدی نیست. تک همسری یعنی اختصاص خانوادگی، یعنی اینکه جسم و روح هر یک از زوجین از آن یکدیگر باشد. بدیهی است که روح زندگی زناشویی که وحدت و یگانگی است در زوجیت اختصاصی بهتر و کاملتر پیدا می‌شود. آن دوراهی که بشر بر سر آن قرار گرفته این نیست که از میان تک همسری و چندهمسری کدامیک را انتخاب کند. مسأله‌ای که از این لحاظ برای بشر مطرح است این است که به واسطه ضرورت‌های اجتماعی، مخصوصاً فزونی نسبی عده زنان نیازمند به ازدواج بر مردان نیازمند، تک همسری مطلق عملاً در خطر افتاده است. تک همسری مطلق که شامل تمام خانواده‌ها بشود افسانه‌ای بیش نیست. یکی از دو راه در پیش است: یا رسمیت یافتن تعدد زوجات و یا رواج معشوقه بازی؛ به عبارت دیگر یا چند همسر شدن معدودی از مردان متأهل - که حتماً از ۱۰ درصد تجاوز نخواهد کرد - و سر و سامان یافتن و خانه و زندگی پیدا کردن زنان بی‌شوهر، و یا باز گذاشتن راه معشوقه بازی؛ و چون در صورت دوم هر معشوقه‌ای می‌تواند با چندین مرد ارتباط داشته باشد، اکثریت قریب به اتفاق مردان متأهل عملاً چند همسر خواهند بود.

آری، این است صورت صحیح طرح مسأله چندهمسری. اما مبلغان شیوه‌های غربی حاضر نیستند صورت صحیح مسأله را طرح کنند؛ حاضر نیستند حقیقت را آشکارا بگویند. آنها واقعاً مدافع مترس بازی و معشوقه‌گیری هستند، زن شرعی و قانونی را سربار و مزاحم می‌دانند و یکی‌اش را هم زیاد می‌دانند چه رسد به دو زن و سه زن و چهار زن، لذت را در آزادی از قیود ازدواج می‌شناسند، اما در گفته‌های خود

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۴۳

برای ساده‌دلان چنین وانمود می‌کنند که ما مدافع تک همسری هستیم؛ با لحنی معصومانه می‌گویند ما طرفدار آنیم که مرد تک همسر و با وفا باشد نه چند همسر و بی‌وفا!

نیرنگ مرد قرن بیستم

مرد قرن بیستم در بسیاری از مسائل مربوط به حقوق خانوادگی توانسته است نعل وارونه بزند و با نامهای قشنگ تساوی و آزادی، زن را اغفال کرده از تعهدات خود نسبت به او بکاهد و بر کام‌گیریهای بی‌حساب خود بیفزاید. اما در کمتر مسأله‌ای به اندازه تعدد زوجات، از این جهت موفقیت داشته است.

راستی من گاهی در آثار بعضی از نویسندگان ایرانی چیزهایی می‌بینم که دچار تردید می‌شوم، نمی‌دانم ساده‌دلی است یا اغفال؟.

یکی از این نویسندگان نظر خود را در باره تعدد زوجات اینچنین نوشته است:

«در حال حاضر در ممالک پیشرفته روابط زوجین متکی بر تکالیف حقوقی متقابل است و بنابراین شناخت تعدد زوجات به هر شکل و عنوان (دائم یا منقطع) از جانب زن همان اندازه دشوار است که از مرد بخواهند وجود رقبای خود را در عرصه زناشویی تحمل کند.».

من نمی‌دانم این گونه اشخاص تصور واقعی‌شان از این مسأله همین است یا نعل وارونه می‌زنند؟! آیا اینها واقعاً نمی‌دانند که

تعدد زوجات ناشی از یک مشکل اجتماعی است که بر دوش تمام مردان و زنان متأهل سنگینی می‌کند و راه حل بهتری از تعدد زوجات تاکنون برای این مشکل پیدا نشده است؟ آیا اینها نمی‌دانند که چشمها را روی هم گذاشتن و شعار دادن و فریاد «زننده باد تک همسری و مرگ بر چندهمسری» دردی دوا نمی‌کند؟ آیا اینها نمی‌دانند که تعدد زوجات جزو حقوق زن است نه حقوق مرد و ربطی به حقوق متقابل زن و مرد ندارد؟.

مضحک این است که می‌گویند: «تعدد زوجات از جانب زن همان اندازه دشوار است که از مرد بخواهند وجود رقبای خود را در عرصه زناشویی تحمل کند».

گذشته از اینکه مقایسه غلطی است، شاید نمی‌دانند که دنیای امروز - که این آقایان هر فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۴۴

پدیده‌ای را به این نام جذب می‌کنند و هیچ تردیدی را در صحت رویدادهای آن روا نمی‌دارند - مرتباً از مرد می‌خواهد که عشق زن خویش را محترم بشمارد و وجود رقبای خود را در عرصه زناشویی تحمل کند. دنیای امروز این «نابردباریها» را به نام حسادت، تعصب، فئاتیسم و غیره محکوم می‌کند. ای کاش جوانان ما لااقل از عمق جریاناتی که از این لحاظ در مغرب می‌گذرد اندکی آگاهی داشتند.

روشن شد که تعدد زوجات ناشی از یک مشکل اجتماعی است نه طبیعت ذاتی مرد. بدیهی است که اگر در اجتماعی مشکله فزونی نسبی عدد زنان نیازمند بر مردان نیازمند وجود نداشته باشد تعدد زوجات از میان خواهد رفت و یا بسیار کم خواهد شد؛ و اگر بخواهیم در چنین شرایطی (فرضاً چنین شرایطی وجود پیدا کند) [زنانی بی شوهر نمانند] تعدد زوجات نه کافی است و نه صحیح. برای این منظور چند چیز دیگر لازم است: اول عدالت اجتماعی و کار و درآمد کافی برای هر مرد نیازمند به ازدواج تا بتواند به تشکیل کانون خانوادگی اقدام نماید. دوم آزادی اراده و اختیار همسر برای زن که از طرف پدر یا برادر یا شخص دیگر اجباراً به عقد یک مرد زندار پولدار درآورده نشود. بدیهی است که اگر زن آزاد و مختار باشد و امکان همسری با یک مرد مجرد برایش فراهم باشد هرگز زن مرد زندار نخواهد شد و سر «هو» نخواهد رفت. این اولیاء زن هستند که به طمع پول، دختر یا خواهر خود را به مردان زندار پولدار می‌فروشند. سوم اینکه عوامل تحریک و تهییج و اغوا و خانه خراب کن این قدر زیاد نباشد. عوامل اغوا، زنان شوهردار را از خانه شوهر به خانه بیگانه می‌کشد، چه رسد به زنان بی شوهر. اجتماع اگر سر اصلاح دارد و طرفدار نجات تک همسری واقعی است باید در راه برقراری این سه عامل بکوشد، و الا منع قانونی تعدد زوجات جز اینکه راه فحشاء را باز کند اثر دیگری ندارد.

بحران ناشی از محرومیت زنان بی شوهر

اما اگر عدد زنان نیازمند بر مردان نیازمند فزونی داشته باشد، منع تعدد زوجات

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۴۵

خیانت به بشریت است، زیرا تنها پامال کردن حقوق زن در میان نیست. اگر مطلب به پامال شدن حقوق عده‌ای از زنان ختم می‌شد باز قابل تحمل بود. بحرانی که از این راه عارض اجتماع می‌شود از هر بحران دیگر خطرناکتر است، همچنانکه خانواده از هر کانون دیگر مقدستر است.

زیرا آن که از حق طبیعی خود محروم می‌ماند یک موجود زنده است با همه عکس العمل‌هایی که یک موجود زنده در محرومیتها نشان می‌دهد، یک انسان است با همه عوارض روانی و عقده‌های روحی در زمینه ناکامیها، زن است با همه

نیرنگهای زنانه، دختر حواست با قدرت کامل «آدم‌فریبی».

او گندم و جو نیست که زائد بر مصرف را به دریا بریزند یا در انباری برای «روز مبادا» ذخیره کنند، خانه و اتاق نیست که اگر مورد احتیاج نبود قفلی به آن بزنند.

بلی، او یک موجود زنده است، یک انسان است، یک زن است؛ نیروی شگرف خود را ظاهر خواهد کرد و دمار از روزگار اجتماع بر خواهد آورد. او خواهد گفت:

سخن درست بگویم نمی‌توانم دید که می‌خورند حریران و من نظاره کنم

همین «نمی‌توانم دید» کارها خواهد کرد، خانه‌ها و خانواده‌ها ویران خواهد ساخت، عقده‌ها و کینه‌ها به وجود خواهد آورد. وای به حال بشر آنگاه که غریزه و عقده دست به دست هم بدهند.

زنان محروم از خانواده نهایت کوشش را برای اغوای مرد- که قدمش در هیچ جا این اندازه لرزان و لغزان نیست- به کار خواهند برد، و بدیهی است که «چو گل بسیار شد پیلان بلغزند» و متأسفانه از این «گل» مقدار کمی هم برای لغزیدن این پیل کافی است.

آیا مطلب به همین جا خاتمه پیدا می‌کند؟ خیر، نوبت به زنان خانه‌دار می‌رسد.

زنانی که شوهران خود را در حال خیانت می‌بینند آنها هم به فکر انتقام و خیانت می‌افتند، آنها هم در خیانت دنباله‌رو مرد می‌شوند. نتیجه نهایی چه خواهد بود؟.

نتیجه نهایی در گزارشی که به «کیتزی راپورت» مشهور شده، ضمن یک جمله خلاصه شده است: «مردان و زنان امریکایی در بی‌وفایی و خیانت دست سایر ملل دنیا را از پشت بسته‌اند».

ملاحظه می‌فرمایید که تنها با فساد و انحراف مرد خاتمه نمی‌یابد، شعله این آتش در نهایت امر دامن زنان خانه‌دار را هم می‌گیرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۴۶

عکس‌العمل‌های مختلف در زمینه پدیده فزونی زن

پدیده فزونی نسبی زن همیشه در زندگی بشر وجود داشته. چیزی که هست عکس‌العمل‌ها در برابر این پدیده- که مشکله‌ای برای اجتماع به وجود می‌آورد- یکسان نبوده است. ملت‌هایی که روحشان باتقوا و عفاف پیوند بیشتری داشته، به رهبری ادیان بزرگ آسمانی این مشکله را با تعدد زوجات حل کرده‌اند و ملت‌هایی که تقوا و عفاف چندان با روحیه‌شان سازگار نبوده، این پدیده را وسیله‌ای برای فحشاء قرار داده‌اند.

نه تعدد زوجات در مشرق ناشی از دین اسلام است و نه ترک آن در مغرب مربوط به دین مسیح است، زیرا قبل از اسلام در مشرق زمین تعدد زوجات وجود داشته و ادیان شرقی آن را مجاز کرده بودند، و در اصل دین مسیح هم نصی بر منع تعدد زوجات وجود ندارد؛ هرچه هست مربوط به خود ملل غرب است نه دین مسیح.

ملت‌هایی که در مسیر فحشاء قرار گرفته‌اند بیش از ملت‌هایی که تعدد زوجات را تجویز کرده‌اند به تک همسری ضربه زده‌اند.

دکتر محمد حسین هیکل نویسنده کتاب زندگانی محمد پس از ذکر آیات قرآن در باره تعدد زوجات می‌گوید:

«این آیات اکتفا به یک زن را بهتر می‌شمارد و می‌گوید: اگر می‌ترسید مطابق عدالت رفتار نکنید فقط یک زن بگیرید. ضمناً تأکید می‌کند که نمی‌توانید به عدالت رفتار کنید. اما در عین حال چون ممکن است در زندگی اجتماعی حوادثی پیش آید

که تعدد زنان را ایجاب می‌کند، بدین جهت آن را به شرط عدالت روا شمرده است. محمد صلی الله علیه و آله در اثنای جنگهای مسلمانان که گروهی از آنان کشته می‌شدند و طبعاً زنانشان بیوه ماندند، بدین طریق رفتار کرد. واقعاً آیا می‌توانید بگویید که پس از جنگها و امراض عمومی و شورشها که هزارها و میلیونها اشخاص تلف می‌شوند و عده زیادی زنان بی‌شوهر می‌مانند، اکتفا به یک زن بهتر از چند زن است که به طور استثناء و به قید عدالت روا شمرده شده است؟ آیا مردم مغرب زمین می‌توانند ادعا کنند که پس از جنگ جهانگیر قانون اکتفا به یک زن همان‌طور که اسماً وجود دارد عملاً نیز اجرا شده است؟»
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۴۷

اشکالات و معایب چندهمسری

اشاره

سعادت و خوشبختی زناشویی در گرو صفا، صمیمیت، گذشت، فداکاری، وحدت و یگانگی است و همه اینها در چندهمسری به خطر می‌افتد.

گذشته از وضع ناهنجار زنان و فرزندان دومادریه، از نظر خود مرد آن قدر مسئولیتهای تعدد زوجات سنگین و خردکننده است که رو آوردن به آن پشت کردن به مسرت و آسایش است.

اکثر مردانی که از تعدد زوجات راضی و خشنودند آنها هستند که عملاً از زیر بار مسئولیتهای شرعی و اخلاقی آن شانه خالی می‌کنند؛ زنی را مورد توجه قرار داده زن دیگر را از حساب خارج می‌کنند و به تعبیر قرآن کریم او را «كَالْمُعَلَّفَةِ» رها می‌کنند. آنچه این گونه افراد نام تعدد زوجات به آن می‌دهند در واقع نوعی تک همسری است توأم با ستمکاری و جنایت و بیدادگری.

مثل عامیانه‌ای در میان مردم رایج است، می‌گویند: «خدا یکی، زن یکی». عقیده اکثر مردان بر این بوده و هست و حتماً اگر خوشی و مسرت را مقیاس قرار دهیم و مسأله را از زاویه فردی و شخصی بسنجیم عقیده درستی است. اگر در باره همه مردان صادق نباشد، در باره اکثریت مردان صادق است.

اگر مردی خیال کند که تعدد زوجات با قبول همه مسئولیتهای شرعی و اخلاقی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۴۸

به نفع اوست و او از نظر تن آسایی از این کار صرفه می‌برد، سخت در اشتباه است.

مسئلاً تک همسری از نظر تأمین خوشی و آسایش بر چندهمسری ترجیح دارد، اما ...

بررسی صحیح

بررسی درستی و نادرستی مسائلی مانند تعدد زوجات - که ناشی از ضرورت‌های شخصی یا اجتماعی است - به این نحو صحیح نیست که آن را با تک همسری مقایسه کنیم.

بررسی صحیح این گونه مسائل منوط به این است که از طرفی علل و موجبات ایجاب کننده آنها را در نظر بگیریم و ببینیم عواقب وخیم بی‌اعتنایی به آنها چیست. از طرف دیگر نظری به مفسد و معایبی که از خود این مسائل ناشی می‌شود بیفکنیم.

آنگاه یک محاسبه کلی روی مجموع آثار و نتایجی که از دو طرف مسأله پیدا می‌شود به عمل آوریم. تنها در این صورت است که این گونه مسائل به صورت واقعی خود طرح و مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

توضیحاً مثالی ذکر می‌کنم: فرض کنید می‌خواهیم در باره «سربازی اجباری» نظر بدهیم. اگر تنها از زاویه منافع و تمایلات خانواده‌ای که سرباز به آنها تعلق دارد بنگریم شک ندارد که قانون سرباز وظیفه قانون خوبی نیست. چه از این بهتر که قانونی به نام قانون سربازی وظیفه وجود نداشته باشد و عزیز دل خانواده از کنارشان دور نرود و احیاناً به میدان جنگ و خاک و خون کشیده نشود!

اما بررسی این مسأله به این نحو صحیح نیست. بررسی صحیح آن به این نحو است که ضمن توجه به جدا شدن فرزندی از خانواده‌ای و احتمالاً داغدار شدن آن خانواده، عواقب وخیم سرباز مدافع نداشتن را برای کشور در نظر بگیریم. آن وقت است که کاملاً معقول و منطقی به نظر می‌رسد که گروهی از فرزندان وطن به نام «سرباز» آماده دفاع و جانبازی برای کشور باشند و خانواده‌های آنها رنجهای ناشی از سربازی را تحمل کنند.

ما در مقالات گذشته به ضرورت‌های شخصی و اجتماعی که احیاناً مجوز تعدد زوجات می‌شود اشاره کردیم. اکنون می‌خواهیم معایب و مفسد ناشی از تعدد زوجات را بررسی کنیم تا زمینه برای یک محاسبه کلی فراهم گردد و ضمناً روشن شود که ما به یک سلسله معایب برای تعدد زوجات اعتراف داریم هرچند بعضی از ایرادات و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۴۹

اشکالات را وارد نمی‌دانیم چنانکه عن قریب روشن خواهد شد. معایبی که می‌شود برای تعدد زوجات ذکر کرد زیاد است و ما از جنبه‌های مختلف وارد بحث می‌شویم. اینک بیان آن اشکالات و معایب:

از نظر روحی

روابط زناشویی منحصر به امور مادی و جسمانی یعنی تماس‌های بدنی و حمایت‌های مالی نیست. اگر منحصر به این امور بود تعدد زوجات قابل توجیه بود، زیرا امور مادی و جسمانی را می‌توان میان افراد متعدد قسمت کرد و به هر کدام سهمی داد. در روابط زناشویی آنچه عمده و اساس است امور روحی و معنوی است، عشق و عاطفه و احساسات است. کانون ازدواج نقطه پیوند دو طرف به یکدیگر دل است. عشق و احساسات مانند هر امر روحی دیگر قابل تجزیه و تقسیم نیست؛ نمی‌توان آنها را میان افراد متعدد سرشکن و جیره‌بندی کرد. مگر ممکن است دل را دو نیم کرد یا در دو جا به گرو گذاشت؟ مگر می‌شود قلب را به دو نفر تسلیم کرد؟

عشق و پرستش یکه‌شناس است، شریک و رقیب نمی‌پذیرد. جو و گندم نیست که بشود پیمانانه کرد و به هر نفر سهمی داد. بعلاوه، احساسات قابل کنترل نیست. آدمی در اختیار دل است نه دل در اختیار آدمی. پس آن چیزی که روح ازدواج است و جنبه انسانی آن است و روابط دو انسان را از روابط دو حیوان - که صرفاً شهوانی و غریزی است - متمایز می‌کند، نه قابل قسمت است و نه قابل کنترل. پس تعدد زوجات محکوم است.

به عقیده ما در این بیان قدری اغراق وجود دارد، زیرا راست است که روح ازدواج عاطفه و احساسات است؛ هم راست است که احساسات قلبی تحت اختیار آدمی نیست؛ اما اینکه گفته می‌شود احساسات قابل تقسیم نیست، یک تخیل شاعرانه بلکه یک مغالطه است، زیرا سخن در این نیست که احساسات بخصوصی را مانند یک قطعه جسم دو قسمت کنند و به هر کدام سهمی بدهند، تا گفته شود که امور روحی قابل تقسیم نیست؛ سخن در ظرفیت روحی بشر است. مسلماً ظرفیت روحی آدمی

آن قدر محدود نیست که نتواند دو علاقه را در خود جای دهد. پدری صاحب ده فرزند می‌شود و هر ده نفر را تا حد پرستش دوست می‌دارد، برای همه آنها فداکاری می‌کند.

بلی، یک چیز مسلم است و آن اینکه عشق و احساسات هرگز در صورت تعدد آن قدر اوج نمی‌گیرد که در وحدت می‌گیرد. اوج اعلاّی عشق و احساسات با تعدد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۵۰

سازگار نیست، همچنانکه با عقل و منطق نیز سازگار نیست.

راسل در زناشویی و اخلاق می‌گوید:

«بسیاری از مردم امروز عشق را یک مبادله منصفانه احساسات می‌دانند و همین دلیل به تنهایی، صرف نظر از دلایل دیگر، برای محکوم کردن تعدد زوجات کافی است.»

من نمی‌دانم چرا اگر بناست مبادله احساسات منصفانه باشد باید انحصاری باشد؟ مگر پدر که فرزندان متعدد خود را دوست می‌دارد و متقابلاً آنها پدر را دوست می‌دارند مبادله احساسات آنها به طور منصفانه نیست؟ اتفاقاً با اینکه فرزندان متعددند علاقه پدر به هر یک از فرزندان بر علاقه هر یک از فرزندان نسبت به پدر می‌چربد.

عجیب این است که این سخن را کسی می‌گوید که دائماً به شوهران توصیه می‌کند که عشق زن خود را به بیگانه محترم بشمارند و مانع روابط عاشقانه آنها نشوند؛ متقابلاً چنین توصیه‌هایی به زنان می‌کند. آیا به عقیده راسل بازهم مبادله احساسات زن و شوهر منصفانه است؟

از نظر تربیتی

هووگری ضرب المثل ناسازگاری است. برای زن دشمنی بالاتر از «هوو» وجود ندارد. چندهمسری، زنان را به قیام و اقدام علیه یکدیگر و احیاناً شوهر وامی‌دارد و محیط زناشویی را - که باید محیط صفا و صمیمیت باشد - به میدان جنگ و جدال و کانون کینه و انتقام تبدیل می‌کند. دشمنی و رقابت و عداوت میان مادران به فرزندان آنها نیز سرایت می‌کند، دودستگی‌ها و چنددستگی‌ها به وجود می‌آید، محیط خانوادگی - که اولین مدرسه و پرورشگاه روحی کودکان است و باید الهام‌بخش نیکی و مهربانی باشد - درس آموز نفاق و نامردی می‌گردد.

در اینکه تعدد زوجات زمینه همه این آثار ناگوار تربیتی است شکی نیست. اما یک نکته را نباید فراموش کرد و آن اینکه باید دید چقدر از این آثار ناشی از طبیعت تعدد زوجات است و چقدر از آنها ناشی از ژستی است که مرد و زن دوم می‌گیرند. به عقیده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۵۱

ما همه این ناراحتیها معلول طبیعت تعدد زوجات نیست، بیشتر معلول طرز اجرای آن است.

مردی و زنی با هم زندگی می‌کنند و زندگی آنها جریان عادی خود را طی می‌کند.

در این بین آن مرد در یک برخورد فریفته زنی می‌گردد و فوراً هوس چندهمسری به سرش می‌زند. پس از یک قول و قرار محرمانه ناگهان زن دوم مثل اجل معلق پا به خانه و لانه زن اول می‌گذارد و شوهر و زندگی او را تصاحب می‌کند و در حقیقت به زندگی او شیخون می‌زند. واضح است که عکس العمل روحی زن اول جز کینه و انتقام چیز دیگر نیست. برای زن هیچ چیزی ناراحت کننده تر از این نیست که مورد تحقیر شوهر قرار بگیرد. بزرگترین شکست برای یک زن این است که

احساس کند نتوانسته قلب شوهر خود را نگهداری کند، و ببیند که دیگری او را تصاحب کرده است. وقتی که مرد ژست خودسری و هوسرانی می‌گیرد و زن دوم ژست شیخون زنی، انتظار تحمل و بردباری از زن اول انتظار بیجایی است. اما اگر زن اول بداند که شوهرش «مجوز» دارد، از او سیر نشده است و رو آوردن به چندهمسری به معنی پشت کردن به او نیست، و مرد ژست استبداد و خودسری و هوسرانی را از خود دور کند و بر احترامات و عواطف خود نسبت به زن اول بیفزاید، و همچنین اگر زن دوم توجه داشته باشد که زن اول حقوقی دارد و حقوق او محترم است و تجاوز به آنها جایز نیست، خصوصاً اگر همه توجه داشته باشند که در راه حل یک مشکل اجتماعی قدم برمی‌دارند، مسلماً از ناراحتیهای داخلی کاسته می‌شود.

قانون تعدد زوجات یک راه حل مترقیانه ناشی از یک دید اجتماعی وسیعی است. حتماً اجراکنندگان آن نیز باید در سطح عالیتری فکر کنند و از یک تربیت عالی اسلامی برخوردار باشند.

تجربه نشان داده است که در مواردی که مرد ژست خودسری و هوسرانی نداشته و زن احساس کرده که شوهرش نیازمند به زن دوم است، خود داوطلب شده و زن دوم را به خانه شوهر آورده است و هیچ یک از ناراحتیهای مزبور وجود نداشته است. اکثر ناراحتیها ناشی از طرز رفتار وحشیانه‌ای است که مردان در اجرای این قانون به کار می‌برند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۵۲

از نظر اخلاقی

می‌گویند: اجازه تعدد زوجات اجازه «شره» و شهوت است؛ به مرد اجازه می‌دهد هواپرستی کند. اخلاق ایجاب می‌کند که انسان شهوات خود را به حد اقل ممکن تقلیل دهد، زیرا مقتضای طبیعت آدمی این است که هر اندازه جلو شهوت را بازگذارد رغبت و تمایلش فزونی می‌گیرد و آتش شهوتش مشتعلتر می‌گردد. منتسکیو در روح القوانين صفحه ۴۳۴ در باره تعدد زوجات می‌گوید:

«پادشاه مراکش در حرم‌سرای خود از تمام نژادها، اعم از سفید و زرد و سیاه پوست، زن دارد. اما اگر این شخص دو برابر زنهای کنونی خود نیز زن داشته باشد بازهم خواهان زن تازه خواهد بود، زیرا شهوترانی مثل خست و لثامت است و هرچه شدت کرد زیادتر می‌شود، چنانکه تحصیل سیم و زر زیاد باعث ازدیاد حرص و آز می‌گردد. تعدد زوجات رسم عشقبازی مستهجن و مخالف طبیعت (همجنس بازی) را نیز می‌آموزد و رایج می‌کند، زیرا در عرصه شهوترانی هر عملی که از حدود معین خارج گردید باعث اعمال بی‌قاعده می‌گردد. در اسلامبول وقتی که شورش در گرفت، در حرم‌سرای یک حکمران حتی یک زن وجود نداشت، چه آن حکمران با عشقبازیهای مخالف طبیعت، روزگار خود را می‌گذرانید.»

این ایراد را از دو نظر باید مورد بررسی قرار داد: یکی از این نظر که می‌گویند اخلاق پاک با اعمال شهوت منافات دارد و برای پاکی نفوس باید شهوت را به حد اقل ممکن تقلیل داد. دیگر از نظر آن اصل روانی که می‌گوید مقتضای طبیعت آدمی این است که هرچه بیشتر با آن موافقت شود بیشتر طغیان می‌کند و هرچه بیشتر با آن مخالفت شود آرام می‌گیرد.

اما از نظر اول: باید بگوییم متأسفانه این یک تلقین غلطی است که اخلاق مسیحی - که بر پایه ریاضت است و از اخلاق هندی و بودایی و کلبی متأثر است - القاء کرده است. اخلاق اسلامی بر این پایه نیست. از نظر اسلام چنین نیست که هر چه از شهوات تقلیل شود با اخلاق سازگارتر است و اگر به حد صفر برسد صد درصد اخلاقی است. از نظر اسلام اخلاق با افراط در شهوترانی ناسازگار است.

برای اینکه بدانیم تعدد زوجات یک عمل افراطی است یا نه، باید ببینیم آیا مرد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۵۳

بالتبع تک همسری است یا نه. از مقاله ۳۱ معلوم شد که شاید امروز یک نفر هم پیدا نشود که طبیعت مرد را محدود به تک همسری بداند و چندهمسری را یک عمل انحرافی و افراطی بشناسد. برعکس، عقیده بسیاری این است که طبیعت مرد چندهمسری است و تک همسری چیزی است نظیر تجرد که بر خلاف طبیعت مرد است.

اگر چه ما با آن نظر که طبیعت مرد چندهمسری است مخالفیم، اما با این نظر هم موافق نیستیم که طبیعت مرد تک همسری است و چندهمسری بر ضد طبیعت مرد است و نوعی انحراف و مخالف طبیعت است نظیر همجنس بازی.

کسانی مانند منتسکیو که تعدد زوجات را مساوی با شهوت پرستی می‌دانند، نظرشان به حرم‌سرا بازی است؛ خیال کرده‌اند که اسلام با قانون تعدد زوجات خواسته است جواز حرم‌سرا برای خلفای عباسی و عثمانی و امثال آنها صادر کند.

اسلام بیش از همه با آن کارها مخالف است. حدود و قیودی که اسلام برای تعدد زوجات قائل است، آزادی مرد هوسران را بکلی از او سلب می‌کند.

اما از نظر دوم: این عقیده که می‌گوید: «طبیعت آدمی هر اندازه ارضاء شود بیشتر طغیان می‌کند و هر اندازه مخالفت شود بهتر آرام می‌گیرد» درست نقطه مقابل عقیده‌ای است که امروز در میان پیروان فروید پیدا شده و مرتباً به نفع آن تبلیغ می‌شود.

فرویدیستها می‌گویند: «طبیعت بر اثر ارضاء و اقناع آرام می‌گیرد و در اثر امساک فزونی می‌گیرد و طغیان می‌کند». لهذا این عده صد درصد طرفدار آزادی و شکستن آداب و سنن خصوصاً در مسائل جنسی می‌باشند. ای کاش منتسکیو زنده می‌بود و می‌دید که امروز چگونه فرضیه او مورد تمسخر فرویدیستها قرار گرفته است.

از نظر اخلاق اسلامی هر دو عقیده خطاست. طبیعت، حقوق و حدودی دارد و آن حقوق و حدود را باید شناخت. طبیعت در اثر دو چیز طغیان می‌کند و آرامش را بهم می‌زند: یکی در اثر محرومیت و دیگر در اثر آزادی کامل دادن و برداشتن همه قیود و حدود از مقابل او.

به هر حال نه تعدد زوجات ضد اخلاق و بهم‌زننده آرامش روحی و مخالف پاکی نفوس است آنچنان که امثال منتسکیو می‌گویند، و نه قناعت ورزیدن به زن یا زنان مشروع خود ضد اخلاق است آنچنان که فرویدیستها عملاً تبلیغ می‌کنند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۵۴

از نظر حقوقی

به موجب عقد ازدواج، هر یک از زوجین به دیگری تعلق می‌گیرد و از آن او می‌شود. حق استمتاعی که هر کدام نسبت به دیگری پیدا می‌کنند از آن جهت است که منافع زناشویی طرف را به موجب عقد ازدواج مالک شده است. از این رو در تعدد زوجات آن که ذی حق شماره اول است زن سابق است. معامله‌ای که میان مرد و زن دیگری صورت می‌گیرد در حقیقت معامله «فضولی» است، زیرا کالای مورد معامله یعنی منافع زناشویی مرد قبلاً به زن اول فروخته شده و جزء مایملک او محسوب می‌شود. پس آن کس که در درجه اول باید نظرش رعایت شود و اجازه او تحصیل گردد زن اول است. پس اگر بناست اجازه تعدد زوجات داده شود باید موقوف به اجازه و اذن زن اول باشد، و در حقیقت این زن اول است که حق دارد در باره شوهر خود تصمیم بگیرد که زن دیگر اختیار بکند یا نکند.

بنابراین زن دوم و سوم و چهارم گرفتن درست مثل این است که شخصی یک بار مال خود را به شخص دیگر بفروشد و همان

مال فروخته شده را برای نوبت دوم و سوم و چهارم به افراد دیگر بفروشد. صحت چنین معامله‌ای بستگی دارد به رضایت مالک اول و دوم و سوم، و اگر عملاً شخص فروشنده مال مورد نظر را در اختیار افراد بعدی قرار دهد قطعاً مستحق مجازات است.

این ایراد مبتنی بر این است که طبیعت حقوقی ازدواج را مبادله منافع بدانیم و هر یک از زوجین را مالک منافع زناشویی طرف دیگر فرض کنیم. من فعلاً راجع به این مطلب - که البته قابل خدشه و ایراد است - بحثی نمی‌کنم. فرض می‌کنیم طبیعت حقوقی ازدواج همین باشد. این ایراد وقتی وارد است که تعدد زوجات از جانب مرد فقط جنبه تفنن و تنوع داشته باشد. بدیهی است که اگر طبیعت حقوقی ازدواج مبادله منافع زناشویی باشد و زن از هر لحاظ قادر باشد که منافع زناشویی مرد را تأمین کند، مرد هیچ‌گونه مجوزی برای تعدد زوجات نخواهد داشت. اما اگر جنبه تفنن و تنوع نداشته باشد، بلکه مرد یکی از مجوزهایی که در مقالات پیش اشاره کردیم داشته باشد، این ایراد مورد ندارد. مثلاً اگر زن عقیم باشد، یا به سن یائسگی رسیده باشد و مرد نیازمند به فرزند باشد، یا زن مریض و غیر قابل استمتاع باشد، در این گونه موارد حق زن مانع تعدد زوجات نخواهد بود. تازه این در صورتی است که مجوز تعدد زوجات امر شخصی مربوط به مرد باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۵۵

اما اگر پای یک علت اجتماعی در کار باشد و تعدد زوجات به واسطه فزونی عدد زنان بر مردان و یا به واسطه احتیاج اجتماع به کثرت نفوس تجویز شود، این ایراد صورت دیگری پیدا می‌کند. در این گونه موارد، تعدد زوجات یک نوع تکلیف و واجب کفایی است؛ وظیفه‌ای است که برای نجات اجتماع از فساد و فحشاء و یا برای خدمت به تکثیر نفوس اجتماع باید انجام شود. بدیهی است آنجا که پای تکلیف و وظیفه اجتماعی به میان می‌آید، رضایت و اجازه و اذن مفهوم ندارد. اگر فرض کنیم اجتماع واقعاً مبتلا به فزونی زن بر مرد است یا نیازمند به تکثیر نفوس است، یک وظیفه، یک واجب کفایی متوجه همه مردان و زنان متأهل می‌شود؛ پای یک فداکاری و از خودگذشتگی به خاطر اجتماع برای زنان متأهل به میان می‌آید. درست مثل وظیفه سربازی است که متوجه خانواده‌ها می‌شود و باید به خاطر اجتماع از عزیزشان دل بکنند و او را روانه میدان کارزار کنند. در این گونه موارد، غلط است که موقوف به رضایت و اجازه شخص یا اشخاص ذی نفع بشود. کسانی که مدعی هستند حق و عدالت ایجاب می‌کند که تعدد زوجات با اجازه همسر پیشین باشد، فقط از زاویه تفنن و تنوع طلبی مرد مطلب را نگریسته‌اند و ضرورت‌های فردی و اجتماعی را از یاد برده‌اند. اساساً اگر ضرورت فردی یا اجتماعی در کار نباشد، تعدد زوجات حتی با اجازه زن پیشین نیز قابل قبول نیست.

از نظر فلسفی

قانون تعدد زوجات با اصل فلسفی تساوی حقوق زن و مرد - که ناشی از تساوی آنها در انسانیت است - منافات دارد. چون زن و مرد هر دو انسان و متساوی الحقوق می‌باشند، یا باید هر دو مجاز باشند که دارای چند همسر باشند یا هیچ‌کدام مجاز نباشند. اما اینکه مرد مجاز باشد چند زن داشته باشد و زن مجاز نباشد که چند شوهر داشته باشد، تبعیض و مردنوازی است. اجازه دادن به مرد که تا چهار زن می‌تواند بگیرد به معنی این است که ارزش یک زن مساوی است با یک چهارم مرد. این نهایت تحقیر زن است و حتی با نظر اسلام در باره ارث و شهادت - [که ارث و شهادت] دو زن را برابر با ارث و شهادت یک مرد قرار داده است - منافات دارد.

این ایراد سخیف‌ترین ایرادی است که بر تعدد زوجات گرفته شده است. گویی ایرادکنندگان به علل و موجبات فردی و

اجتماعی تعدد زوجات کوچکترین توجهی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۵۶

نداشته‌اند؛ خیال کرده‌اند تنها موضوعی که در میان است هوس است. آنگاه گفته‌اند چرا به هوس مرد توجه شده و به هوس زن توجه نشده است؟.

چون در گذشته راجع به علل و موجبات و مجوزهای تعدد زوجات، مخصوصاً راجع به چیزی که تعدد زوجات را به صورت حقی از جانب زنان بی‌شوهر بر عهده مردان و زنان متأهل در می‌آورد بحث کرده‌ایم، دیگر بحثی نمی‌کنیم.

در اینجا همین قدر می‌گوییم اگر مبنای فلسفه اسلام در تعدد زوجات و ارث و شهادت، تحقیر و بی‌اعتنایی به حقوق زن بود و اسلام میان زن و مرد از لحاظ انسانیت و حقوق ناشی از انسانیت تفاوت قائل بود، همه جا یک جور نظر می‌داد زیرا این فلسفه همه جا یک جور حکم می‌کند؛ یک جا نمی‌گفت یک زن نصف یک مرد ارث ببرد و در جای دیگر نمی‌گفت یک زن با یک مرد برابر ارث ببرد و در جای دیگر نمی‌گفت یک مرد تا چهار زن بگیرد، و همچنین در باب شهادت در هر موردی به نحوی حکم نمی‌کرد. از اینها به خوبی می‌توان فهمید که اسلام فلسفه‌های دیگری در نظر گرفته است. ما در یکی از مقالات گذشته راجع به ارث توضیح دادیم و در مقاله دیگری گفتیم مسأله تساوی زن و مرد در انسانیت و حقوق ناشی از انسانیت، از نظر اسلام جزء الفبای حقوق بشری است. از نظر اسلام در حقوق زن و مرد مسائلی بالاتر از تساوی وجود دارد که لازم است آنها دقیقاً منظور گردد و اجرا شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۵۷

نقش اسلام در چندهمسری

اشاره

اسلام نه چندهمسری را اختراع کرد (زیرا قرن‌ها پیش از اسلام در جهان وجود داشت) و نه آن را نسخ کرد (زیرا از نظر اسلام برای اجتماع مشکلاتی پیش می‌آید که راه چاره آنها منحصر به تعدد زوجات است). ولی اسلام رسم تعدد زوجات را اصلاح کرد.

محدودیت

اول اصلاحی که به عمل آورد این بود که آن را محدود کرد. قبل از اسلام تعدد زوجات نامحدود بود؛ یک نفر به تنهایی می‌توانست صدها زن داشته باشد و از آنها حرم‌سرای بی‌شمار وجود آورد. ولی اسلام «حد اکثر» برای آن معین کرد؛ به یک نفر اجازه نداد بیش از چهار زن داشته باشد. در حکایات و روایات نام افرادی در صدر اسلام دیده می‌شود که در حالی که اسلام آوردند بیش از چهار زن داشتند و اسلام آنها را مجبور کرد مقدار زائد را رها کنند. از آن جمله نام مردی به نام غیلان بن اسلمه برده می‌شود که ده زن داشت و پیغمبر اکرم او را مجبور کرد که شش‌تای آنها را رها کند.

و همچنین مردی به نام نوفل بن معاویه پنج زن داشت. پس از آن که اسلام اختیار کرد رسول اکرم امر کرد که یکی از آنها را حتماً رها کند.

در روایات شیعه وارد شده که یک نفر ایرانی مجوسی در زمان امام صادق اسلام اختیار کرد در حالی که هفت زن داشت. از امام صادق سؤال شد: تکلیف این مرد که اکنون مسلمان شده با هفت زن چیست؟ امام فرمود: حتماً باید سه‌تای از آنها را رها کند.

عدالت

اصلاح دیگری که اسلام به عمل آورد این بود که عدالت را شرط کرد و اجازه نداد به هیچ وجه تبعیضی میان زنان یا میان فرزندان آنها صورت بگیرد. قرآن کریم در کمال صراحت فرمود: «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً»^(۱) اگر بیم دارید که عدالت نکنید (یعنی اگر به خود اطمینان ندارید که با عدالت رفتار کنید) پس به یکی اکتفا کنید.

در دنیای قبل از اسلام اصل عدالت به هیچ وجه رعایت نمی‌شد، نه میان خود زنان و نه میان فرزندان آنها. در مقاله ۲۷ از کریستین سن و دیگران نقل کردیم که در ایران ساسانی رسم تعدد زوجات شایع بود و میان زنان و همچنین میان فرزندان آنها تبعیض قائل می‌شدند. یکی یا چند زن، زنان ممتاز (پادشاه زن) خوانده می‌شدند و از حقوق کامل برخوردار بودند. سایر زنان به عنوان «چاکرزن» و غیره خوانده می‌شدند و مزایای قانونی کمتری داشتند. فرزندان چاکر زن اگر از جنس ذکور بودند در خانه پدر به فرزندی پذیرفته می‌شدند و اگر دختر بودند به فرزندی قبول نمی‌شدند.

اسلام همه این رسوم و عادات را منسوخ کرد؛ اجازه نداد که برای یک زن یا فرزندان او امتیازات قانونی کمتری قائل گردند. ویل دورانت در جلد اول تاریخ تمدن ضمن بحث از تعدد زوجات می‌گوید:

«به تدریج که ثروت نزد یک فرد به مقدار زیاد جمع می‌شد و از آن نگرانی پیدا می‌کرد که چون ثروتش به قسمتهای زیادی منقسم شود سهم هر یک از فرزندان کم خواهد شد، این فرد به فکر می‌افتاد که میان زن اصلی و سوگلی و همخوابه‌های خود فرق بگذارد تا میراث تنها نصیب فرزندان زن اصلی شود.»

(۱). نساء/ ۳.

این جمله می‌رساند که تبعیض میان زنان و فرزندان آنها در دنیای قدیم امر رایجی بوده است. ولی عجیب این است که ویل دورانت بعد به سخنان خود چنین ادامه می‌دهد:

«تا نسل معاصر تقریباً زناشویی در قاره آسیا بدین ترتیب بوده است. کم کم زن اصلی مقام زن منحصر به فرد را پیدا کرد و زنان دیگر یا محبوبه‌های سرّی مرد شدند و یا اصلاً از میان رفتند.»

ویل دورانت توجه نکرده یا نخواست توجه کند که چهارده قرن است که در آسیا در پرتو دین مقدس اسلام رسم تبعیض میان فرزندان منسوخ شده است. یک زن اصلی و چند محبوبه سرّی داشتن جزء رسوم اروپایی است نه آسیایی. این رسم اخیراً از اروپا به آسیا سرایت کرده است.

به هر حال اصلاح دومی که اسلام در تعدد زوجات انجام داد این بود که تبعیض را چه در میان زنان و چه در میان فرزندان ملغی ساخت.

از نظر اسلام «سوگلی» بازی به هر صورت و به هر شکل جایز نیست. علمای اسلام تقریباً وحدت نظر دارند که تبعیض میان

زنان تحت هیچ عنوانی جایز نیست.

فقط بعضی از نحله‌های فقهی اسلامی حق زن را طوری توجیه کرده‌اند که با تبعیض سازگار است. به نظر من نباید تردید کرد که این نظر درست نیست و بر خلاف مفهوم آیه کریمه قرآن است. رسول اکرم صلی الله علیه و آله جمله‌ای در این باره فرموده است که شیعه و سنی بالاتفاق آن را نقل و روایت کرده‌اند. فرمود:

«هرکس دو زن داشته باشد و در میان آنها به عدالت رفتار نکند (به یکی از آنها بیشتر از دیگری اظهار تمایل کند)، در روز قیامت محشور خواهد شد در حالی که یک طرف بدن خود را به زمین می‌کشد تا سرانجام داخل آتش شود.».

عدالت عالیترین فضیلت انسانی است. شرط عدالت یعنی شرط واجد بودن عالیترین نیروی اخلاقی. با توجه به اینکه معمولاً احساسات مرد نسبت به همه زن‌ها یکسان و در یک درجه نیست، رعایت عدالت و پرهیز از تبعیض میان زنان یکی از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۶۰

مشکلترین وظایف به شمار می‌رود.

همه می‌دانیم که رسول اکرم صلی الله علیه و آله در ده سال آخر عمر خود یعنی در دوره مدینه - که دوره جنگهای اسلامی بود و زنان بی‌سرپرست در میان مسلمین زیاد بودند - زنان متعدد اختیار کرد. اکثریت زنان پیغمبر بیوه و بزرگسال بودند و غالباً از شوهران سابق خود فرزندان داشتند. تنها دوشیزه‌ای که پیغمبر اکرم با او ازدواج کرد عایشه بود. عایشه به همین جهت همیشه تفاخر می‌کرد و می‌گفت: من تنها زنی هستم که جز پیغمبر شوهر دیگری او را لمس نکرده است.

رسول اکرم منتهای عدالت را در باره همه آنها رعایت می‌کرد و هیچ‌گونه تبعیضی میان آنها قائل نمی‌شد. عروه بن زبیر خواهرزاده عایشه است؛ در باره طرز رفتار پیغمبر اکرم با زنان خود، از خاله خویش عایشه سؤالاتی کرده است. عایشه گفت: رسم پیغمبر این بود که هیچ‌یک از ما را بر دیگری ترجیح نمی‌داد. با همه به عدالت و تساوی کامل رفتار می‌کرد. کمتر روزی اتفاق می‌افتاد که به همه زنان خود سر نزنند و احوالپرسی و تفقد نکند. ولی نوبت هرکس بود، نسبت به دیگران به احوالپرسی قناعت می‌کرد و شب را در خانه آن کس بسر می‌برد که نوبت او بود. اگر احیاناً در وقتی که نوبت زنی بود می‌خواست نزد زن دیگر برود، رسماً می‌آمد و اجازه می‌گرفت. اگر اجازه داده می‌شد می‌رفت و اگر اجازه داده نمی‌شد نمی‌رفت.

من شخصاً این‌طور بودم که هر وقت از من اجازه می‌خواست نمی‌دادم.

رسول اکرم حتی در بیماری که منجر به فوت ایشان شد که توانایی حرکت نداشت، عدالت را در کمال دقت اجرا کرد. برای اینکه عدالت و نوبت را رعایت کرده باشد، هر روز بسترش را از اتاقی به اتاق دیگر منتقل می‌کردند. تا آنکه یک روز همه را جمع کرد و اجازه خواست در یک اتاق بماند و همه اجازه دادند در خانه عایشه بماند.

علی بن ابی طالب علیه السلام در اوقاتی که دو زن داشت، حتی اگر می‌خواست وضو بسازد، در خانه زنی که نوبتش نبود وضو نمی‌خواست.

اسلام برای شرط عدالت آن اندازه اهمیت قائل است که حتی اجازه نمی‌دهد مرد و زن دوم در حین عقد توافق کنند که زن دوم در شرایط نامساوی با زن اول زندگی کند؛ یعنی از نظر اسلام رعایت عدالت تکلیفی است که مرد نمی‌تواند با قرار قبلی با زن، خود را از زیر بار مسئولیت آن خارج کند. مرد و زن هیچ‌کدام حق ندارند چنین

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۶۱

شرطی در متن عقد بنمایند. زن دوم کاری که می‌تواند بکند فقط این است که عملاً از حقوق خود صرف نظر کند اما

نمی‌تواند شرط کند که حقوقی مساوی با زن اول نداشته باشد، همچنانکه زن اول نیز می‌تواند عملاً با میل و رضای خود از حقوق خود صرف نظر کند اما نمی‌تواند کاری کند که قانوناً حقی نداشته باشد. از امام باقر علیه السلام سؤال شد: آیا مرد می‌تواند با زن خود شرط کند که فقط روزها هر وقت بخواهد به او سر بزند یا ماهی یک بار یا هفته‌ای یک بار نزد او برود، یا شرط کند که نفقه به طور کامل و مساوی با زن دیگر به او ندهد و خود آن زن هم از اول این شرطها را بپذیرد؟ امام فرمود: «خیر، چنین شرطهایی صحیح نیست. هر زنی به موجب عقد ازدواج خواه ناخواه حقوق کامل یک زن را پیدا می‌کند. چیزی که هست، پس از وقوع ازدواج هر زنی می‌تواند عملاً برای جلب رضایت شوهر که او را رها نکند یا به علت دیگری، همه یا قسمتی از حقوق خود را ببخشد.»

تعدد زوجات با این شرط اخلاقی اکید و شدید به جای آنکه وسیله‌ای برای هوسرانی مرد واقع گردد، شکل و قیافهٔ انجام وظیفه به خود می‌گیرد. هوسرانی و شهوت پرستی جز با آزادی کامل و دنبال هوای دل رفتن سازگار نیست. هوسرانی آنگاه صورت عمل به خود می‌گیرد که آدمی خود را در اختیار دل قرار دهد و دل را در اختیار خواهشها و میلها. دل و خواهشهای دل منطق و حساب برنمی‌دارد. آنجا که پای انضباط و عدالت و انجام وظیفه به میان می‌آید، هوسرانی و هواپرستی باید رخت بربندد. از این رو به هیچ وجه تعدد زوجات را در شرایط اسلامی نمی‌توان وسیله‌ای برای هوسرانی شناخت. کسانی که تعدد زوجات را وسیلهٔ هوسرانی قرار داده‌اند، قانون اسلامی را بهانه برای یک عمل ناروا قرار داده‌اند. اجتماع حق دارد آنها را مؤاخذه و مجازات [کند] و این بهانه را از دست آنها بگیرد.

مسأله بییم از عدم عدالت

انصاف باید داد که افرادی که شرایط اسلامی را در تعدد زوجات کاملاً رعایت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۶۲

می‌کنند بسیار کم‌اند. در فقه اسلامی می‌گویند: «اگر بییم داری که استعمال آب برای بدنت زیان دارد وضو نگیر»، «اگر بییم داری که روزه برایت زیان دارد روزه نگیر».

این دو دستور در فقه اسلامی رسیده است. شما افراد بسیاری را می‌بینید که می‌پرسند: می‌ترسم آب برایم زیان داشته باشد، وضو بگیرم یا نگیرم؟ می‌ترسم روزه برایم ضرر داشته باشد، روزه بگیرم یا نگیرم؟ البته این پرسشها پرسشهای درستی است. چنین اشخاصی نباید وضو بسازند و نباید روزه بگیرند.

ولی نصّ قرآن کریم است که «اگر بییم دارید که نتوانید میان زنان خود به عدالت رفتار کنید، یک زن بیشتر نگیرید». با این حال آیا شما در عمر از یک نفر شنیده‌اید که بگوید: می‌خواهم زن دوم بگیرم اما بییم دارم که رعایت عدالت و مساوات میان آنها نکنم، بگیرم یا نگیرم؟ من که شنیده‌ام. حتماً شما هم نشنیده‌اید. سهل است، مردم ما با علم و تصمیم اینکه به عدالت رفتار نکنند زنان متعدد می‌گیرند و این کار را به نام اسلام و زیر سرپوش اسلامی انجام می‌دهند. اینها هستند که با عمل ناهنجار خود اسلام را بدنام می‌کنند.

اگر تنها کسانی اقدام به تعدد زوجات نمایند که لااقل این یک شرط را واجد باشند، جای هیچ گونه بهانه و ایرادی نبود.

حرم سراها

موضوع دیگری که سبب شده تعدد زوجات را بر قانون اسلام عیب بگیرند دستگاههای حرم‌سراداری خلفا و سلاطین پیشین

است. برخی از نویسندگان و مبلغین مسیحی تعدد زوجات اسلامی را مساوی با حرم‌سرداری با همه مظاهر ننگین و مظالم بی‌پایان آن معرفی کرده‌اند و چنین وانمود می‌کنند که تعدد زوجات در اسلام یعنی همان حرم‌سرداریها که تاریخ در دستگاههای خلفا و سلاطین پیشین نشان می‌دهد.

متأسفانه بعضی از نویسندگان خودمان نیز - که حرف به حرف بازگو کننده افکار و عقاید و منویات غریبه هستند - هر جا که نام تعدد زوجات می‌برند آن را با حرم‌سرا ردیف می‌کنند. این قدر شخصیت و استقلال فکری ندارند که میان آنها تفکیک کنند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۶۳

شرایط و امکانات دیگر

گذشته از شرط عدالت، شرایط و تکالیف دیگری نیز متوجه مرد است. همه می‌دانیم که زن مطلقاً یک سلسله حقوق مالی و استتماعی به عهده مرد دارد. مردی حق دارد آهنگ چندمتری کند که امکانات مالی او به او اجازه این کار را بدهد.

شرط امکان مالی در تک همسری نیز هست. اکنون فرصتی نیست که وارد این بحث بشویم.

امکانات جسمی و غریزی نیز به نوبه خود شرط و واجب دیگری است. در کافی و وسائل از امام صادق روایت شده است که فرمود:

«هرکس گروهی از زنان نزد خود گرد آورد که نتواند آنها را از لحاظ جنسی اشباع نماید و آنگاه آنها به زنا و فحشاء بیفتند، گناه این فحشاء به گردن اوست.»

تاریخچه‌های حرم‌سراها داستانها ذکر می‌کنند از زنان جوانی که از لحاظ غریزه تحت فشار قرار می‌گرفتند و مرتکب فحشاء می‌شدند و احياناً پشت سر آن فحشاءها کشتارها و جنایتها واقع می‌شد.

خواننده محترم از مجموع هفت مقاله‌ای که در باره چندمتری نوشتیم، کاملاً به ریشه و علل و موجبات تعدد زوجات و اینکه چرا اسلام آن را نسخ نکرد و چه شرایط و حدود و قیودی برای آن قائل شد کاملاً آگاه گشت؛ برایش روشن شد که اسلام با تجویز تعدد زوجات نخواست است زن را تحقیر کند، بلکه از این راه بزرگترین خدمت را به جنس زن کرده است. اگر تعدد زوجات، مخصوصاً در شرایط فزونی نسبی عدد زنان آماده ازدواج بر مردان آماده ازدواج - که همیشه در دنیا بوده و هست - اجازه داده نشود، زن به بدترین شکلی ملعبه مرد خواهد شد؛ رفتار مرد با او از یک کنیز بدتر خواهد بود، زیرا انسان در مقابل یک کنیز لااقل این اندازه تعهد می‌پذیرد که فرزند او را فرزند خود بداند اما در مقابل معشوقه و رفیقه این اندازه تعهد هم ندارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۶۴

مرد امروز و تعدد زوجات

مرد امروز از تعدد زوجات روگردان است، چرا؟ آیا به خاطر اینکه می‌خواهد به همسر خود وفادار باشد و به یک زن قناعت کند یا به خاطر اینکه می‌خواهد حس تنوع طلبی خود را از طریق گناه - که به حد اشباع، وسیله برایش فراهم است - ارضاء نماید؟ امروز گناه جای تعدد زوجات را گرفته است نه وفا، و به همین دلیل مرد امروز سخت از تعدد زوجات که برای او تعهد و تکلیف ایجاد می‌کند متنفر است. مرد دیروز اگر می‌خواست هوسرانی کند راه گناه چندان برای او باز نبود، ناچار بود تعدد

زوجات را بهانه قرار داده هوسرانی کند. در عین اینکه شانه از زیر بار بسیاری از وظایف خالی می‌کرد، از انجام بعضی تعهدات مالی و انسانی در باره زنان و فرزندان چاره‌ای نداشت. اما مرد امروز هیچ الزام و اجباری نمی‌بیند که کوچکترین تعهدی در زمینه هوسرانیهای بی‌پایان خود بپذیرد. ناچار علیه تعدد زوجات قیام می‌کند.

مرد امروز تحت عنوان سکرتر، ماشین نویس و صدها عنوان دیگر کام خود را از زن می‌گیرد و بودجه آن را به صندوق دولت یا شرکت یا مؤسسه‌ای که در آن کار می‌کند تحمیل می‌کند بدون آنکه دیناری از جیب خود بپردازد.

مرد امروز هر چند صباح یک بار معشوقه خود را عوض می‌کند بدون اینکه احتیاجی به تشریفات مهر و نفقه و طلاق داشته باشد. مسلماً موسی چومبه با تعدد زوجات مخالف است، زیرا او همیشه یک سکرتر مو بور جوان زیبا در کنار خود دارد و هر چند سال یک بار آن را عوض می‌کند. با چنین امکاناتی چه حاجت به تعدد زوجات؟

در شرح حال برتراند راسل - که یکی از مخالفین سرسخت تعدد زوجات است - چنین می‌خوانیم:

«در نخستین دوران زندگی او علاوه بر مادر بزرگش دو زن دیگر نقش بزرگی داشته‌اند که یکی از آنها آلیس نخستین همسرش و دیگری رفیقه‌اش به نام اتولین مورل می‌باشند. مورل از زنان سرشناس آن دوره بود و با بسیاری از نویسندگان اوایل قرن بیستم دوستی داشت.»

مسلماً چنین شخصی با تعدد زوجات روی موافق نشان نمی‌دهد. گویا همین

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۶۵

رفیقه بازی او بود که به ازدواج او با همسرش آلیس پایان داد، زیرا از زبان خود راسل چنین نوشته‌اند:

«در بعد از ظهر یکی از روزها هنگامی که با دوچرخه عازم یکی از ییلاقات نزدیک شهر بودم ناگهان احساس کردم که دیگر آلیس را دوست ندارم.»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۶۷

مهر و نفقه

اشاره

در فصل پیش فلسفه و علت اصلی پیدایش مهر را ذکر کردیم. معلوم شد مهر از آنجا پیدا شده که قانون خلقت در روابط دو جنس به عهده هر یک از آنها نقش جداگانه‌ای گذاشته است. معلوم شد مهر از احساسات رقیق و عطوفت آمیز مرد ناشی شده، نه از احساسات خشن و مالکانه او. آنچه از ناحیه زن در این امر دخالت داشته حس خودداری مخصوص او بوده، نه ضعف و بی‌اراده بودن او. مهر تدبیری است از ناحیه قانون خلقت برای بالا بردن ارزش زن و قرار دادن او در سطح عالیتری. مهر به زن شخصیت می‌دهد. ارزش معنوی مهر برای زن بیش از ارزش مادی آن است.

مسئله حجاب

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۶۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

از چاپ اول کتاب مسأله حجاب ده سال و اندی و از چاپ اول کتاب نظام حقوق زن در اسلام در حدود شش سال می گذرد. در این دو کتاب وضع و موقع زن، نقش زن در زندگی، وظایف زن، حقوق زن بررسی شد و منطق اسلام در این مسائل روشن گشت.

در فاصله این ده سال تحولی شگرف در زندگی ما ایرانیان پدید آمد، انقلابی عظیم و خیره کننده رخ داد که چشم جهانیان را خیره کرد، همه را به اعجاب و تحسین واداشت، کشور ایران وارد مرحله نوینی از تاریخ خود شد، رژیم کهن شاهنشاهی را به دور افکند و دست اندر کار تحقق بخشیدن نظامی اسلامی است و سر آن دارد حوزه وسیع منطقه اسلامی را که صدها میلیون مسلمان را دربر گرفته است به راه خود بکشاند و جهان سومی به نام «جهان اسلامی» بیافریند. اکنون ضرورت ایجاب می کند که وضع و موقع زن در این ده سال و در جریان این

(۱). [این مقاله را استاد شهید بعد از پیروزی انقلاب اسلامی نگاشتند و قصد داشتند آن را مقدمه چاپ جدید کتاب مسأله حجاب قرار دهند، که منافقان فرصت ندادند و آن بزرگوار را به شهادت رساندند و مقاله ناقص ماند و این کار انجام نشد. اکنون که کتاب مسأله حجاب در «مجموعه آثار» به چاپ می رسد بهتر آن دیدیم که این مقاله را- هر چند ناقص- در ابتدای آن قرار دهیم.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۷۰

انقلاب عظیم اسلامی مورد بررسی قرار گیرد که بانوان در این انقلاب چه سهم و نقشی داشته اند و چه عواملی موجب گشت که بانوان در این مقطع تاریخی بی نظیر سهم عمده ای به خود اختصاص دهند. انقلاب اسلامی ایران ویژگیهایی دارد که در مجموع خود آن را در میان همه انقلابات جهان بی نظیر و بی رقیب ساخته است. یکی از آن ویژگیها ذی سهم بودن بانوان است.

بانوان سهم بزرگی از انقلاب را به خود اختصاص دادند و این حقیقتی است که جملگی بر آنند. رهبر عظیم الشان انقلاب اسلامی ایران بارها با تکریم و تحسین از نقش فعال بانوان یاد کرده اند و احیاناً سهم آنان را عظیمتر از سهم مردان شمرده اند. رهبر انقلاب اسلامی ایران با تیزبینی و تیزهوشی خاص خود دریافته بودند که انقلاب اسلامی ایران بدون شرکت بانوان به ثمر نخواهد رسید، از این رو شرکت آنان را در مراسم انقلابی واجب و لازم شمردند و حتی موافقت پدر یا شوهر را لازم ندانستند.

بانوان با ایمان ما پس از آنکه از فرمان رهبر آگاه شدند، با حفظ اصول و موازین اسلامی از هیچ گونه فداکاری در راه به ثمر رساندن انقلاب خودداری نکردند، پا به پای مردان راه پیمایی کردند، شعار دادند، در تظاهرات شرکت کردند، شهید دادند، زندان رفتند، شکنجه کشیدند، آواره خانه و خانواده شدند، در به دری کشیدند، محرومیتها متحمل شدند.

به نظر می رسد اینچنین نقش تاریخی برای زن در جهان بی سابقه است. در تاریخ اسلام خودمان، تنها در صدر اسلام است که می بینیم بانوان نقش مؤثری از نظر سیاسی یا نظامی یا فرهنگی ایفا کرده اند. در دوره های متأخر تدریجاً این نقش ضعیف شده و احیاناً به صفر رسیده است و همین جهت ایجاب می کند که تحقیق کنیم چه عواملی موجب گشت که زن بار دیگر در

صحنه تاریخ ظاهر شود و تاریخ را از «مذکر» بودن محض خارج کند و آن را «مذنث» (مذکر مؤنث) نماید؟.

پیش از آنکه وارد این بحث شویم یادآوری این نکته ضروری است که منظور ما از نقش داشتن و نقش نداشتن زن در تاریخ، نقش مستقیم و ظاهر شدن زن در صحنه تاریخ است، اما نقش غیر مستقیم و پشت جبهه و صحنه را زن همواره برای خود محفوظ داشته است.

زنان در طول تاریخ تنها مولد و زاینده مردان و پرورش دهنده جسم آنها نبوده‌اند،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۷۱

بلکه الهام‌بخش و نیرودهنده و مکمل مردانگی آنها بوده‌اند. زنان از پشت صحنه و از پشت جبهه جنگ همواره به مردان مردانگی می‌بخشیده‌اند. ما در بسیاری از اشعار حماسی عربی و فارسی می‌بینیم که دلیران و دلاوران در حماسه‌های خود زنان را مخاطب قرار داده و از مردانگی و شجاعت و دلاوری خود داد سخن داده‌اند، گویی مرد آگاهانه و یا ناآگاهانه از همه دلیرها و دلاوریهای خود رضایت و تحسین و جلب رضایت زن را منظور می‌داشته است. اگر فرصتی دست دهد و قطعات ادبی نظم و نثر که در این زمینه انشاء شده یکجا گرد آید یک فراز جالب و قابل مطالعه‌ای از نظر جامعه‌شناسی فراهم می‌گردد. اینکه می‌گویند زن آفریننده عشق است و عشق آفریننده مرد و مرد آفریننده تاریخ، ناظر به نقش غیر مستقیم زن در سازندگی تاریخ است.

زن نقش سازندگی غیر مستقیم تاریخی خود را مدیون اخلاق ویژه جنسی خویش یعنی حیا و عفاف و تقوا و دور باش زنانه خویش است. آنجا که زن دورباش حیا و عفاف را حفظ نکرده و خود را به ابتدال کشانده این نقش تاریخی را از دست داده است. به حق در مورد حیا و عفاف زن گفته شده است:

«حیا پادشاهی خود را پس انداز می‌کند و در نتیجه نیرو و شجاعت مرد را بالا می‌برد و او را به اقدامات مهم وامی‌دارد، قوایی را که در زیر سطح آرام حیات ما ذخیره شده است بیرون می‌ریزد.»^(۱)

از این رو گویی نوعی تضاد و تعارض میان این دو نقش وجود دارد: یا نقش غیر مستقیم و از صحنه بیرون بودن و یا نقش مستقیم و پشت جبهه را رها کردن و نقش غیر مستقیم نداشتن. اما درحقیقت تضاد و تعارض غیر قابل جمعی در کار نیست. یک راه باریک و ظریف وجود دارد که زن اگر از آن راه برود هر دو نقش را در آن واحد می‌تواند ایفا کند. آن راه باریک و ظریف همان است که بانوان ما در ده ساله اخیر طی کردند. ویژگی دخالت زن در انقلاب اسلامی ایران در این است که زن مسلمان ایرانی در عین اینکه در صحنه تاریخ ظاهر شد و مستقیماً در کار سازندگی تاریخ با مرد

(۱). ویل دورانت، لذات فلسفه، صفحه ۱۳۳.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۷۲

شرکت کرد، پشت جبهه را رها نکرد، حیا و عفاف و پوشش لازم را از کف نداد، دور باش خویش و کرامت و عزت زنانه خویش را محفوظ داشت و خویشتن را مانند زن غربی و زن مدل پهلوی به ابتدال نکشاند.

زنان از نظر نقش تاریخی، دوره‌های سه گانه‌ای را طی کرده‌اند. در برخی دوره‌ها و بر اساس برخی طرز تفکرها دخالت مستقیم زن در ساختن تاریخ منفی است. در این دوره‌ها زن جز در اندرون خانه کاری ندارد و نمی‌تواند داشته باشد و صرفاً یک کالای اندرونی است. طبعاً در چنین شرایطی هیچ‌یک از استعدادهای انسانی اش یعنی تفکر، آگاهی، بیداری، آزادگی، اراده و اختیار و انتخاب، هنر و خلاقیت و ابداع و حتی عبادت و سلوک عارفانه‌الی الله رشد لازم را طی نمی‌کند. در این

گونه جوامع در حکم یک وسیله و ابزار زندگی خانوادگی است، یک «شیء» است و به حکم اینکه محیط زندگی زن محدود است به درون خانواده و در بازار به اصطلاح آزاد دسترسی به او میسر نیست، برای مرد عزیز و گران بهاست. از این رو زن در چنین دوره‌ها و چنین محیطها یک «شیء گرانبها» است مانند هر شیء نفیس و گرانبهای دیگر از قبیل برلیان و الماس و غیره. در این گونه دوره‌ها تاریخ طبعاً «مذکر» است، زنان نقش مستقیم و محسوس و ملموس در ساختن تاریخ ندارند. اگر ما به تاریخ گذشته پیش از نیم قرن اخیر خودمان برویم عیناً همین وضع را می‌بینیم، می‌بینیم زن وجود دارد اما به صورت یک «شیء عزیز و نفیس و گرانبها» و معمولاً بی‌دخالت در تاریخ و حوادث تاریخی.

در برخی جوامع زن خانه را رها کرده و وارد اجتماع شده است، در شئون علمی، هنری، فکری، سیاسی شریک مرد شده است و به صورت «شخص» درآمده است، اما نظر به اینکه مدار خویش را به کلی رها کرده و حریم را به کنار زده و خود را رایگان در دسترس مرد قرار داده و در اماکن عمومی، کاباره‌ها، دانسینگها، حاشیه خیابانها حضور و آمادگی خود را اعلام داشته است، ارزش و بهای خود را از دست داده است.

در این جوامع زن شخص است اما «شخص بی‌بها». در این گونه جوامع زن حضور خود را در صحنه تاریخ ثابت کرده درحالی که پشت جبهه را رها کرده است، نقش مستقیم خود را در سازندگی تاریخ به کف آورده اما نقش غیر مستقیم را که از آن کمتر نیست از کف داده است.

آنجا که زن نقش غیر مستقیم خود را از دست می‌دهد، هم خود را تباه می‌سازد و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۷۳

هم مرد را. زن «مدل پهلوی» که نزدیک چهل سال قشر عظیمی از جامعه زن ایرانی را تشکیل می‌داد از این نوع بود ... «۱»

(۱). [افسوس که منافقان فرصت نگارش بقیه مقدمه را به استاد ندادند.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۷۴

مقدمه انجمن اسلامی پزشکان بر چاپ اول

باسمه تعالی.

کتاب حاضر اولین نشریه انجمن اسلامی پزشکان است که تقدیم خوانندگان محترم و پویندگان راه حق و حقیقت می‌گردد. در جلسات انجمن که متجاوز از شش سال است تقریباً به طور مرتب تشکیل می‌گردد موضوعات علمی و اجتماعی و دینی متعددی توسط دانشمندان و گویندگان مختلف ایراد و مورد بحث و انتقاد قرار گرفته است.

بخش اعظم این سخنرانیها را دانشمند محترم جناب آقای مرتضی مطهری تقبل و ایراد فرموده‌اند و این کتاب برگزیده مختصر یکی از موضوعات مورد بحث بوده است که علت تقدم در چاپ آن را خود ایشان در پیشگفتار توضیح داده‌اند.

امید است که به خواست ایزد متعال موضوعات دیگر که هر یک به نوبه خود جالب و با دید تازه‌ای مورد بحث قرار گرفته‌اند به زودی چاپ و در اختیار علاقه‌مندان قرار گیرد.

انجمن اسلامی پزشکان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۷۵

باسمه تعالی.

خداوند بزرگ را سپاسگزاریم که اقدام انجمن اسلامی پزشکان در چاپ و نشر کتاب مسأله حجاب مورد توجه صاحب نظران و اقبال علاقه‌مندان واقع گردید به طوری که در همان ماههای اول نسخ آن نیاب شد و بلافاصله انجمن از جناب آقای مطهری درخواست کرد که با در نظر گرفتن نظریات اعلام شده توسط اعضای انجمن و سایر علاقه‌مندان، چنانچه لازم می‌دانند، در کتاب تجدید نظر کنند تا برای چاپ دوم آماده گردد. در نتیجه چاپ دوم کتاب به صورتی کاملتر و با رجحان بیشتری نسبت به چاپ اول آماده گردید که اینک تقدیم می‌گردد.

ضمناً به علاقه‌مندان بشارت می‌دهد که طبق وعده جناب آقای مطهری، یکی دیگر از موضوعات مورد بحث (مسأله بردگی) به زودی آماده می‌گردد و در اختیار عموم گذاشته می‌شود. این موضوع مبین میزان عطش علاقه‌مندان به درک حقایق اسلامی است. امید است که سایر مجامع، بخصوص انجمنهای اسلامی، کوشش بیشتری در این زمینه مبذول دارند و به تدریج مطالبی که مبتلا به مردم است و از منابع حقیقی اسلام استخراج شده است به وسیله متخصصان اسلامی استخراج شود و به دست عموم برسد. انجمن اسلامی پزشکان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۷۷

مقدمه مؤلف

ریشه بیشتر انحرافات دینی و اخلاقی نسل جوان را در لابلای افکار و عقاید آنان باید جستجو کرد. فکر این نسل از نظر مذهبی آنچنان که باید رهنمایی نشده است و از این نظر فوق العاده نیازمند است.

اگر مشکل در رهنمایی این نسل باشد بیشتر در فهمیدن زبان و منطق او و روبرو شدن با او با منطق و زبان خودش است. و در این وقت است که هر کسی احساس می‌کند این نسل، بر خلاف آنچه ابتدا به نظر می‌رسد، لجوج نیست، آمادگی زیادی برای دریافت حقایق دینی دارد.

هدف نویسنده و همچنین هدف گروه روشنفکر و متدین انجمن اسلامی پزشکان از طرح و بحث و نشر «مسأله حجاب» این است که احساس شد گذشته از انحرافات عملی فراوانی که در زمینه حجاب به وجود آمده این مسأله و سایر مسائل مربوط به زن وسیله‌ای شده در دست یک عده افراد ناپاک و مزدورصفت که از این پایگاه علیه دین مقدس اسلام جار و جنجال تبلیغاتی راه بیندازند. بدیهی است در شرایط موجود که نسل جوان از جنبه مذهبی به قدر کافی رهنمایی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۷۸

نمی‌شود این تبلیغات آثار شوم خود را می‌بخشد.

این بنده خدا را سپاسگزار است که احساس می‌کند فعالیت‌های قلمی ناقابل او در این میدان، چه جراید و مجلات و چه به وسیله این کتاب، اثر نیک محسوسی داشته است. تا آنجا که اطلاع دارد نشر این کتاب تأثیر فراوانی در اصلاح عقاید و افکار این نسل داشته است، حتی بعضی از بانوان به اصطلاح متجدد عملاً در وضع خود تجدید نظر کرده‌اند.

بدون شک پدیده «برهنگی» بیماری عصر ماست. دیر یا زود این پدیده به عنوان یک «بیماری» شناخته خواهد شد. فرضاً ما کورکورانه از غرب تقلید کنیم، خود پیشتازان غربی ماهیت این پدیده را اعلام خواهند کرد. ولی ما اگر به انتظار اعلام آنها

بنشینیم می ترسم خیلی دیر شده باشد. اگر می خواهید ببینید کار برهنگی در غرب به کجا رسیده و فریاد چه کسانی را بلند کرده است این قسمت از نامه یکی از هنرپیشگان معروف جهان را به دخترش که به قول خودش چهل سال مردم روی زمین را خندانده است بخوانید. این نامه مثل معروف عامیانه خودمان را به یاد می آورد: «عزا چه عزایی است که مرده شوی هم گریه می کند.»

او پس از آنکه به دخترش اجازه می دهد «فقط به خاطر هنر می توان لخت و عریان به روی صحنه رفت» و تأکید می کند که این لختی منحصرأ در روی صحنه و برای ضرورت هنر باشد، می نویسد:

«... برهنگی بیماری عصر ماست. من پیرمردم و شاید حرفهای خنده آور بزنم. اما به گمان من تن عریان تو باید از آن کسی باشد که روح عریانش را دوست می داری. بد نیست اگر اندیشه تو در این باره مال ده سال پیش باشد، مال دوران پوشیدگی. نترس این ده سال تو را پیرتر نخواهد کرد. به هر حال امیدوارم تو آخرین کسی باشی که تبعه جزیره لختی ها بشوی ...»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۷۹

نویسنده این نامه به داشتن بعضی افکار انسانی معروف است. این سخنان وی نشانه دیگری است از بهره مند بودن او از برخی افکار انسانی.

همان طور که در مقدمه چاپ اول این کتاب به اطلاع خوانندگان محترم رسید، محتوای اصلی و اولی این کتاب یک سلسله بحثها و درسها بوده است که در جلسات انجمن اسلامی پزشکان القا شده است و پس از استخراج از ضبط صوت و تنظیم و اصلاح عبارات و اضافه برخی از مطالب به صورت کتاب درآمده است.

در چاپ دوم تجدید نظرهایی نسبت به چاپ اول به عمل آمد و در مقدمه آن چاپ متذکر شدیم که در تجدید نظر هیچ مطلبی حذف نگردید بلکه یک سلسله مطالب اضافه شد. مطالب اضافی غالباً مطلب مستقلی نیست، متمیم و تکمیلی است بر آنچه در چاپ اول بوده و لهذا ضمن فصول کتاب گنجانیده شده است. فقط یک فصل در آخر کتاب تحت عنوان «شرکت زن در مجامع» اضافه شد و البته فصل فتواها که در چاپ اول خیلی به اختصار برگزار شده بود در چاپ دوم تکمیل شد و آن را نیز در حقیقت یک فصل اضافی باید شمرد.

برخی مطالب در چاپ دوم پس و پیش شد، عبارات در موارد جزئی اصلاح گردید، مدارک اخبار و احادیث در پاورقیها نشان داده شد، در آخر کتاب فهرست اعلام اشخاص و کتب و اماکن را اضافه کردیم، دو فهرست هم یکی برای آیات کریمه قرآن و یکی دیگر برای احادیث و اشعار و کلمات مشهور قرار دادیم. از این رو چاپ دوم از چاپ اول بسی کاملتر و جامعتر از آب درآمد و در حدود یک ثلث بر جلد اول اضافه گشت.

در چاپ سوم اضافات و اصلاحات بسیار ناچیز و مختصری صورت گرفت که قابل ذکر نبود. اکنون که چاپ جدید این کتاب منتشر می شود، یک سلسله تجدید نظرهای دیگری به عمل آمد. این تجدید نظرها نیز همه از نوع اضافات و توضیحات است و کمی هم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۸۰

اصلاحات، چیزی کم نشده همچنانکه در جوهر مطالب کتاب نیز تغییراتی داده نشده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۸۱

به نام خدا.

لزوم پوشیدگی زن در برابر مرد بیگانه یکی از مسائل مهم اسلامی است. در خود قرآن کریم درباره این مطلب تصریح شده است. علی‌هذا در اصل مطلب از جنبه اسلامی نمی‌توان تردید کرد.

پوشیدن زن خود را از مرد بیگانه یکی از مظاهر لزوم حریم میان مردان و زنان اجنبی است، همچنانکه عدم جواز خلوت میان اجنبی و اجنبیه یکی دیگر از مظاهر آن است. این بحث را در پنج بخش باید رسیدگی کرد:

۱. آیا پوشش از مختصات اسلام است و پس از ظهور اسلام از مسلمین به غیر مسلمین سرایت کرده است؟ یا از مختصات اسلام و مسلمین نیست و در میان ملل دیگر قبل از اسلام نیز وجود داشته است؟.

۲. علت پوشش چیست؟.

چنانکه می‌دانیم در میان حیوانات هیچ‌گونه حریمی میان جنس نر و جنس ماده وجود ندارد، آنها آزادانه با یکدیگر معاشرت می‌کنند.

قاعده اولی طبیعی این است که افراد انسان نیز چنین باشند. چه موجبی سبب شده که میان جنس زن و مرد حریم و حائلی به صورت پوشیدگی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۸۲

زن یا به صورت دیگر به وجود آید؟.

اختصاص به پوشش ندارد، در مطلق اخلاق جنسی جای چنین سؤالی هست. درباره حیا و عفاف نیز همین پرسش هست. حیوانات در مسائل جنسی احساس شرم نمی‌کنند ولی در انسان بالاخص در جنس ماده حیا و شرم وجود دارد.

۳. فلسفه پوشش از نظر اسلام.

۴. ایرادها و اشکالها.

۵. حدود پوشش اسلامی چیست؟.

آیا اسلام طرفدار پرده‌نشینی زن است همچنانکه لغت «حجاب» بر این معنی دلالت می‌کند، یا اسلام طرفدار این است که زن در حضور مرد بیگانه بدن خود را بپوشاند بدون آنکه مجبور باشد از اجتماع کناره‌گیری کند؟ و در صورت دوم حدود پوشش چقدر است؟ آیا چهره و دو دست تا مچ نیز باید پوشیده شود یا ماورای چهره و دو دست باید پوشیده شود اما چهره و دو دست تا مچ پوشیدنش لازم نیست؟ و در هر حال آیا در اسلام مسأله‌ای به نام «حریم عفاف» وجود دارد یا نه؟ یعنی آیا در اسلام مسأله سومی که نه «پرده‌نشینی» و «محبوسیت» و نه «اختلاط» باشد وجود دارد یا خیر؟ و به عبارت دیگر آیا اسلام طرفدار جدا بودن مجامع زنان و مردان است یا نه؟.

اینها پرسشهایی است که این کتاب بدانها پاسخ می‌گوید.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۸۳

* آیا در میان ملل دیگر قبل از اسلام حجاب بوده است؟.

* وضع حجاب در جاهلیت عرب.

* حجاب در قوم یهود.

* حجاب در ایران باستان.

* حجاب در هند

بخش اول: تاریخچه حجاب

اطلاع من از جنبه تاریخی کامل نیست. اطلاع تاریخی ما آنگاه کامل است که بتوانیم درباره همه ملی که قبل از اسلام بوده‌اند اظهار نظر کنیم. قدر مسلم این است که قبل از اسلام در میان بعضی ملل حجاب وجود داشته است. تا آنجا که من در کتابهای مربوطه خوانده‌ام در ایران باستان و در میان قوم یهود و احتمالاً در هند حجاب وجود داشته و از آنچه در قانون اسلام آمده سخت‌تر بوده است، اما در جاهلیت عرب حجاب وجود نداشته است و به وسیله اسلام در عرب پیدا شده است.

ویل دورانت در صفحه ۳۰ جلد ۱۲ تاریخ تمدن (ترجمه فارسی) راجع به قوم یهود و قانون تلمود می‌نویسد: «اگر زنی به نقض قانون یهود می‌پرداخت چنانکه مثلاً بی آنکه چیزی بر سر داشت به میان مردم می‌رفت و یا در شارع عام نخ می‌رشت یا با هر سخی از مردان درد دل می‌کرد یا صدایش آن قدر بلند بود که چون در خانه‌اش تکلم می‌نمود همسایگانش می‌توانستند سخنان او را بشنوند، در آن صورت مرد حق داشت بدون پرداخت مهریه او را طلاق دهد.»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۸۶

علی‌هذا حجابی که در قوم یهود معمول بوده است از حجاب اسلامی - چنانکه بعداً شرح خواهیم داد - بسی سخت‌تر و مشکل‌تر بوده است.

در جلد اول تاریخ تمدن صفحه ۵۵۲ راجع به ایرانیان قدیم می‌گوید:

«در زمان زردشت زنان منزلتی عالی داشتند، با کمال آزادی و با روی گشاده در میان مردم آمد و شد می‌کردند...»

آنگاه چنین می‌گوید:

«پس از داریوش مقام زن مخصوصاً در طبقه ثروتمندان تنزل پیدا کرد. زنان فقیر چون برای کار کردن ناچار از آمد و شد در میان مردم بودند آزادی خود را حفظ کردند ولی در مورد زنان دیگر گوشه‌نشینی زمان حیض که برایشان واجب بود رفته رفته امتداد پیدا کرد و سراسر زندگی اجتماعی‌شان را فرا گرفت، و این امر خود مبنای پرده‌پوشی در میان مسلمانان به شمار می‌رود. زنان طبقات بالای اجتماع جرأت آن را نداشتند که جز در تخت روان روپوش‌دار از خانه بیرون بیایند و هرگز به آنان اجازه داده نمی‌شد که آشکارا با مردان آمیزش کنند. زنان شوهردار حق نداشتند هیچ مردی را و لو پدر یا برادرشان باشد ببینند. در نقشهایی که از ایران باستان بر جای مانده هیچ صورت زن دیده نمی‌شود و نامی از ایشان به نظر نمی‌رسد...»

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید حجاب سخت و شدیدی در ایران باستان حکمفرما بوده، حتی پدران و برادران نسبت به زن شوهردار نامحرم شمرده می‌شده‌اند.

به عقیده ویل دورانت مقررات شدیدی که طبق رسوم و آئین کهن مجوسی درباره زن حائض اجرا می‌شده که در اتاقی مجوس بوده، همه از او در مدت عادت زنانگی دوری می‌جسته‌اند و از معاشرت با او پرهیز داشته‌اند، سبب اصلی پیدا شدن حجاب در ایران باستان بوده است. در میان یهودیان نیز چنین مقرراتی درباره زن حائض اجرا می‌شده است.

اما اینکه می‌گوید: «و این امر خود مبنای پرده‌پوشی در میان مسلمانان به شمار

می‌رود» منظورش چیست؟

آیا مقصود این است که علت رواج حجاب در میان مسلمانان نیز مقررات خشنی است که درباره زن حائض اجرا می‌شود؟! همه می‌دانیم که در اسلام چنین مقرراتی هرگز وجود نداشته است و ندارد. زن حائض در اسلام فقط از برخی عبادات واجب نظیر نماز و روزه معاف است و همخوابگی با او نیز در مدت عادت زنانگی جایز نیست، ولی زن حائض از نظر معاشرت با دیگران هیچ گونه ممنوعیتی ندارد که عملاً مجبور به گوشه‌نشینی شود.

و اگر مقصود این است که حجاب رایج میان مسلمانان عادت است که از ایرانیان پس از مسلمان شدنشان به سایر مسلمانان سرایت کرد، باز هم سخن نادرستی است، زیرا قبل از اینکه ایرانیان مسلمان شوند آیات مربوط به حجاب نازل شده است. از سخنان دیگر ویل دورانت هر دو مطلب فهمیده می‌شود یعنی هم مدعی است که حجاب به وسیله ایرانیان پس از مسلمانان شدنشان در میان مسلمانان رواج یافت و هم مدعی است که ترک همخوابگی با زن حائض، در حجاب زنان مسلمان و لااقل در گوشه‌گیری آنان مؤثر بوده است.

در جلد ۱۱ صفحه ۱۱۲ (ترجمه فارسی) می‌گوید:

«ارتباط عرب با ایران از موجبات رواج حجاب و لواط در قلمرو اسلام بود. عربان از دل‌فریبی زن بیم داشتند و پیوسته دلباخته آن بودند و نفوذ طبیعی وی را با تردید معمولی مردان درباره عفاف و فضیلت زن تلافی می‌کردند. عمر به قوم خود می‌گفت: با زنان مشورت کنند و خلاف رأی ایشان رفتار کنند. ولی به قرن اول هجری مسلمانان زن را در حجاب نکرده بودند، مردان و زنان با یکدیگر ملاقات می‌کردند و در کوچه‌ها پهلو به پهلو می‌رفتند و در مسجد با هم نماز می‌کردند.

حجاب و خواجه‌داری در ایام ولید دوم (۱۲۶-۱۲۷ هجری) معمول شد.

گوشه‌گیری زنان از آنجا پدید آمد که در ایام حیض و نفاس بر مردان حرام بودند.»

در صفحه ۱۱۱ می‌گوید:

«پیمبر از پوشیدن جامه گشاد نهی کرده بود، اما بعضی عربان این دستور را ندیده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۸۸

می‌گرفتند. همه طبقات زیورهای داشتند. زنان پیکر خود را به نیم‌تنه و کمر بند براق و جامه گشاد و رنگارنگ می‌آراستند، موی خود را به زیبایی دسته می‌کردند یا به دو طرف سر می‌ریختند، یا به دسته‌ها بافته به پشت سر می‌آویختند و گاهی اوقات با رشته‌های سیاه ابریشم نمایش آن را بیشتر می‌کردند. غالباً خود را به جواهر و گل می‌آراستند. پس از سال ۹۷ هجری چهره خویش را از زیر چشم به نقاب می‌پوشیدند. از آن پس این عادت همچنان رواج بود.»

ویل دورانت در جلد ۱۰ تاریخ تمدن صفحه ۲۳۳ راجع به ایرانیان باستان می‌گوید:

«داشتن متعه بلامانع بود. این متعه‌ها مانند معشوقه‌های یونانی آزاد بودند که در میان مردم ظاهر و در ضیافت مردان حاضر شوند، اما زنان قانونی معمولاً در اندرون خانه نگهداری می‌شدند. این رسم دیرین ایرانی به اسلام منتقل شد.»

ویل دورانت طوری سخن می‌گوید که گویی در زمان پیغمبر کوچکترین دستوری درباره پوشیدگی زن وجود نداشته است و پیغمبر فقط از پوشیدن جامه گشاد نهی کرده بوده است! و زنان مسلمان تا اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم هجری با بی‌حجابی کامل رفت و آمد می‌کرده‌اند. و حال آنکه قطعاً چنین نیست. تاریخ قطعی بر خلاف آن شهادت می‌دهد. بدون شک زن جاهلیت همچنان بوده که ویل دورانت توصیف می‌کند ولی اسلام در این جهت تحولی به وجود آورد. عایشه همواره زنان انصار را اینچنین ستایش می‌کرد:

«مرحبا به زنان انصار. همین که آیات سوره نور نازل شد یک نفر از آنان دیده نشد که مانند سابق بیرون بیاید. سر خود را با روسریهای مشکی می پوشیدند. گویی کلاغ روی سرشان نشسته است.» (۱)

(۱). کشاف، ذیل آیه ۳۱ از سوره نور.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۸۹

در سنن ابو داود جلد ۲ صفحه ۳۸۲ همین مطلب را از ام سلمه نقل می کند با این تفاوت که ام سلمه می گوید:

«پس از آنکه آیه سوره احزاب (يُدْنِينَ عَلَيَّهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ) نازل شد زنان انصار چنین کردند.».

«کنت گوینو» در کتاب سه سال در ایران نیز معتقد است که حجاب شدید دوره ساسانی، در دوره اسلام در میان ایرانیان باقی ماند. او معتقد است که آنچه در ایران ساسانی بوده است تنها پوشیدگی زن نبوده است بلکه مخفی نگه داشتن زن بوده است. مدعی است که خودسری موبدان و شاهزادگان آن دوره به قدری بود که اگر کسی زن خوشگلی در خانه داشت نمی گذاشت کسی از وجودش آگاه گردد و حتی الامکان او را پنهان می کرد زیرا اگر معلوم می شد که چنین خانم خوشگلی در خانه اش هست دیگر مالک او و احیاناً مالک جان خودش هم نبود.

«جواهر لعل نهرو» نخست وزیر فقید هند نیز معتقد است که حجاب از ملل غیر مسلمان روم و ایران به جهان اسلام وارد شد. در کتاب نگاهی به تاریخ جهان جلد اول صفحه ۳۲۸ ضمن ستایش از تمدن اسلامی به تغییراتی که بعدها پیدا شد اشاره می کند و از آن جمله می گوید:

«یک تغییر بزرگ و تأسف آور نیز تدریجاً روی نمود و آن در وضع زنان بود. در میان زنان عرب رسم حجاب و پرده وجود نداشت. زنان عرب جدا از مردان و پنهان از ایشان زندگی نمی کردند بلکه در اماکن عمومی حضور می یافتند، به مسجدها و مجالس وعظ و خطابه می رفتند و حتی خودشان به وعظ و خطابه می پرداختند. اما عربها نیز بر اثر موفقیتها تدریجاً بیش از پیش رسمی را که در دو امپراطوری مجاورشان یعنی امپراطوری روم شرقی و امپراطوری ایران وجود داشت اقتباس کردند. عربها امپراطوری روم را شکست دادند و به امپراطوری ایران پایان بخشیدند. اما خودشان هم گرفتار عادات و آداب ناپسند این امپراطوریها گشتند. به قراری که نقل شده است مخصوصاً بر اثر نفوذ امپراطوری قسطنطنیه و ایران بود که رسم جدایی زنان از مردان و پرده نشینی ایشان در میان عربها رواج پیدا کرد. تدریجاً سیستم «حرم» آغاز گردید و مردها و زنها از هم جدا گشتند.»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۹۰

سخن درستی نیست. فقط بعدها بر اثر معاشرت اعراب مسلمان با تازه مسلمانان غیر عرب، حجاب از آنچه در زمان رسول اکرم وجود داشت شدیدتر شد نه اینکه اسلام اساساً به پوشش زن هیچ عنایتی نداشته است.

از سخنان نهرو برمی آید که رومیان نیز (شاید تحت تأثیر قوم یهود) حجاب داشته اند و رسم حرم سراداری نیز از روم و ایران به دربار خلفای اسلامی راه یافت.

این نکته را دیگران نیز تأیید کرده اند.

در هند نیز حجاب سخت و شدیدی حکمفرما بوده است ولی درست روشن نیست که قبل از نفوذ اسلام در هند وجود داشته است و یا بعدها پس از نفوذ اسلام در هند رواج یافته است و هندوان غیر مسلمان تحت تأثیر مسلمانان و مخصوصاً مسلمانان ایرانی حجاب زن را پذیرفته اند. آنچه مسلم است این است که حجاب هندی نیز نظیر حجاب ایران باستان سخت و شدید بوده است. از گفتار ویل دورانت در جلد دوم تاریخ تمدن برمی آید که حجاب هندی به وسیله ایرانیان مسلمان در هند رواج یافته

است.

نهر و پس از سخنانی که از او نقل کردیم می‌گوید:

«متأسفانه این رسم ناپسند کم‌کم یکی از خصوصیات جامعه اسلامی شد و هند نیز وقتی مسلمانان بدین جا آمدند آن را آموخت.»

به عقیده نهر و حجاب هند به واسطه مسلمانان به هند آمده است.

ولی اگر تمایل به ریاضت و ترک لذت را یکی از علل پدید آمدن حجاب بدانیم باید قبول کنیم که هند از قدیمترین ایام حجاب را پذیرفته است، زیرا هند از مراکز قدیم ریاضت و پلید شمردن لذات مادی بوده است.

راسل در زناشویی و اخلاق صفحه ۱۳۵ می‌گوید:

«اخلاق جنسی آنچنان که در جوامع متمدن دیده می‌شود از دو منبع سرچشمه می‌گیرد: یکی تمایل به اطمینان‌پذیری، و دیگری اعتقاد مرتاضانه به خبیث بودن عشق. اخلاق جنسی در اعصار ما قبل مسیحیت و در ممالک خاور دور تا به امروز فقط

از منبع اول منشعب می‌شود و استثنای آن هند و ایران است که ظاهراً

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۹۱

ریاضت‌طلبی در آنجا پدید آمده و در سراسر جهان پراکنده شده است.»

به هر حال آنچه مسلم است این است که قبل از اسلام حجاب در جهان وجود داشته است و اسلام مبتکر آن نیست، اما اینکه حدود حجاب اسلامی با حجابی که در ملل باستانی بود یکی است یا نه، و دیگر اینکه علت و فلسفه‌ای که از نظر اسلام حجاب را لازم می‌سازد همان علت و فلسفه است که در جاهای دیگر جهان منشأ پدید آمدن حجاب شده است یا نه، مطالبی است که در قسمتهای بعدی به تفصیل درباره آنها سخن خواهیم گفت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۹۳

* ریشه فلسفی.

* ریشه اجتماعی.

* ریشه اقتصادی.

* ریشه اخلاقی.

* ریشه روانی.

* تدبیر غریزی شگفت‌انگیز زن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۹۵

بخش دوم: علت پیدا شدن حجاب

اشاره

علت و فلسفه پیدا شدن حجاب چیست؟ چطور شد که در میان همه یا بعضی ملل باستانی پدید آمد؟ اسلام که دینی است که در همه دستوره‌های خویش فلسفه و منظوری دارد چرا و روی چه مصلحتی حجاب را تأیید و یا تأسیس کرد؟

مخالفان حجاب سعی کرده‌اند جریانات ظالمانه‌ای را به عنوان علت پیدا شدن حجاب ذکر کنند، و در این جهت میان حجاب اسلامی و غیر اسلامی فرق نمی‌گذارند، چنین وانمود می‌کنند که حجاب اسلامی نیز از همین جریانات ظالمانه سرچشمه می‌گیرد.

در باب علت پیدا شدن حجاب نظریات گوناگونی ابراز شده است و غالباً این علتها برای ظالمانه یا جاهلانه جلوه دادن حجاب ذکر شده است. ما مجموع آنها را ذکر می‌کنیم. نظریاتی که به دست آورده‌ایم بعضی فلسفی و بعضی اجتماعی و بعضی اخلاقی و بعضی اقتصادی و بعضی روانی است که ذیلاً ذکر می‌شود:

۱. میل به ریاضت و رهبانیت (ریشه فلسفی).
 ۲. عدم امنیت و عدالت اجتماعی (ریشه اجتماعی).
 ۳. پدرشاهی و تسلط مرد بر زن و استثمار نیروی وی در جهت منافع اقتصادی مرد (ریشه اقتصادی)
 - فقہ و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۹۶
 ۴. حسادت و خودخواهی مرد (ریشه اخلاقی).
 ۵. عادت زنانگی زن و احساس او به اینکه در خلقت از مرد چیزی کم دارد، به علاوه مقررات خشنی که در زمینه پلیدی او و ترک معاشرت با او در ایام عادت وضع شده است (ریشه روانی).
- علل نامبرده یا به هیچ وجه تأثیری در پیدا شدن حجاب در هیچ نقطه از جهان نداشته است و بی‌جهت آنها را به نام علت حجاب ذکر کرده‌اند و یا فرضاً در پدید آمدن بعضی از سیستمهای غیر اسلامی تأثیر داشته است در حجاب اسلامی تأثیر نداشته است یعنی حکمت و فلسفه‌ای که در اسلام سبب تشریح حجاب شده، نبوده است.
- همان‌طور که ملاحظه می‌شود مخالفان حجاب گاهی آن را زاینده یک طرز تفکر فلسفی خاص درباره جهان و لذات جهان معرفی می‌کنند و گاهی ریشه سیاسی و اجتماعی برای آن ذکر می‌کنند و گاهی آن را معلول علل اقتصادی می‌دانند و گاهی جنبه‌های خاص اخلاقی یا روانی را در پدید آمدن آن دخالت می‌دهند.
- ما هر یک از این علل را ذکر و سپس انتقاد می‌کنیم و ثابت می‌کنیم که اسلام در فلسفه اجتماعی خود به هیچ یک از این جهات نظر نداشته است و هیچ یک از آنها با مبانی مسلم و شناخته‌شده اسلام وفق نمی‌دهد و در خاتمه به یک علت اساسی اشاره می‌کنیم که از نظر ما موجه ترین آنها به شمار می‌رود.

فقہ و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۹۷

ریاضت و رهبانیت

ارتباط مسأله پوشش با فلسفه ریاضت و رهبانیت از این جهت است که چون زن بزرگترین موضوع خوشی و کامرانی بشر است، اگر زن و مرد معاشر و محشور با یکدیگر باشند، خواه ناخواه دنبال لذت‌جویی و کامیابی می‌روند. پیروان فلسفه رهبانیت و ترک لذت برای اینکه محیط را کاملاً با زهد و ریاضت سازگار کنند بین زن و مرد حریم قائل شده پوشش را وضع کرده‌اند، کما اینکه با چیزهای دیگری هم که نظیر زن محرک لذت و بهجت بوده است مبارزه کرده‌اند. پدید آمدن پوشش طبق این نظریه، دنباله و نتیجه پلید دانستن ازدواج و مقدس شمردن عزوبت است.

ایده ریاضت و ترک دنیا همان طوری که در موضوع مال فلسفه فقرطلبی و پشت پا زدن به همه وسائل مادی را به وجود

آورده است، در مورد زن فلسفه تجردطلبی و مخالفت با جمال را ایجاد کرده است. بلند نگه داشتن مو که در میان سیکها، هندوها و بعضی دراویش معمول است نیز از مظاهر مخالفت با جمال و مبارزه با شهوت و از ثمرات فلسفه طرد لذت و میل به ریاضت است. می گویند کوتاه کردن و ستردن مو، سبب فزونی رغبت جنسی می گردد و بلند کردن آن موجب تقلیل و کاهش آن است.

در اینجا بد نیست قسمتی از گفته برتراند راسل را در این موضوع بیاوریم. وی در کتاب زناشویی و اخلاق صفحه ۳۰ می گوید:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۹۸

«بخصوص در قرون اول مسیحیت این طرز فکر سن پل (بولس مقدس) از طرف کلیسا اشاعه تمام یافت و تجرد مفهوم تقدس به خود گرفت و عده بیشماری راه بیابان پیش گرفتند تا شیطان را منکوب سازند، شیطانی که هر آن ذهن آنان را از تخیلات شهوانی مملو می ساخت. کلیسا ضمناً با استحمام به مبارزه پرداخت زیرا خطوط بدن، انسان را به طرف گناه می راند. کلیسا چرک بدن را تحسین کرده رایحه بوی بدن صورت تقدس را به خود گرفت زیرا باز به نظر سن پل نظافت بدن و آرایش آن با نظافت روح منافات دارد. شپش مروارید خدا شناخته شد...».

اینجا این پرسش پیش می آید که اساساً علت تمایل بشر به ریاضت و رهبانیت چیست؟ بشر طبعاً باید کام جو و لذت طلب باشد. پرهیز از لذت و محروم کردن خود باید دلیلی داشته باشد.

چنانکه می دانیم رهبانیت و دشمنی با لذت جریانی بوده که در بسیاری از نقاط جهان وجود داشته است. از جمله مراکز آن در مشرق زمین هندوستان و در مغرب زمین یونان بوده است. نحلّه «کلبی» که یکی از نحلله های فلسفی است و در یونان رواج داشته است طرفدار فقر و مخالف لذت مادی بوده است «۱» یکی از علل پدید آمدن این گونه افکار و عقاید، تمایل بشر برای وصول به حقیقت است. این تمایل در بعضی افراد فوق العاده شدید است و اگر با این عقیده ضمیمه گردد که کشف حقیقت از برای روح آنگاه حاصل می شود که بدن و تمایلات بدنی و جسمانی مقهور گردد، قهراً منجر به ریاضت و رهبانیت می گردد. به عبارت دیگر، این

(۱). سرسلسله کلبیون یکی از شاگردان سقراط است به نام «انتیس طینس». او مانند استاد خود غایت وجود را در کسب فضیلت دانست ولی فضیلت را در ترک همه تمتعات جسمانی و روحانی می دانست. گفته اند:

«از این جهت او و پیروانش را کلبیون می گفتند که گفتگوهای انتیس طینس در محلی از شهر آتن واقع می شد که به مناسباتی آنجا را «سگ سفید» می خواندند؛ و نیز به سبب اینکه پیروان او در شیوه انصراف از دنیا و اعراض از علایق دنیوی چنان مبالغه کردند که از آداب و رسوم معاشرت و لوازم زندگانی متمدن نیز دست برداشته حالت دام و دد اختیار نمودند، با لباس کهنه و پاره و سر و پای برهنه و موی ژولیده (مانند هپیی های عصر ما) میان مردم می رفتند و در گفتگو هرچه بر زبان می گذشت بی ملاحظه می گفتند، بلکه در زخم زبان اصرار داشتند و به فقر و تحمل رنج و درد سرفرازی می کردند و همه قیود و حدودی که مردم در زندگانی اجتماعی بدان مقید شده اند ترک کرده حالت طبیعی را پیشه خود ساخته بودند.» (سیر حکمت در اروپا، جلد اول صفحه ۷۰)

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۳۹۹

اندیشه که وصول به حق جز از راه فنا و نیستی و مخالفت با هوای نفس میسر نیست، علت اصلی پدید آمدن ریاضت و

رهبانیت است.

علت دیگر پدیده ریاضت آمیخته بودن لذات مادی به پاره‌ای از رنجهای معنوی است. بشر دیده است که همواره در کنار لذت‌های مادی یک عده رنجهای روحی وجود دارد. مثلاً دیده است که هر چند داشتن ثروت موجب یک سلسله خوشیها و کامرانیهاست اما هزاران ناراحتیها و اضطرابها و تحمل ذلتها در تحصیل و در نگهداری آن وجود دارد. بشر دیده است که آزادی و استغناء و علو طبع خود را به واسطه این لذات مادی از دست می‌دهد؛ از این رو از همه آن لذات چشم پوشیده، مجرد و استغناء را پیشه خود ساخته است.

شاید در ریاضت هندی، عامل اول و در فقرطلبی کلبی یونانی عامل دوم بیشتر مؤثر بوده است.

علل دیگری نیز برای پدید آمدن ریاضت و گریز از لذت ذکر کرده‌اند. از آن جمله اینکه محرومیت و شکست در موفقیت‌های مادی مخصوصاً شکست در عشق سبب توجه به ریاضت می‌گردد. روح بشر پس از این نوع شکستها انتقام خود را از لذت‌های مادی بدین صورت می‌گیرد که آنها را پلید می‌شناسد و فلسفه‌ای برای پلیدی آنها می‌سازد.

افراط در خوشگذرانی و کام‌جویی عامل دیگر توجه به ریاضت است. ظرفیت جسمانی انسان برای لذت محدود است. افراط در کام‌جویی و لذات جسمانی و تحمیل بیش از اندازه ظرفیت بر بدن موجب عکس‌العمل شدید روحی مخصوصاً در سنین پیری می‌گردد. خستگی، سرخوردگی به وجود می‌آورد.

تأثیر این دو علت را نباید انکار کرد ولی مسلماً اینها علت منحصر نمی‌باشند.

تأثیر این دو علت بدین نحو است که پس از شکستها و عدم موفقیتها و یا خستگیها و فرسودگیها اندیشه وصول به حقیقت در روح بیدار می‌گردد. توجه به مادیات و غرق شدن در اندیشه‌های مادی، خود مانعی است برای اینکه انسان درباره ازلیت و ابدیت و حقیقت جاودانی بیندیشد و در این جهت فکر و تلاش کند که از کجا آمده‌ام و در کجا هستم و به کجا می‌روم؟ اما همین که به واسطه شکست و یا خستگی حالت گریز و بی‌رغبتی نسبت به مادیت در روح پدید آمد، اندیشه در مطلقات بلامزاحم مانده جان می‌گیرد. این دو عامل همیشه به کمک عامل اول سبب توجه به ریاضت می‌شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۰۰

و البته بعضی از افرادی که به سوی ریاضت کشیده می‌شوند تحت تأثیر این دو عامل می‌باشند نه همه آنها.

بررسی.

اکنون بینیم از نظر اسلام و طرز تفکری که اسلام به جهان عرضه داشته است آیا چنین تعلیل و توجیهی برای پوشش صحیح است؟

اسلام خوشبختانه یک طرز تفکر و جهان‌بینی روشن دارد، نظرش درباره انسان و جهان و لذت روشن است و به خوبی می‌توان فهمید که آیا چنین اندیشه‌ای در جهان‌بینی اسلام وجود دارد یا نه؟

ما منکر نیستیم که رهبانیت و ترک لذت در نقاطی از جهان وجود داشته است و شاید بتوان پوشش زن را در جاهایی که چنین فکری حکومت می‌کرده است از ثمرات آن دانست، ولی اسلام که پوشش را تعیین کرد نه در هیچ جا به چنین علتی استناد جسته است و نه چنین فلسفه‌ای با روح اسلام و با سایر دستورهای آن قابل تطبیق است.

اصولاً اسلام با فکر ریاضت و رهبانیت سخت مبارزه کرده است و این مطلب را مستشرقین اروپایی هم قبول دارند. اسلام به نظافت تشویق کرده، به جای اینکه شپش را مروارید خدا بشناسد گفته است:

النَّظَافَةُ مِنَ الْإِيمَانِ

. پیغمبر اکرم شخصی را دید درحالی که موهایش ژولیده و جامه‌هایش چرکین بود و بدحال می‌نمود. فرمود: «
مِنَ الدِّينِ الْمُتَعَهُ

«(۱) یعنی تمتع و بهره بردن از نعمتهای خدا جزو دین است. و هم آن حضرت فرمود: «
بُسَسَ الْعَبْدُ الْقَاذِرَةَ

«(۲) یعنی بدترین بنده شخص چرکین و کثیف است. امیر المؤمنین علیه السلام فرمود: «
اِنَّ اللّٰهَ جَمِيْلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ

«(۳) خداوند زیباست و زیبایی را دوست می‌دارد. امام صادق فرمود: «خداوند زیباست و دوست می‌دارد که بنده‌ای خود را
بیارید و زیبا نماید و برعکس فقر را و تظاهر به فقر را دشمن می‌دارد. اگر خداوند نعمتی به شما عنایت کرد باید اثر آن
نعمت در زندگی شما نمایان گردد.» به آن حضرت گفتند چگونه اثر نعمت خدا نمایان گردد؟ فرمود: «به اینکه جامه شخص

(۱). وسائل، ج ۱ / ص ۲۷۷

(۲). همان

(۳). همان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۰۱

نظیف باشد، بوی خوش استعمال کند، خانه خود را با گچ سفید کند، بیرون خانه را جاروب کند، حتی پیش از غروب چراغها
را روشن کند که بر وسعت رزق می‌افزاید.» (۱)

در قدیمی ترین کتابهایی که در دست داریم مانند کافی که یادگار هزار سال پیش است، بحثی تحت عنوان «بَابُ الزَّيِّ وَ
التَّجْمُلِ» وجود دارد. اسلام به کوتاه کردن و شانه کردن مو و به کار بردن بوی خوش و روغن زدن به سر سفارشهای اکید
کرده است.

عده‌ای از اصحاب رسول اکرم به خاطر اینکه بهتر و بیشتر عبادت کنند و از لذات روحانی بهره‌مند شوند ترک زن و فرزند
کردند، روزها روزه می‌گرفتند و شبها عبادت می‌کردند. همین که رسول خدا آگاه شد آنها را منع کرد و گفت من که پیشوای
شما هستم چنین نیستم؛ بعضی روزها روزه می‌گیرم، بعضی روزها افطار می‌کنم؛ قسمتی از شب را عبادت می‌کنم و قسمتی
دیگر نزد زنهای خود هستم. همین عده از رسول خدا اجازه خواستند که برای اینکه ریشه تحریکات جنسی را از وجود خود
بکنند خود را اخته کنند. رسول اکرم اجازه نداد، فرمود در اسلام این کارها حرام است.

روزی سه زن به حضور رسول اکرم آمده از شوهران خود شکایت کردند. یکی گفت شوهر من گوشت نمی‌خورد. دیگری
گفت شوهر من از بوی خوش اجتناب می‌کند. سومی گفت شوهر من از زنان دوری می‌کند. رسول خدا بی‌درنگ درحالی که
به علامت خشم ردایش را به زمین می‌کشید از خانه به مسجد رفت و بر منبر آمد و فریاد کرد: چه می‌شود گروهی از یاران مرا
که ترک گوشت و بوی خوش و زن کرده‌اند؟! همانا من خودم، هم گوشت می‌خورم و هم بوی خوش استعمال می‌کنم و هم
از زنان بهره می‌گیرم. هر کس از روش من اعراض کند از من نیست «۲» دستور کوتاه کردن لباس - بر خلاف معمول اعراب
که لباسهایشان به قدری بلند بود که زمین را جاروب می‌کرد - به خاطر نظافت است که در اولین آیات نازل بر رسول اکرم
بیان شده است: وَ يَأْتِيكَ فَطَهَّرْ «۳».

(۱). وسائل، ج ۱ / ص ۲۷۸

(۲). کافی تألیف محمد بن یعقوب کلینی جلد ۵ صفحه ۴۹۶، و وسائل جلد ۳ صفحه ۱۴. برای روایات نهی از تبتل و اختصا (رهبانیت و خود را اخته کردن) رجوع شود به صحیح بخاری، جلد ۷ صفحات ۴ و ۵ و ۴۰ و صحیح مسلم، جلد ۴ صفحه ۱۲۹ و جامع ترمذی، چاپ هند، صفحه ۱۷۳.

(۳). جامه‌های خویش را پاکیزه گردان: سورة المدثر، آیه ۴.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۰۲

همچنین استحباب پوشیدن جامه سفید یکی به خاطر زیبایی است و دیگر به خاطر پاکیزگی است، زیرا لباس سفید چرک را بهتر نمایان می‌سازد و به همین موضوع در روایات اشاره شده است:

الْبُسُوا الْبَيَاضَ فَإِنَّهُ أَطْيَبُ وَ أَطْهَرُ «۱»

. رسول اکرم هنگامی که می‌خواست نزد اصحابش برود به آئینه نگاه می‌کرد، موهای خود را شانه و مرتب می‌ساخت و می‌گفت خداوند دوست می‌دارد بنده‌اش را که وقتی که به حضور دوستان خود می‌رود خود را آماده و زیبا سازد «۲» یعنی لباس سفید بپوشد که زیباتر و پاکیزه‌تر است.

قرآن کریم آفرینش وسائل تجمل را از لطفهای خدا نسبت به بندگانش قلمداد کرده است و تحریم زینتهای دنیا بر خود سخت مورد انتقاد قرآن قرار گرفته است: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ «۳». در احادیث اسلامی آمده است که ائمه اطهار با متصوفه کرازا مباحثه کرده و مرام آنان را با استناد به همین آیه باطل نشان داده‌اند «۴» اسلام التذاذ و کامجویی زن و شوهر از یکدیگر را نه تنها تقبیح نکرده است، ثوابهایی هم برای آن قائل شده است. شاید برای یک نفر فرنگی شگفت‌انگیز باشد اگر بشنود اسلام مزاح و ملاحظه زن و شوهر، آرایش کردن زن برای شوهر، پاکیزه کردن شوهر خود را برای زن مستحب می‌داند. در قدیم که به پیروی از کلیسا همه گونه التذاذات شهوانی را تقبیح می‌کردند این حرفها را تخطئه کرده حتی مسخره می‌دانستند.

اسلام التذاذات جنسی در غیر محدوده ازدواج قانونی را به شدت منع فرموده است و آن خود فلسفه خاصی دارد که بعد توضیح خواهیم داد، ولی لذت جنسی در حدود قانون را تحسین کرده است تا جایی که فرموده دوست داشتن زن از صفات پیغمبران است:

مِنْ اخْلَاقِ الْأَنْبِيَاءِ حُبُّ النِّسَاءِ «۵»

(۱). وسائل الشیعه، ج ۱ / ص ۲۸۰

(۲). همان، ص ۲۷۸

(۳). بگو چه کسی زینتهایی که خدا برای بندگان خود آفریده و روزیهای پاکیزه را حرام کرده است؟ (سورة الاعراف، آیه ۳۲)

(۴). رجوع شود به وسائل الشیعه، ج ۱ / ص ۲۷۹

(۵). همان، ج ۳ / ص ۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۰۳

در اسلام زنی که در آرایش و زینت خود برای شوهر کوتاهی کند نکوهش شده است کما اینکه مردانی که در ارضاء زن خود کوتاهی می کنند نیز نکوهش شده اند.

حسن بن جهم می گوید: بر حضرت موسی بن جعفر علیه السلام وارد شدم، دیدم خضاب فرموده است. گفتم رنگ مشک به کار برده اید؟ فرمود: بلی، خضاب و آرایش در مرد موجب افزایش پاکدامنی در همسر اوست. برخی از زنان به این جهت که شوهرانشان خود را نمی آریند عفاف را از دست می دهند (۱) حدیث دیگری از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که:

»

تَنْظِفُوا وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ

« یعنی نظیف باشید و خودتان را شبیه به یهود نکنید. بعد فرمود زنان یهودی که زناکار شدند بدان جهت بود که شوهرانشان کثیف بودند و مورد رغبت واقع نمی شدند. خودتان را پاکیزه کنید تا زنانتان به شما راغب گردند (۲) عثمان بن مظعون یکی از اکابر صحابه رسول اکرم است، خواست به تقلید از راهبان، به اصطلاح تارک دنیا شود، ترک زن و زندگی کرد و لذتها را بر خویش تحریم ساخت.

□

همسرش نزد رسول خدا آمده عرض کرد یا رسول الله! عثمان روزها را روزه می گیرد و شبها به نماز برمی خیزد. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله خشمگین شده برخاست به نزد وی آمد. عثمان مشغول نماز بود. صبر کرد تا نمازش تمام شد، فرمود: ای عثمان! خدا مرا به رهبانیت دستور نفرموده است. دین من روشی منطبق بر واقعیت و در عین حال ساده و آسان است:»

لَمْ يُرْسَلَنِي اللَّهُ تَعَالَى بِالرَّهْبَانِيَّةِ وَ لَكِنْ بَعَثَنِي بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّهْلَةِ السَّمْحَةِ

« (۳) یعنی خداوند مرا برای رهبانیت و ریاضت نفرستاده است، مرا برای شریعتی فطری و آسان و با گذشت فرستاده است. من نماز می خوانم و روزه می گیرم و با همسرانم نیز مباشرت دارم. هرکس که دین مطابق با فطرت مرا دوست می دارد باید از من پیروی کند. ازدواج یکی از سنتهای من است.

(۱). کافی، ج ۱۵ ص ۵۶۷

(۲). نهج الفصاحه

(۳). کافی، ج ۱۵ ص ۴۹۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۰۴

عدم امنیت

ریشه دیگری که برای به وجود آمدن پوشش ذکر کرده اند ناامنی است. در زمانهای قدیم بی عدالتی و ناامنی بسیار بوده است. دست تجاوز زورمندان و قلدران به مال و ناموس مردم بی باکانه دراز بوده است. مردم اگر پول و ثروتی داشتند ناچار بودند به صورت دفینه در زیر خاک پنهان کنند. علت مخفی ماندن گنجها این است که صاحبان طلا و ثروت جرأت نمی کردند که حتی بچه های خود را از پنهانگاه ثروت خود آگاه سازند؛ می ترسیدند که راز آنها به وسیله بچه ها فاش شود و مورد تجاوز و گزند قلدران واقع شوند. بدین ترتیب گاهی اتفاق می افتاد که پدر با مرگ ناگهانی از دنیا می رفت و فرصت نمی کرد اسرار خود را به فرزندش بسپارد. قهراً دارایی او در زیر خاکها مدفون می ماند. جمله معروف «

اَشْرُ ذَهَبِكَ وَ ذَهَابِكَ وَ مَذْهَبِكَ

« (پول و مسافرت و عقیده خود را آشکار نکن) یادگار آن زمانهاست.

همان‌طور که در مورد ثروت امنیت نبود، راجع به زن هم امنیت وجود نداشت. هر کس زن زیبایی داشت ناچار بود او را از نظر زورمندان مخفی نگه دارد، زیرا اگر آنها اطلاع پیدا می‌کردند، او دیگر مالک زن خود نبود.

ایران دوره ساسانی ناظر جنایتها و فجایع عجیبی در این زمینه بوده است.

شاهزادگان و موبدان و حتی کدخداهای اربابها هر گاه از وجود زن زیبایی در یک خانه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۰۵

مطلع می‌شدند به آن خانه می‌ریختند و زن را از خانه شوهرش بیرون می‌کشیدند. در آن موقع سخن از پوشش و حجاب نبود، سخن از به اصطلاح قائم کردن و مخفی داشتن زن بود که احدی نفهمد. ویل دورانت در کتاب تاریخ تمدن قضایای

شرم‌آوری در این باره از ایران قدیم نقل می‌کند. کنت گوینو در کتاب سه سال در ایران می‌گوید:

«حجابی که هم اکنون در ایران است بیش از آن اندازه که مستند به اسلام باشد مستند به ایران قبل از اسلام است.» و می‌نویسد که در ایران قدیم مردم هیچ امنیتی در مورد زنها نداشتند.

درباره انوشیروان - که به غلط او را «عادل» خوانده‌اند - نقل شده که وقتی یکی از سرهنگان ارتش او زنی زیبا داشت.

انوشیروان به قصد تجاوز به زن او در غیاب او به خانه‌اش رفت. زن جریان را برای شوهر خود نقل کرد. بیچاره شوهر دید

زنش را که از دست داده سهل است جاننش نیز در خطر است. فوراً زن خویش را طلاق گفت. وقتی انوشیروان مطلع شد که

وی زنش را طلاق داده است به او گفت شنیدم یک بوستان بسیار زیبایی داشته‌ای و اخیراً آن را رها کرده‌ای، چرا؟ گفت

جای پای شیر در آن بوستان دیدم ترسیدم مرا ببرد. انوشیروان خندید و گفت دیگر آن شیر به آن بوستان نخواهد آمد.

این نامی‌ها اختصاص به ایران و به زمانهای قدیم نداشته است. داستان اذان نیمه شب که در داستان راستان آورده‌ایم نشان

می‌دهد که چگونه مشابه این جریانها در دوران تسلط مردم ما وراء النهر بر دستگاه خلافت بغداد، در بغداد هم رواج داشته

است. در همین زمانهای نزدیک خودمان یکی از شاهزادگان در اصفهان از این گونه تجاوزها زیاد داشته است و مردم

اصفهان قصه‌های زیادی از زمان حکومت او نقل می‌کنند.

بررسی.

ما وجود نامی‌ها و بی‌عدالتی‌های زمان گذشته و تأثیر آنها را در مخفی کردن زن منکر نیستیم.

مسلماً حجابهای افراطی و عقاید افراطی درباره پوشیدن زن معلول همین نوع جریانهای تاریخی است. ولی باید ببینیم آیا فلسفه

پوشش زن در اسلام همین امر بوده است؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۰۶

اولاً این سخن درست نیست که در عصر ما امنیت کامل از نظر زن برقرار است. در همین دنیای صنعتی اروپا و آمریکا که به

غلط آن را «دنیای متمدن» می‌نامیم، احیاناً آمارهای وحشت‌آوری از زنای به عنف می‌خوانیم، چه رسد به دنیای به اصطلاح

نیمه متمدن و تمام وحشی. تا در جهان حکومت شهوت برقرار است هرگز امنیت ناموسی وجود نخواهد داشت. منتها شکل

قضیه تفاوت می‌کند. یک وقت کسی مانند فلان خان و فلان قلدر مأمور مسلح می‌فرستد و زن کسی را از خانه‌اش بیرون

می‌کشند، یک وقت دیگر زنی را در یک مجلس شب‌نشینی و در خلال رقص و دانس «قر» می‌زنند و او را از شوهر و فرزند

آواره می‌کنند. این گونه حوادث و یا حوادثی از قبیل ربودن زنان و دختران به وسیله تاکسی یا وسیله دیگر زیاد اتفاق می‌افتد

و در روزنامه‌ها می‌خوانیم. در روزنامه اطلاعات مورخ ۶/۹/۴۷ تحت عنوان «زنان امریکا در معرض خطر حملات جنسی» می‌نویسد:

«واشنگتن آسوشیتدپرس - سه پزشک محقق امریکایی در گزارشی که برای دولت امریکا تهیه کرده‌اند اعلام نموده‌اند که در میان ایالات امریکا لوس آنجلس از لحاظ میزان «زنا به عنف» مقام اول را دارد و واشنگتن مقام سیزدهم را حائز است. البته این بدان معنی نیست که زنان و دختران در واشنگتن از حملات جنسی در امانند، اما امنیت آنها از بسیاری از شهرهای بزرگ امریکا بیشتر است. در هر صد هزار جمعیت لوس آنجلس ۵۲ مورد زنا به عنف وجود دارد در حالی که در واشنگتن این رقم ۱۷/۷ می‌باشد. در نیویورک در مدت شش ماه ۳۰۰۰ شکایت از هتک ناموس به زور به اداره پلیس رسیده است. سن این عده شاکیان بین شش سال تا هشتاد و هشت سال بوده و قسمت اعظم شاکیان چهارده ساله بوده‌اند.»

پس این ادعا که در عصر ما امنیت ناموسی کامل برقرار است و صاحبان نوامیس باید از این نظر خاطرشان جمع باشد یاوه‌ای بیش نیست.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۱۹، ص: ۴۰۶

ثانیاً فرض کنیم امنیت ناموسی کامل در جهان برقرار شده و تجاوز به عنف دیگر وجود ندارد و هر تجاوزی که به نوامیس مردم می‌شود از روی رضای طرفین است، ریشه نظر اسلام درباره پوشش چیست؟ آیا نظر اسلام به عدم امنیت بوده تا گفته شود اکنون که امنیت کامل برقرار شده دلیلی برای پوشش نیست؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۰۷

مسئله علت دستور پوشش در اسلام عدم امنیت نبوده است. لاقلاً علت منحصر و اساسی عدم امنیت نبوده است، زیرا این امر نه در آثار اسلامی به عنوان علت پوشش معرفی شده است و نه چنین چیزی با تاریخ تطبیق می‌کند. در میان اعراب جاهلیت پوشش نبود و در عین حال امنیت فردی به واسطه زندگی خاص قبیله‌ای و بدوی وجود داشت؛ یعنی در همان وقت که در ایران ناامنی فردی و تجاوز به ناموس به حد اعلی وجود داشت و پوشش هم بود، در عربستان این گونه تجاوز بین افراد قبائل وجود نداشت.

امنیتی که در زندگی قبیله‌ای وجود نداشت امنیت اجتماعی یعنی امنیت گروهی بود و این گونه عدم امنیت‌ها را پوشش نمی‌تواند چاره نماید. به این معنی که قبیله‌ای به قبیله دیگر شیخون می‌زد. در این شیخونها که به وسیله قبیله بیگانه انجام می‌شد همه چیز دستخوش غارت می‌گردید، هم مرد اسیر می‌شد و هم زن، پوشش زن برای او امنیت نمی‌آورد.

زندگی اعراب جاهلیت با همه تفاوت عظیم و فاحشی که با زندگی صنعتی و ماشینی عصر ما داشته، از این جهت مانند عصر ما بوده یعنی فحشا و زنا حتی در مورد زنان شوهردار فراوان بوده است. ولی به خاطر یک نوع دموکراسی و نبودن حکومت استبدادی کسی زن کسی را به زور از خانه‌اش بیرون نمی‌کشید. با این تفاوت که نوعی عدم امنیت فردی در زندگی ماشینی امروز هست که در آن عصر نبود.

پوشش برای جلوگیری از تجاوز کسانی است که در یک جا زندگی می‌کنند.

بر حسب خوی و عادت قبیله‌ای بین افراد یک قبیله اینجور تجاوزها وجود نداشته است. لهذا نمی‌توانیم بگوییم که اسلام صرفاً

به خاطر برقرار ساختن امنیت دستور پوشش را وضع کرد.

فلسفه اساسی پوشش چیز دیگر است که توضیح خواهیم داد. در عین حال نمی‌خواهیم بگوییم که مسأله امنیت زن از گزند تجاوز مرد به هیچ وجه مورد توجه نبوده است. بعداً در آنجا که به تفسیر آیه «جلباب» می‌پردازیم خواهیم دید که قرآن کریم بدین اصل توجه داشته است. مدعی این موضوع نیز نیستیم که در عصر ما این فلسفه بی‌مورد است و امنیت کامل برای زن از ناحیه تجاوزات مردانه برقرار است.

تجاوزات به عنف که در کشورهای به اصطلاح پیشرفته همه روزه رخ می‌دهد، در روزنامه‌های ما هم منعکس است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۰۸

استثمار زن

بعضیها برای پوشش زن ریشه اقتصادی قائل شده گفته‌اند حریم و پوشش یادگار عهد مالکیت و تسلط مرد است. مردان به خاطر اینکه از وجود زنان بهره اقتصادی ببرند و آنها را مانند بردگان استثمار کنند، آنها را در خانه‌ها نگه می‌داشتند، و برای اینکه فکر زن را قانع کنند که خودبه خود از خانه بیرون نرود و بیرون رفتن را کار بدی بداند فکر حجاب و خانه‌نشینی را خلق کردند.

گویندگان این سخن سعی کرده‌اند مسائل دیگری از قبیل نفقه و مهر را نیز بر اساس مالکیت مرد نسبت به زن توجیه کنند.

در کتاب انتقاد بر قوانین اساسی و مدنی ایران صفحه ۲۷ می‌نویسد:

«هنگامی که قانون مدنی ایران تدوین شد هنوز از برده‌فروشی در بعضی از نقاط دنیا اثری به جا بود و در ایران نیز با اینکه این کار علی‌الظاهر از میان رفته بود ولی باز در مغز قانون‌گذاران آثاری از برده‌فروشی و آزار به زیردستان وجود داشت. زن را در آن دوره چون «مستأجره» می‌پنداشتند. زن حق نداشت با مردان نشست و برخاست کند و در اجتماعات راه یابد و به مقامات دولتی برسد. اگر صدای زن را نامحرم می‌شنید آن زن بر شوی خود حرام می‌شد. خلاصه مردان آن دوره زن را

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۰۹

چون ابزاری می‌دانستند که کار او منحصرأ رسیدگی به امور خانه و پروردن فرزند بود و هنگامی که این ابزار می‌خواست از خانه بیرون برود او را سر تا پا در چادری سیاه می‌پوشانیدند و روانه بازار یا خیابان می‌کردند.»

علائم و نشانه‌های افترا و غرض و مرض از تمام این نوشته پیداست. کی و کجا چنین قاعده‌ای وجود داشت که اگر صدای زن را نامحرم می‌شنید بر شوی خود حرام می‌شد؟ آیا در جامعه‌ای که دائماً سخنرانان مذهبی‌اش از بالای منابر خطابه زهرای مرضیه را در مسجد مدینه و خطابه‌های زینب کبری^ق را در کوفه و شام به گوش مردم می‌رسانند ممکن است چنین فکری در میان مردم آن جامعه پیدا شود؟! کی و کجا زن در ایران اسلامی برده مرد بوده است؟ همه می‌دانند که در خانواده‌های مسلمان بیش از آنکه زن در خدمت مرد باشد مرد به حکم وظیفه اسلامی در خدمت زن بوده وسیله آسایش او را فراهم می‌کرده است. زن در خانواده‌هایی مورد اهانت و تحقیر و ظلم قرار گرفته که روح اسلامی در آن خانواده‌ها نبوده یا ضعیف بوده است. عجب! می‌گوید: «زن حق نداشت که با مردان نشست و برخاست کند.» من می‌گویم: برعکس، در محیط‌های پاک اسلامی این مرد بود که حق نداشت در نشست و برخاست‌ها از زن بیگانه بهره‌برداری کند. این مرد است که همواره حرص می‌ورزد که زن را وسیله چشم‌چرانی و کام‌جویی خود قرار دهد. هیچ‌گاه مرد به طبع خود مایل نبوده حائلی میان او و زن وجود داشته

باشد و هر وقت که این حائل از میان رفته آن که برنده بوده مرد بوده است و آن که باخته و وسیله شده زن. امروز که مردان موفق شده‌اند با نامهای فریبنده «آزادی» و «تساوی» و غیره این حائل را از میان ببرند زن را در خدمت کثیف ترین مقاصد خویش گرفته‌اند. بردگی زن، امروز به چشم می‌خورد که برای تأمین منافع مادی یک مرد در یک مؤسسه تجارتي خود را صد قلم برای جلب مشتری مرد می‌آراید و به صورت «مانکن» درمی‌آید و شرف خود را در ازاء چندرغاز حقوق می‌فروشد. این نشست و برخاست‌ها که امثال این نویسنده آرزوی آن را می‌کنند جز بهره‌کشی مرد و بهره‌دهی زن مفهومی ندارد. همه می‌دانند نشست و برخاست‌ها در محیطهای پاک که موضوع بهره‌کشی مرد از زن در میان نبوده است هیچ‌گاه در جامعه اسلامی ممنوع نبوده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۱۰

نویسنده همین کتاب، تاریخ روابط زن و مرد را از نظر جامعه‌شناسی به چهار دوره تقسیم می‌کند: دوره اول مرحله طبیعی و اشتراکی اولیه که زن و مرد بدون هیچ گونه قید و شرطی با هم خلطه و آمیزش داشته‌اند. در این دوره به عقیده این نویسنده اساساً زندگی خانوادگی وجود نداشته است. دوره دوم دوره تسلط مرد است. در این دوره مرد بر زن غلبه کرده خود را مالک او دانسته او را همچون ابزاری در خدمت خود درآورده است. حجاب یادگار این دوره می‌باشد.

دوره سوم مرحله قیام و اعتراض زن است. در این مرحله زنان از ناسازگاری مردان به ستوه آمدند و در مقابل مظالم آنها ابتدا مقاومت کردند و چون دریافتند که طبیعت خشن مردان به این آسانی حاضر نیست حق آنها را رعایت کند به منظور احقاق حق خود متدرجاً علیه مردان طغیان کردند، اتحادیه‌ها تشکیل دادند، به وسیله مطبوعات و کنفرانسها و دسته‌بندی‌ها با مردان مبارزه کردند. ضمناً چون دریافتند که زورگویی مردان نتیجه تربیت ناسالم عهد کودکی و مخصوصاً تبعیض بین پسران و دختران است در رفع نقایص آموزش و پرورش عمومی کوشیدند.

دوره چهارم مرحله تساوی حقوق زن و مرد است و به دوره اول شباهت کامل دارد. این دوره از اواخر قرن نوزدهم شروع شده، هنوز در همه جا استقرار نیافته است.

از نظر این منطق، پوشش زن عبارت است از زندانی شدن زن به دست مرد، و علت اینکه مرد زن را اینچنین اسیر می‌کرده این است که می‌خواسته هرچه بیشتر از وجود او بهره اقتصادی ببرد.

بررسی.

تقسیم تاریخ روابط زن و مرد به چهار دوره به نحوی که ذکر شد تقلید نارسایی است از آنچه پیروان کمونیزم درباره ادوار تاریخی زندگی بشر از نظر عوامل اقتصادی که به عقیده آنها زیربنای همه پدیده‌های اجتماعی است ذکر کرده‌اند. آنها می‌گویند ادوار تاریخی بشر عبارت است از دوره اشتراک اولیه، دوره ملوک الطوائفی، دوره سرمایه‌داری و دوره کمونیزم و اشتراک ثانوی که شباهت کامل به دوره اشتراک اولیه دارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۱۱

آنچه درباره ادوار زندگی زن در کتاب سابق الذکر آمده کسپه‌ای است از آنجا ولی کسپه‌ای که به هیچ حسابی درست در نمی‌آید. به عقیده ما چنین دوره‌هایی در زندگی زن هرگز نبوده است و امکان نداشته وجود داشته باشد. همان دوره اولی که به عنوان اشتراک اولیه معرفی می‌کند، از لحاظ تاریخ جامعه‌شناسی به هیچ وجه مورد تصدیق نیست. جامعه‌شناسی تاکنون نتوانسته است قرینه‌ای به دست بیاورد که دوره‌ای بر بشر گذشته که زندگی خانوادگی وجود نداشته است. به عقیده مورخین،

دوره مادرشاهی بوده است ولی دوره کمونیزم جنسی نبوده است. ما درباره این ادوار نمی‌خواهیم به تفصیل بحث کنیم، کافی است درباره خود این مدعا که می‌گویند پوشش زن معلول مالکیت مرد نسبت به زن است بحث کنیم و آن را مورد بررسی قرار دهیم:

ما این جهت را که در گذشته مرد به زن به چشم یک ابزار می‌نگریست و از او بهره‌کشی اقتصادی می‌کرد، به صورت یک اصل کلی حاکم بر همه اجتماعات گذشته قبول نداریم. علائق عاطفی زوجیت هرگز اجازه نمی‌داده که مردان به صورت یک «طبقه» زبردست بر زنان به صورت یک «طبقه» زیردست حکومت کنند، آنان را استثمار نمایند؛ همچنانکه معقول نیست فرض کنیم در دوره‌های گذشته پدران و مادران به عنوان یک «طبقه» بر فرزندان به عنوان یک «طبقه» دیگر حکومت و آنها را استثمار می‌کرده‌اند. علائق عاطفی والدین و فرزندان همواره مانع چنین چیزی بوده است. علائق زوجین به یکدیگر، حتی در اجتماعات گذشته، بیشتر عاطفی و عشقی بوده و زن با نیروی جاذبه و جمال خود بر قلب مرد حکومت کرده او را در خدمت خود گرفته است. مرد به میل و رغبت خود نان‌آور زن شده و راضی شده او با خیال راحت به خود برسد و مایه تسکین قلب و ارضای عاطفه عشقی او باشد؛ همچنانکه با میل و رغبت خود، زن را در پشت جبهه جنگ برده خود به وظیفه سربازی و فداکاری و دفاع از زن و فرزند قیام کرده است.

در عین حال انکار نمی‌کنیم که مرد در گذشته، هم به زن ظلم کرده و هم به فرزند، و از هر دوی اینها بهره‌کشی اقتصادی کرده است؛ همچنانکه به خود نیز ستم کرده است.

مرد به علت جهالت و تعصبهای بیجا (نه به قصد استثمار و بهره‌کشی) هم به خود ظلم کرده هم به زن و فرزند. مرد در گذشته از لحاظ اقتصادی، هم در خدمت زن بوده هم از او بهره‌کشی اقتصادی کرده است. هر وقت طبیعت مرد به سوی خشونت گراییده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۱۲

عشق و عاطفه در وجودش ضعیف شده، از زن به صورت یک ابزار اقتصادی استفاده کرده است. ولی این را به صورت یک اصل کلی حاکم بر تمام جوامع ما قبل [قرن] نوزدهم نمی‌توان ذکر کرد.

تجاوز به حقوق واقعی زن، استثمار زن، خشونت نسبت به او منحصر به ما قبل قرن ۱۹ نیست. در قرن نوزدهم و بیستم حقوق واقعی زن کمتر از گذشته پایمال نشده است.

منتها چنانکه می‌دانیم از مشخصات این قرن این است که روی مقاصد استثمارگرانه سرپوشی از مفاهیم انسانی گذاشته می‌شود.

سخن ما درباره اسلام است. آیا اسلام در دستورات خود درباره پوشش و حریم میان زن و مرد چه هدف و منظوری داشته است؟ آیا خواسته است زن را از لحاظ اقتصادی در خدمت مرد قرار دهد؟!.

قدر مسلم این است که حجاب در اسلام بدین منظور نیست. اسلام هرگز نخواسته مرد از زن بهره‌کشی اقتصادی کند، بلکه سخت با آن مبارزه کرده است. اسلام با قطعیت تأمی که به هیچ وجه قابل مناقشه نیست، اعلام کرده است که مرد هیچ گونه حق استفاده اقتصادی از زن ندارد. این مسأله که زن استقلال اقتصادی دارد از مسلمات قطعی اسلام است. کار زن از نظر اسلام متعلق به خود اوست. زن اگر مایل باشد، کاری که در خانه به وی واگذار می‌شود مجاناً و تبرعاً انجام می‌دهد، و اگر نخواهد، مرد حق ندارد او را مجبور کند. حتی در شیر دادن به طفل با اینکه زن اولویت دارد، اولویت او موجب سقوط حق اجرت او نیست، یعنی اگر زن بخواهد فرزند خود را در مقابل مبلغی فرضاً یک هزار ریال در ماه شیر بدهد و زن بیگانه‌ای هم

به همین مبلغ حاضر است شیر بدهد پدر باید اولویت زن را رعایت کند. فقط در صورتی که زن مبلغ بیشتری مطالبه می کند مرد حق دارد طفل را به دایه‌ای که اجرت کمتری می گیرد بسپارد. زن می تواند هر نوع کاری همین قدر که فاسدکننده خانواده و مزاحم حقوق ازدواج نباشد برای خود انتخاب کند و درآمدش هم منحصرأ متعلق به خود اوست. اگر اسلام در حجاب، نظر به استثمار اقتصادی زن داشت بیگاری زن را برای مرد تجویز می کرد؛ معقول نیست که از یک طرف برای زن استقلال اقتصادی قائل شود و از طرف دیگر حجاب را به منظور استقلال و استثمار زن وضع کند. پس اسلام چنین منظوری نداشته است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۱۳

حسادت

ریشه دیگری که برای پیدا شدن حجاب ذکر کرده‌اند جنبه اخلاقی دارد. در اینجا نیز مانند نظریه سابق علت پدید آمدن حجاب را تسلط مرد و اسارت زن معرفی کرده‌اند، با این فرق که در اینجا برای تسلطجویی مرد به جای ریشه اقتصادی ریشه اخلاقی ذکر شده است؛ گفته‌اند علت اینکه مرد زن را بدین شکل اسیر نگه می دارد حس خودپرستی و حسادت وی نسبت به مردان دیگر است. مرد نمی خواهد و رشک می برد که مردان دیگر و لو با نگاه کردن یا همسخن شدن از زنی که تحت اختیار اوست استفاده کنند.

به عقیده این دسته، قوانین دینی و مذهبی با اینکه در جاهای دیگر با خودخواهیها و خودپرستیها مبارزه کرده است در اینجا برعکس عمل کرده روی این خودخواهی مردان صحه گذاشته منظور آنها را تأمین کرده است.

برتراند راسل می گوید: بشر توانسته است تاحدی در مورد مال و ثروت بر خودخواهی و بخل غالب گردد ولی در مورد زن نتوانسته است بر این خودخواهی تسلط پیدا کند. از نظر راسل «غیرت» صفت ممدوحی نیست و ریشه آن نوعی بخل و امساک است.

مفهوم سخن راسل این است که اگر بذل و بخشش در مورد ثروت خوب است در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۱۴

مورد زن هم خوب است. چرا بخل و امساک و حسادت در مورد مال نکوهیده و در مورد زن ستوده است؟ چرا نان و سفره داشتن و نمک خود را خوراندن از لحاظ اخلاق اقتصادی مورد تمجید و ستایش است و همین بدالی و گذشت و کام دیگران را شیرین کردن در اخلاق جنسی مذموم است؟ به عقیده امثال راسل این تفاوت علت معقولی ندارد، اخلاق نتوانسته است در مورد امور جنسی بر خودخواهی و تسلطجویی بشر غلبه کند، برعکس تسلیم خودپرستی شده همان رذیله را به نام «غیرت» از طرف مرد و به نام «عفاف» و «حجاب» از طرف زن تحت عنوان «اخلاق حسنه» پذیرفته است. بررسی.

از نظر ما در مرد تمایل به عفاف و پاکی زن وجود دارد، یعنی مرد رغبت خاصی دارد که همسرش پاک و دست نخورده باشد، همچنانکه در خود زن نیز تمایل خاصی به عفاف وجود دارد. البته در زن تمایل به اینکه شوهر با زن دیگر رابطه و آمیزش نداشته باشد نیز وجود دارد ولی این تمایل به عقیده ما ریشه دیگری دارد مغایر با ریشه تمایل مشابهی که در مرد است. آنچه در مرد وجود دارد غیرت است و یا آمیخته‌ای است از حسادت و غیرت، ولی آنچه در زن وجود دارد صرفاً

حسادت است.

ما فعلاً درباره لزوم عفاف مرد و ارزشش از نظر خودش و از نظر زن بحث نمی‌کنیم.

سخن ما فعلاً درباره حسی است که در مرد وجود دارد و به نام «غیرت» نامیده می‌شود که: اولاً آیا غیرت همان حسادت است که تغییر اسم داده است یا چیز دیگری است؟ ثانیاً آیا ریشه پوشش و حجاب اسلامی احترام به حس غیرت مرد است یا جهات دیگری منظور است؟.

اما قسمت اول: ما معتقدیم که حسادت و غیرت دو صفت کاملاً متفاوت‌اند و هر کدام ریشه‌ای جداگانه دارد. ریشه حسادت خودخواهی و از غرایز و احساسات شخصی می‌باشد ولی غیرت یک حس اجتماعی و نوعی است و فایده و هدفش متوجه دیگران است.

غیرت، نوعی پاسبانی است که آفرینش برای مشخص بودن و مختلط نشدن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۱۵

نسلها در وجود بشر نهاده است. سر اینکه مرد حساسیت فوق العاده در جلوگیری از آمیزش همسرش با دیگران دارد این است که خلقت مأموریتی به او داده است تا نسب را در نسل آینده حفظ کند. این احساس مانند احساس علاقه به فرزند است. همه کس می‌داند که فرزند چقدر رنج و زحمت و هزینه برای پدر و مادر دارد. اگر علاقه مفرط بشر به فرزند نبود احدی اقدام به تناسل و حفظ نسل نمی‌کرد. اگر حس غیرت هم در مرد نمی‌بود که محل بذر را همیشه حفاظت و پاسبانی کند، رابطه نسلها با یکدیگر به کلی قطع می‌شد، هیچ پدری فرزند خود را نمی‌شناخت و هیچ فرزندی پدر خود را نمی‌دانست کیست. قطع این رابطه، اساس اجتماعی بودن بشر را متزلزل می‌سازد.

پیشنهاد اینکه انسان به عنوان مبارزه با خودخواهی غیرت را کنار بگذارد درست مثل این است که پیشنهاد شود غریزه علاقه به فرزند را بلکه به طور کلی مطلق حس ترحم و عاطفه انسانی را به عنوان اینکه یک میل نفسانی است ریشه کن کنیم؛ در صورتی که این یک میل نفسانی در درجات پایین حیوانی نیست بلکه یک احساس عالی بشری است.

علاقه به حفظ نسل در زن هم وجود دارد، ولی در آنجا احتیاج به پاسبان نیست، زیرا انتساب فرزند به مادر همیشه محفوظ است و اشتباه‌پذیر نیست. از اینجا می‌توان فهمید که حساسیت زن در منع آمیزش شوهر با دیگران، ریشه‌ای غیر از حساسیت مرد در این مسأله دارد. احساس زن را می‌توان ناشی از خودخواهی و انحصارطلبی دانست ولی احساس مرد چنانکه گفتیم جنبه نوعی و اجتماعی دارد. ما منکر حس حسادت و انحصارطلبی مرد نیستیم. ما مدعی هستیم که فرضاً مرد حسادت خود را با نیروی اخلاقی از میان ببرد یک نوع حس اجتماعی در او وجود دارد که اجازه نمی‌دهد با آمیزش همسرش با مردان دیگر موافقت کند. ما مدعی هستیم منحصر شناختن علت حساسیت مرد به حس حسادت که یک انحراف اخلاقی فردی است اشتباه است.

در برخی از روایات نیز بدین موضوع اشاره شده است که آنچه در مردان است غیرت است و آنچه در زنان است حسادت. برای توضیح این مطلب می‌توان یک نکته را افزود و آن این است که زن همیشه می‌خواهد مطلوب و معشوق مرد باشد. جلوه‌گریها، دلبریها و خودنماییهای زن همه برای جلب نظر مرد است. زن آن قدر که می‌خواهد مرد را عاشق دلخسته خویش کند

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۱۶

طالب وصال و لذت جنسی نیست. اگر زن نمی‌خواهد که شوهرش با زنان دیگر آمیزش داشته باشد به این جهت است که

می‌خواهد مقام معشوق بودن و مطلوب بودن را خاص خود کند. ولی در مرد چنین احساسی وجود ندارد. این گونه انحصارطلبی در سرشت مرد نیست. لهذا اگر مانع آمیزش زنش با مردان دیگر است، ریشه‌اش همان حراست و نگهبانی نسل است.

زن را با ثروت هم نباید قیاس کرد. ثروت با مصرف کردن از بین می‌رود و لذا مورد تنازع و کشمکش واقع می‌شود و حس انحصارطلبی بشر جلو استفاده دیگران را می‌گیرد. ولی کام‌جویی جنسی یک نفر مانع استفاده دیگران نیست. در اینجا مسأله انبار کردن و احتکار مطرح نیست.

انسان این حالت را دارد که هرچه بیشتر در گرداب شهوات شخصی فرو رود و عفاف و تقوا و اراده اخلاقی را از کف بدهد احساس «غیرت» در وجودش ناتوان می‌گردد. شهوت پرستان از اینکه همسران آنها مورد استفاده‌های دیگران قرار بگیرند رنج نمی‌برند و احياناً لذت می‌برند و از چنین کارهایی دفاع می‌کنند. برعکس، افرادی که با خودخواهیها و شهوات نفسانی مبارزه می‌کنند و ریشه‌های حرص و آز و طمع و ماده‌پرستی را در وجود خود نابود می‌کنند و به تمام معنی «انسان» و «انساندوست» می‌گردند و خود را وقف خدمت به خلق می‌کنند و حس خدمت به نوع در آنان بیدار می‌شود، چنین اشخاصی غیورتر و نسبت به همسران خود حساستر می‌گردند. این گونه افراد حتی نسبت به ناموس دیگران نیز حساس می‌گردند، یعنی وجدانشان اجازه نمی‌دهد که ناموس اجتماع مورد تجاوز قرار گیرد. ناموس اجتماع ناموس خودشان می‌شود.

علی علیه السلام جمله عجبی دارد. می‌فرماید: «

مَا زَنِي غَيُورٌ قَطَّ

«(۱) یعنی هرگز یک انسان شریف و غیور زنا نمی‌کند. نفرموده است: انسان حسود زنا نمی‌کند، بلکه فرمود انسان غیور زنا نمی‌کند، چرا؟ برای اینکه غیرت یک شرافت انسانی و یک حساسیت انسانی است نسبت به پاکی و طهارت جامعه. انسان غیور همان‌طور که راضی نمی‌شود دامن ناموس خودش آلوده گردد، راضی نمی‌شود دامن ناموس اجتماع هم آلوده شود؛ زیرا غیرت غیر از حسادت است؛ حسادت یک امر شخصی و فردی و

(۱). نهج البلاغه، حکمت ۳۰۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۱۷

ناشی از یک سلسله عقده‌های روحی است، اما غیرت یک احساس و عاطفه نوع بشری است.

این خود دلیل است که «غیرت» از خودپرستی ناشی نمی‌شود، احساس خاصی است که قانون خلقت برای تحکیم اساس زندگی خانوادگی که یک زندگی طبیعی است نه قراردادی، ایجاد کرده است.

و اما اینکه آیا نظر اسلام درباره حجاب و پوشش احترام گزاردن به حس غیرت مرد است یا نه؟

جواب این است که بدون شک اسلام همان فلسفه‌ای که در حس غیرت هست یعنی حفاظت پاکی نسل و عدم اختلاط انساب را منظور نظر دارد، ولی علت حجاب اسلامی منحصر به این نیست. در بخش بعد که تحت عنوان «فلسفه پوشش و حجاب در اسلام» بحث خواهیم کرد، این مطلب را توضیح خواهیم داد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۱۸

به عقیده بعضی حجاب و خانه نشینی زن ریشه روانی دارد. زن از ابتدا در خود نسبت به مرد احساس حقارت می کرده است از دو جهت: یکی احساس نقص عضوی نسبت به مرد، دیگری خونروی ماهانه و حین زایمان و حین ازاله بکارت.

اینکه عادت ماهانه نوعی پلیدی و نقص است، فکری است که از قدیم در میان بشر وجود داشته است و به همین دلیل زنان در ایام عادت مانند یک شیء پلید در گوشه‌ای محبوس بوده‌اند و از آنها دوری و اجتناب می شده است.

شاید به همین علت است که از پیغمبر اکرم درباره این عادت سؤال شد. ولی آیه‌ای که در پاسخ این سؤال نازل شد این نبود که حیض پلیدی است و زن حائض پلید است و با او معاشرت نکنید، پاسخ رسید که نوعی بیماری تن است و در حین آن بیماری از همخوابگی احتراز کنید (نه از معاشرت):

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ «۱».

از تو درباره حیض سؤال می کنند. بگو نوعی بیماری است، در حال این بیماری با

(۱). بقره/ ۲۲۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۱۹

زنان نزدیکی نکنید.

قرآن این حال را فقط نوعی بیماری مانند سایر بیماریها خواند و هرگونه پلیدی را از آن سلب کرد.

در سنن ابو داود جلد اول صفحه ۴۹۹ در شأن نزول این آیه می نویسد:

«انس بن مالک گفت عادت یهود این بود که همین که زنی از آنها حائض می شد او را از خانه بیرون می کردند، نه با او غذا می خوردند و نه از ظرف او آب می آشامیدند و نه با او در یک اتاق می زیستند. لهذا از رسول خدا در این باره سؤال شد و این آیه نازل گشت. رسول خدا از دوری گزیدن از آنها منع کرد و فرمود جز همبستری هیچ ممنوعیت دیگری ندارند.»

از نظر اسلام زن حائض حکم یک انسان به اصطلاح «مُحَدِّث» را یعنی انسان فاقد وضو و غسل را دارد که در آن حال از نماز و روزه محروم است.

هر موجب «حَدِّث» نوعی پلیدی است که با «طهارت» یعنی وضو یا غسل مرتفع می گردد. بدین معنی حیض را نیز می توانیم مانند جنابت، خواب، بول و غیره پلیدی بدانیم. ولی این نوع پلیدی اولاً اختصاص به زن ندارد و ثانیاً با غسل یا وضو مرتفع می گردد.

در میان یهودیان و زردشتیان با زن حائض مانند یک شیء پلید رفتار می شده است و این جهت، هم در زن و هم در مرد این فکر را به وجود آورده که زن موجود پست و پلیدی است، و مخصوصاً خود زن در آن حالت احساس شرم و نقص می کرده خود را مخفی می ساخته است.

قبلاً از ویل دورانت نقل کرده ایم که گفت:

«پس از داریوش مقام زن مخصوصاً در میان طبقه ثروتمندان تنزل پیدا کرد. زنان فقیر چون برای کار کردن ناچار از آمد و شد در میان مردم بودند آزادی خود را حفظ کردند. ولی در مورد زنان دیگر گوشه نشینی زمان حیض که برایشان واجب بود رفته رفته امتداد پیدا کرد و سراسر زندگانی اجتماعی ایشان را فرا گرفت.»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۲۰

و هم او می گوید:

«نخستین مرتبه که زن حیا و شرم را احساس کرد آن وقت بود که فهمید در هنگام حیض نزدیک شدن او با مرد ممنوع است.» درباره این که زن ابتدا در خود احساس نقص می کرده است و سبب شده که هم خود او و هم مرد او را موجود پست بشمارد سخنان زیادی گفته شده است. خواه آن سخنان درست باشد و خواه نادرست، با فلسفه اسلام درباره زن و پوشیدگی زن رابطه ای ندارد. اسلام نه حیض را موجب پستی و حقارت زن می داند و نه پوشیدگی را به خاطر پستی و حقارت زن عنوان کرده است، بلکه منظورهای دیگری داشته است، چنانکه بعداً خواهیم گفت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۲۱

بالا بردن ارزش

عللی که قبلاً ذکر کردیم کم و بیش مورد استفاده مخالفان پوشیدگی زن قرار گرفته است. به عقیده ما یک علت اساسی در کار است که مورد غفلت واقع شده است. به عقیده ما ریشه اجتماعی پدید آمدن حریم و حائل میان زن و مرد را در میل به ریاضت، یا میل مرد به استثمار زن، یا حسادت مرد، یا عدم امنیت اجتماعی، یا عادت زنانگی نباید جستجو کرد و لااقل باید کمتر در اینها جستجو کرد. ریشه این پدیده را در یک تدبیر ماهرانه غریزی خود زن باید جستجو کرد. به طور کلی بحثی است درباره ریشه اخلاق جنسی زن از قبیل حیا و عفاف، و از آن جمله است تمایل به ستر و پوشش خود از مرد. در اینجا نظریاتی ابراز شده است.

دقیق ترین آنها این است که حیا و عفاف و ستر و پوشش تدبیری است که خود زن با یک نوع الهام برای گران بها کردن خود و حفظ موقعیت خود در برابر مرد به کار برده است. زن، با هوش فطری و با یک حس مخصوص به خود دریافته است که از لحاظ جسمی نمی تواند با مرد برابری کند و اگر بخواهد در میدان زندگی با مرد پنجه نرم کند از عهده زور بازوی مرد بر نمی آید، و از طرف دیگر نقطه ضعف مرد را در همان نیازی یافته است که خلقت در وجود مرد نهاده است که او را مظهر عشق و طلب و زن را مظهر معشوقیت و مطلوبیت قرار داده است. در طبیعت، جنس نر گیرنده و دنبال کننده آفریده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۲۲

شده است. به قول ویل دورانت:

«آداب جفتجویی عبارت است از حمله برای تصرف در مردان، و عقب نشینی برای دلبری و فریبندگی در زنان ... مرد طبعاً جنگی و حیوان شکاری است، عملش مثبت و تهاجمی است. زن برای مرد همچون جایزه ای است که باید آن را بریابد.» وقتی که زن مقام و موقع خود را در برابر مرد یافت و نقطه ضعف مرد را در برابر خود دانست همان طور که متوسل به زیور و خود آرایی و تجمل شد که از آن راه قلب مرد را تصاحب کند، متوسل به دور نگه داشتن خود از دسترس مرد نیز شد. دانست که نباید خود را رایگان کند بلکه بایست آتش عشق و طلب او را تیزتر کند و در نتیجه مقام و موقع خود را بالا برد. ویل دورانت می گوید:

«حیا امر غریزی نیست بلکه اکتسابی است. زنان دریافته اند که دست و دل بازی مایه طعن و تحقیر است و این امر را به دختران خود یاد دادند.»

ویل دورانت می گوید:

«خودداری از انبساط، و امساک در بذل و بخشش بهترین سلاح برای شکار مردان است. اگر اعضای نهانی انسان را در معرض

عام تشریح می کردند توجه ما به آن جلب می شد ولی رغبت و قصد به ندرت تحریک می گردید. مرد جوان به دنبال چشمان پر از حیاست و بی آنکه بداند حس می کند که این خودداری ظریفانه از یک لطف و رقت عالی خبر می دهد.»
مولوی، عارف نازک اندیش و دوربین خودمان، مثلی بسیار عالی در این زمینه می آورد. اول درباره تسلط معنوی زن بر مرد می گوید:

زَيْنَ لِلنَّاسِ حَقَّ آراسته است ز آنچه حق آراست چون تانند رست چون پی یَسْكُنُ الْيَهَاشِ آفرید کی تواند آدم از حوا برید
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۲۳

رستم زال ار بود وز حمزه بیش هست در فرمان اسیر زال خویش آنکه عالم مست گفتارش بدی کلمینی یا حُمَيْرَا می زدی
آنگاه راجع به تأثیر حریم و حائل میان زن و مرد در افزایش قدرت و محبوبیت زن و در بالا بردن مقام او و در گداختن مرد در آتش عشق و سوز، مثلی لطیف می آورد:

آنها را به آب و آتش تشبیه می کند، می گوید مَثَلُ مَرَدٍ مَثَلُ آبٍ است و مَثَلُ زَنْ مَثَلُ آتَشٍ، اگر حائل از میان آب و آتش برداشته شود آب بر آتش غلبه می کند و آن را خاموش می سازد، اما اگر حائل و حاجبی میان آن دو برقرار گردد مثل اینکه آب را در دیگی قرار دهند و آتش در زیر آن دیگ روشن کنند، آن وقت است که آتش آب را تحت تأثیر خود قرار می دهد، اندک اندک او را گرم می کند و احياناً جوشش و غلیان در او به وجود می آورد، تا آنجا که سراسر وجود او را تبدیل به بخار می سازد. می گوید:

آب غالب شد بر آتش از لهیب ز آتش او جوشد چو باشد در «حجیب» چون که دیگی حایل آمد آن دو را نیست کرد آن
آب را کردش هوا
مرد بر خلاف آنچه ابتدا تصور می رود، در عمق روح خویش از ابتدال زن و از تسلیم و رایگانی او متنفر است. مرد همیشه عزت و استغناء و بی اعتنایی زن را نسبت به خود ستوده است.

ابن العفیف می گوید:

تُبْدِي النَّفَارَ دِلَالًا وَ هِيَ آنِسَةٌ يَا حُسْنَ مَعْنَى الرِّضَا فِي صَوْرَةِ الْغَضَبِ
نظامی می گوید:

چه خوش نازی است ناز خوب رویان ز دیده رانده را از دیده جویان

به طور کلی رابطه ای است میان دست نارسایی و فراق از یک طرف و عشق و سوز و گرانبهایی از طرف دیگر، همچنانکه رابطه ای است میان عشق و سوز از یک طرف و میان هنر و زیبایی از طرف دیگر؛ یعنی عشق در زمینه فراقها و دست نارساییها می شکفت و هنر و زیبایی در زمینه عشق رشد و نمو می یابد.

برتراند راسل می گوید:

«از لحاظ هنر مایه تأسف است که به آسانی به زنان بتوان دست یافت و خیلی بهتر است که وصال زنان دشوار باشد بدون آنکه غیر ممکن گردد.»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۲۴

هم او می گوید:

«در جایی که اخلاقیات کاملاً آزاد باشد، انسانی که بالقوه ممکن است عشق شاعرانه ای داشته باشد عملاً بر اثر موفقیت های متوالی به واسطه جاذبه شخصی خود، ندرتاً نیازی به توسل به عالیترین تخیلات خود خواهد داشت.»

ویل دورانت در لذات فلسفه می گوید:

«آنچه بجویم و نیابیم عزیز و گرانبها می گردد. زیبایی به قدرت میل بستگی دارد و میل با اقناع و ارضاء، ضعیف و با منع و جلوگیری قوی می گردد.».

از همه عجیب تر سخنی است که یکی از مجلات زنانه از آلفرد هیچکاک - که به قول آن مجله به حسب فن و شغل فیلمسازی خود درباره زنان تجارب فراوان دارد - نقل می کند. او می گوید:

«من معتقدم که زن هم باید مثل فیلمی پرهیجان و پرآنتریک باشد، بدین معنی که ماهیت خود را کمتر نشان دهد و برای کشف خود مرد را به نیروی تخیل و تصور زیادتری وادارد. باید زنان پیوسته بر همین شیوه رفتار کنند یعنی کمتر ماهیت خود را نشان دهند و بگذارند مرد برای کشف آنها بیشتر به خود زحمت دهد.».

ایضاً همان مجله در شماره دیگری از همین شخص چنین نقل می کند:

«زنان شرقی تا چند سال پیش به خاطر حجاب و نقاب و روپندی که به کار می بردند خودبه خود جذاب می نمودند و همین مسأله جاذبه نیرومندی بدانها می داد، اما به تدریج با تلاشی که زنان این کشورها برای برابری با زنان غربی از خود نشان می دهند حجاب و پوششی که دیروز بر زن شرقی کشیده شده بود از میان می رود و همراه آن از جاذبه جنسی او هم کاسته می شود.»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۲۵

می گویند: «مشتاقی است مایه مهجوری.» این صحیح است اما عکس آن هم صحیح است که: «مهجوری است مایه مشتاقی.» امروز یکی از خلأهایی که در دنیای اروپا و امریکا وجود دارد خلأ عشق است. در کلمات دانشمندان اروپایی زیاد این نکته به چشم می خورد که اولین قربانی آزادی و بی بندوباری امروز زنان و مردان، عشق و شور و احساسات بسیار شدید و عالی است. در جهان امروز هرگز عشقهایی از نوع عشقهای شرقی از قبیل عشقهای مجنون و لیلی، و خسرو و شیرین رشد و نمو نمی کند. نمی خواهیم به جنبه تاریخی قصه مجنون و لیلی، و خسرو و شیرین تکیه کرده باشیم، ولی این قصه ها بیان کننده واقعیاتی است که در اجتماعات شرقی وجود داشته است.

از این داستانها می توان فهمید که زن بر اثر دور نگه داشتن خود از دسترسی مرد تا کجا پایه خود را بالا برده است و تا چه حد سر نیاز مرد را به آستان خود فرود آورده است! قطعاً درک زن این حقیقت را در تمایل او به پوشش بدن خود و مخفی کردن خود به صورت یک راز، تأثیر فراوان داشته است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۲۷

بخش سوم: فلسفه پوشش در اسلام

* واژه حجاب.

* سیمای حقیقی مسأله حجاب.

* معاشرت آزاد از جنبه روانی.

* بحثی در حس تغزل.

* معاشرت آزاد از نظر زندگی خانوادگی.

* معاشرت آزاد از نظر زندگی اجتماعی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۲۹

فلسفه‌هایی که قبلاً برای پوشش ذکر کردیم غالباً توجیهاتی بود که مخالفین پوشش تراشیده‌اند و خواسته‌اند آن را حتی در صورت اسلامی‌اش امری غیر منطقی و نامعقول معرفی کنند. روشن است که اگر انسان مسأله‌ای را از اول خرافه فرض کند، توجیهی هم که برای آن ذکر می‌کند متناسب با خرافه خواهد بود. اگر بحث کنندگان، مسأله را با بی‌طرفی مورد کاوش قرار می‌دادند درمی‌یافتند که فلسفه پوشش و حجاب اسلامی هیچ یک از سخنان پوچ و بی‌اساس آنها نیست.

ما برای پوشش زن از نظر اسلام فلسفه خاصی قائل هستیم که نظر عقلی آن را موجه می‌سازد و از نظر تحلیل می‌توان آن را مبنای حجاب در اسلام دانست.

واژه «حجاب».

پیش از اینکه استنباط خود را در این باره ذکر کنیم لازم است یک نکته را یادآوری کنیم. آن نکته این است که معنای لغوی «حجاب» که در عصر ما این کلمه برای پوشش زن معروف شده است چیست؟ کلمه «حجاب» هم به معنی پوشیدن است و هم به معنی پرده و حاجب. بیشتر، استعمالش به معنی پرده است. این کلمه از آن جهت مفهوم پوشش می‌دهد که پرده وسیله پوشش است، و شاید بتوان گفت که به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۳۰

حسب اصل لغت هر پوششی حجاب نیست، آن پوشش «حجاب» نامیده می‌شود که از طریق پشت پرده واقع شدن صورت گیرد. در قرآن کریم در داستان سلیمان غروب خورشید را این‌طور توصیف می‌کند: «حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ» (۱) یعنی تا آن وقتی که خورشید در پشت پرده مخفی شد. پرده حاجز میان قلب و شکم را «حجاب» می‌نامند.

در دستوری که امیر المؤمنین علیه السلام به مالک اشتر نوشته است می‌فرماید: «

فَلَا تُطَوَّلَنَّ اخْتِجَابَكَ عَنْ رَعِيَّتِكَ

«۲) یعنی در میان مردم باش، کمتر خود را در اندرون خانه خود از مردم پنهان کن؛ حاجب و دربان تو را از مردم جدا نکند، بلکه خودت را در معرض ملاقات و تماس مردم قرار بده تا ضعیفان و بیچارگان بتوانند نیازمندیها و شکایات خود را به گوش تو برسانند و تو نیز از جریان امور بی‌اطلاع نمانی.

ابن خلدون در مقدمه خویش فصلی دارد تحت عنوان «فَصْلٌ فِي الْحِجَابِ كَيْفَ يَقَعُ فِي الدُّوَلِ وَ أَنَّهُ يَعْظُمُ عِنْدَ الْهَرَمِ». در این فصل بیان می‌کند که حکومتها در بدو تشکیل میان خود و مردم حائل و فاصله‌ای قرار نمی‌دهند ولی تدریجاً حائل و پرده میان حاکم و مردم ضخیم‌تر می‌شود تا بالأخره عواقب ناگواری به وجود می‌آورد. ابن خلدون کلمه «حجاب» را به معنی پرده و حائل (نه پوشش) به کار برده است.

استعمال کلمه «حجاب» در مورد پوشش زن یک اصطلاح نسبتاً جدید است. در قدیم و مخصوصاً در اصطلاح فقها کلمه «سِتْر» که به معنی پوشش است به کار رفته است. فقها چه در کتاب الصلاة و چه در کتاب النکاح که متعرض این مطلب شده‌اند کلمه «ستر» را به کار برده‌اند نه کلمه «حجاب» را.

بهتر این بود که این کلمه عوض نمی‌شد و ما همیشه همان کلمه «پوشش» را به کار می‌بردیم، زیرا چنانکه گفتیم معنی شایع لغت «حجاب» پرده است و اگر در مورد پوشش به کار برده می‌شود به اعتبار پشت پرده واقع شدن زن است و همین امر موجب شده که عده زیادی گمان کنند که اسلام خواسته است زن همیشه پشت پرده و در خانه محبوس باشد و بیرون نرود.

(۱). ص / ۳۲

(۲). نهج البلاغه، نامه ۵۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۳۱

بیرون نروند. زندانی کردن و حبس زن در اسلام مطرح نیست. در برخی از کشورهای قدیم مثل ایران قدیم و هند چین چیزهایی وجود داشته است ولی در اسلام وجود ندارد.

پوشش زن در اسلام این است که زن در معاشرت خود با مردان بدن خود را بیوشاند و به جلوه‌گری و خودنمایی نپردازد. آیات مربوطه همین معنی را ذکر می‌کند و فتوای فقها هم مؤید همین مطلب است و ما حدود این پوشش را با استفاده از قرآن و منابع سنت ذکر خواهیم کرد. در آیات مربوطه لغت «حجاب» به کار رفته است. آیاتی که در این باره هست، چه در سوره مبارکه نور و چه در سوره مبارکه احزاب، حدود پوشش و تماسهای زن و مرد را ذکر کرده است بدون آنکه کلمه «حجاب» را به کار برده باشد. آیه‌ای که در آن کلمه «حجاب» به کار رفته است مربوط است به زنان پیغمبر اسلام.

می‌دانیم که در قرآن کریم درباره زنان پیغمبر دستورهایی خاصی وارد شده است.

اولین آیه خطاب به زنان پیغمبر با این جمله آغاز می‌شود: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ﴾ یعنی شما با سایر زنان فرق دارید. اسلام عنایت خاصی داشته است که زنان پیغمبر، چه در زمان حیات آن حضرت و چه بعد از وفات ایشان، در خانه‌های خود بمانند، و در این جهت بیشتر منظورهایی اجتماعی و سیاسی در کار بوده است. قرآن کریم صریحاً به زنان پیغمبر می‌گوید: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» یعنی در خانه‌های خود بمانید. اسلام می‌خواسته است «امهات المؤمنین» که خواه ناخواه احترام زیادی در میان مسلمانان داشتند از احترام خود سوء استفاده نکنند و احیاناً ابزار عناصر خودخواه و ماجراجو در مسائل سیاسی و اجتماعی واقع نشوند. و چنانکه می‌دانیم یکی از امهات المؤمنین (عایشه) که از این دستور تخلف کرد ماجراهایی سیاسی ناگواری برای جهان اسلام به وجود آورد. خود او همیشه اظهار تأسف می‌کرد و می‌گفت دوست داشتم فرزندان زیادی از پیغمبر می‌داشتم و می‌مردند اما به چنین ماجرابی دست نمی‌زدم.

سزا اینکه زنان پیغمبر ممنوع شدند از اینکه بعد از آن حضرت با شخص دیگری ازدواج کنند به نظر من همین است؛ یعنی شوهر بعدی از شهرت و احترام زنش سوء استفاده می‌کرد و ماجراها می‌آفرید. بنابراین اگر درباره زنان پیغمبر دستور اکیدتر و شدیدتری وجود داشته باشد بدین جهت است.

به هر حال آیه‌ای که در آن آیه کلمه «حجاب» به کار رفته آیه ۵۳ از سوره احزاب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۳۲

است که می‌فرماید: «وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَيُؤْتِيَنَّكُنَّ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ» یعنی اگر از آنها متاع و کالای مورد نیازی مطالبه می‌کنید از پشت پرده از آنها بخواهید. در اصطلاح تاریخ و حدیث اسلامی هر جا نام «آیه حجاب» آمده است مثلاً گفته شده قبل از نزول آیه حجاب چنان بود و بعد از نزول آیه حجاب چنین شد، مقصود این آیه است که مربوط به زنان پیغمبر است «۱»، نه آیات سوره نور که می‌فرماید:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ - الی آخر - قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ..

یا آیه سوره احزاب که می‌فرماید:

يُذِنْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ اِلَى آخِر.

اما اینکه چطور در عصر اخیر به جای اصطلاح رایج فقها یعنی ستر و پوشش کلمه حجاب و پرده و پردگی شایع شده است برای من مجهول است، و شاید از ناحیه اشتباه کردن حجاب اسلامی به حجابهایی که در سایر ملل مرسوم بوده است باشد. ما در این باره بعداً توضیح بیشتری خواهیم داد.

سیمای حقیقی مسأله حجاب.

حقیقت امر این است که در مسأله پوشش - و به اصطلاح عصر اخیر حجاب - سخن در این نیست که آیا زن خوب است پوشیده در اجتماع ظاهر شود یا عریان؟

روح سخن این است که آیا زن و تمتعات مرد از زن باید رایگان باشد؟ آیا مرد باید حق داشته باشد که از هر زنی در هر محفلی حد اکثر تمتعات را به استثنای زنا ببرد یا نه؟

اسلام که به روح مسائل می نگرد جواب می دهد: خیر، مردان فقط در محیط خانوادگی و در کادر قانون ازدواج و همراه با یک سلسله تعهدات سنگین می توانند از زنان به عنوان همسران قانونی کامجویی کنند، اما در محیط اجتماع استفاده از زنان

(۱). رجوع شود به صحیح مسلم، ج ۴/ ص ۱۴۸ - ۱۵۱.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۳۳

بیگانه ممنوع است. و زنان نیز از اینکه مردان را در خارج از کانون خانوادگی کامیاب سازند به هر صورت و به هر شکل ممنوع می باشند.

درست است که صورت ظاهر مسأله این است که زن چه بکند؟ پوشیده بیرون بیاید یا عریان؟ یعنی آن کس که مسأله به نام او عنوان می شود زن است و احیاناً مسأله با لحن دلسوزانه ای طرح می شود که آیا بهتر است زن آزاد باشد یا محکوم و اسیر و در حجاب؟ اما روح مسأله و باطن مطلب چیز دیگر است و آن اینکه آیا مرد باید در بهره کشی جنسی از زن، جز از جهت زنا، آزادی مطلق داشته باشد یا نه؟ یعنی آن که در این مسأله ذی نفع است مرد است نه زن، و لااقل مرد از زن در این مسأله ذی نفع تر است. به قول ویل دورانت:

«دامنهای کوتاه برای همه جهانیان بجز خیاطان نعمتی است.»

پس روح مسأله، محدودیت کامیابیها به محیط خانوادگی و همسران مشروع، یا آزاد بودن کامیابیها و کشیده شدن آنها به محیط اجتماع است. اسلام طرفدار فرضیه اول است.

از نظر اسلام محدودیت کامیابیهای جنسی به محیط خانوادگی و همسران مشروع، از جنبه روانی به بهداشت روانی اجتماع کمک می کند، و از جنبه خانوادگی سبب تحکیم روابط افراد خانواده و برقراری صمیمیت کامل بین زوجین می گردد، و از جنبه اجتماعی موجب حفظ و استیفای نیروی کار و فعالیت اجتماع می گردد، و از نظر وضع زن در برابر مرد، سبب می گردد که ارزش زن در برابر مرد بالا رود.

فلسفه پوشش اسلامی به نظر ما چند چیز است. بعضی از آنها جنبه روانی دارد و بعضی جنبه خانه و خانوادگی، و بعضی دیگر جنبه اجتماعی، و بعضی مربوط است به بالا بردن احترام زن و جلوگیری از ابتدال او.

حجاب در اسلام از یک مسأله کلی تر و اساسی تری ریشه می گیرد و آن این است که اسلام می خواهد انواع التذاذهای جنسی، چه بصری و لمسی و چه نوع دیگر، به محیط خانوادگی و در کادر ازدواج قانونی اختصاص یابد، اجتماع منحصرأ برای کار و

فعالیت باشد. بر خلاف سیستم غربی عصر حاضر که کار و فعالیت را با لذت جوییهای جنسی به هم می آمیزد اسلام می خواهد این دو محیط را کاملاً از یکدیگر تفکیک کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۳۴

اکنون به شرح چهار قسمت فوق می پردازیم:

۱. آرامش روانی.

نبودن حریم میان زن و مرد و آزادی معاشرتهای بی بندوبار هیجانها و التهابهای جنسی را فزونی می بخشد و تقاضای سکس را به صورت یک عطش روحی و یک خواست اشباع نشدنی درمی آورد. غریزه جنسی غریزه ای نیرومند، عمیق و «دریا صفت» است، هرچه بیشتر اطاعت شود سرکش تر می گردد، همچون آتش که هرچه به آن بیشتر خوراک بدهند شعله ورت تر می شود. برای درک این مطلب به دو چیز باید توجه داشت:

۱. تاریخ همان طوری که از آزمندان ثروت یاد می کند که با حرص و آزی حیرت آور در پی گرد آوردن پول و ثروت بوده اند و هرچه بیشتر جمع می کرده اند حریص تر می شده اند، همچنین از آزمندانی در زمینه مسائل جنسی یاد می کند. اینها نیز به هیچ وجه از نظر حس تصرف و تملک زیبارویان در یک حدی متوقف نشده اند.

صاحبان حرام سراها و در واقع همه کسانی که قدرت استفاده داشته اند چنین بوده اند.

کریستن سن نویسنده کتاب ایران در زمان ساسانیان در فصل نهم کتاب خویش می نویسد:

«در نقش شکار طاق بستان فقط چند تن از سه هزار زنی که خسرو (پرویز) در حرم داشت می بینیم. این شهریار هیچ گاه از این میل سیر نمی شد. دوشیزگان و بیوگان و زنان صاحب اولاد را در هر جا نشان می دادند به حرم خود می آورد. هر زمان که میل تجدید حرم می کرد نامه ای چند به فرمانروایان اطراف می فرستاد و در آن وصف زن کامل عیار را درج می کرد. پس عمال او هر جا زنی را با وصف نامه مناسب می دیدند به خدمت می بردند.»

از این گونه جریانها در تاریخ قدیم بسیار می توان یافت. در جدید این جریانها به شکل حرم سرا نیست، به شکل دیگر است، با این تفاوت که در جدید لزومی ندارد کسی به اندازه خسرو پرویز و هارون الرشید امکانات داشته باشد. در جدید به برکت تجدد فرنگی، برای مردی که یک صد هزارم پرویز و هارون امکانات داشته باشد میسر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۳۵

است که به اندازه آنها از جنس زن بهره کشی کند.

۲. هیچ فکر کرده اید که حس «تغزل» در بشر چه حسی است؟ قسمتی از ادبیات جهان عشق و غزل است. در این بخش از ادبیات، مرد، محبوب و معشوق خود را ستایش می کند، به پیشگاه او نیاز می برد، او را بزرگ و خود را کوچک جلوه می دهد، خود را نیازمند کوچکترین عنایت او می داند، مدعی می شود که محبوب و معشوق «صد مُلک جان به نیم نظر می تواند بخرد، پس چرا در این معامله تقصیر می کند»، از فراق او دردمندانه می نالد.

این چیست؟ چرا بشر در مورد سایر نیازهای خود چنین نمی کند؟ آیا تاکنون دیده اید که یک آدم پول پرست برای پول، یک آدم جاه پرست برای جاه و مقام غزلسرایی کند؟! آیا تاکنون کسی برای نان غزلسرایی کرده است؟ چرا هر کسی از شعر و غزل دیگری خوشش می آید؟ چرا همه از دیوان حافظ این قدر لذت می برند؟ آیا جز این است که همه کس آن را با زبان یک غریزه عمیق که سراپای وجودش را گرفته است منطبق می بیند؟ چقدر اشتباه می کنند کسانی که می گویند یگانه عامل اساسی فعالیت های بشر عامل اقتصاد است!!

بشر برای عشقهای جنسی خود موسیقی خاصی دارد، همچنانکه برای معنویات نیز موسیقی خاص دارد، در صورتی که برای حاجتهای صرفاً مادی از قبیل آب و نان موسیقی ندارد.

من نمی‌خواهم ادعا کنم که تمام عشقها جنسی است و هم هرگز نمی‌گویم که حافظ و سعدی و سایر غزلسرایان صرفاً از زبان غریزه جنسی سخن گفته‌اند. این مبحث، مبحث دیگری است که جداگانه باید بحث شود.

ولی قدر مسلم این است که بسیاری از عشقها و غزلها عشق و غزل‌هایی است که مرد برای زن داشته است. همین قدر کافی است که بدانیم توجه مرد به زن از نوع توجه به نان و آب نیست که با سیر شدن شکم اقناع شود، بلکه یا به صورت حرص و آز و تنوع‌پرستی درمی‌آید و یا به صورت عشق و غزل. ما بعداً در این باره بحث خواهیم کرد که در چه شرایطی حالت حرص و آز جنسی تقویت می‌شود و در چه شرایطی شکل عشق و غزل پیدا می‌کند و رنگ معنوی به خود می‌گیرد.

به هر حال اسلام به قدرت شگرف این غریزه آتشین توجه کامل کرده است.

روایات زیادی درباره خطرناک بودن «نگاه»، خطرناک بودن خلوت با زن، و بالأخره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۳۶

خطرناک بودن غریزه‌ای که مرد و زن را به یکدیگر پیوند می‌دهد وارد شده است.

اسلام تدابیری برای تعدیل و رام کردن این غریزه اندیشیده است و در این زمینه، هم برای زنان و هم برای مردان تکلیف معین کرده است. یک وظیفه مشترک که برای زن و مرد هر دو مقرر فرموده مربوط به نگاه کردن است:

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ... قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ..

خلاصه این دستور این است که زن و مرد نباید به یکدیگر خیره شوند، نباید چشم چرانی کنند، نباید نگاه‌های مملو از شهوت به یکدیگر بدوزند، نباید به قصد لذت بردن به یکدیگر نگاه کنند. یک وظیفه هم خاص زنان مقرر فرموده است و آن این است که بدن خود را از مردان بیگانه پوشیده دارند و در اجتماع به جلوه‌گری و دلربایی نپردازند، به هیچ وجه و هیچ صورت و با هیچ شکل و رنگ و بهانه‌ای کاری نکنند که موجبات تحریک مردان بیگانه را فراهم کنند.

روح بشر فوق العاده تحریک‌پذیر است. اشتباه است که گمان کنیم تحریک‌پذیری روح بشر محدود به حد خاصی است و از آن پس آرام می‌گیرد.

همان‌طور که بشر - اعم از مرد و زن - در ناحیه ثروت و مقام از تصاحب ثروت و از تملک جاه و مقام سیر نمی‌شود و اشباع نمی‌گردد، در ناحیه جنسی نیز چنین است.

هیچ مردی از تصاحب زیبارویان و هیچ زنی از متوجه کردن مردان و تصاحب قلب آنان و بالأخره هیچ دلی از هوس سیر نمی‌شود.

و از طرفی تقاضای نامحدود خواه ناخواه انجام ناشدنی است و همیشه مقرون است به نوعی احساس محرومیت. دست نیافتن به آرزوها به نوبه خود منجر به اختلالات روحی و بیماریهای روانی می‌گردد.

چرا در دنیای غرب اینهمه بیماری روانی زیاد شده است؟ علتش آزادی اخلاقی جنسی و تحریکات فراوان سکسی است که به وسیله جراید و مجلات و سینماها و تئاترها و محافل و مجالس رسمی و غیر رسمی و حتی خیابانها و کوچه‌ها انجام می‌شود.

اما علت اینکه در اسلام دستور پوشش اختصاص به زنان یافته است این است که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۳۷

میل به خودنمایی و خودآرایی مخصوص زنان است. از نظر تصاحب قلبها و دلها مرد شکار است و زن شکارچی، همچنانکه

از نظر تصاحب جسم و تن، زن شکار است و مرد شکارچی. میل زن به خودآرایی از این نوع حس شکارچیگری او ناشی می‌شود.

در هیچ جای دنیا سابقه ندارد که مردان لباسهای بدن نما و آرایشهای تحریک‌کننده به کار برند. این زن است که به حکم طبیعت خاص خود می‌خواهد دلبری کند و مرد را دلباخته و در دام علاقه به خود اسیر سازد. لهذا انحراف تبرج و برهنگی از انحرافهای مخصوص زنان است و دستور پوشش هم برای آنان مقرر گردیده است.

ما درباره طغیان‌پذیری غریزه جنسی و اینکه بر خلاف ادعای افرادی مانند راسل غریزه جنسی با آزاد گذاشتن کامل و خصوصاً با فراهم کردن وسائل تحریک هرگز سیر نمی‌شود و اشباع نمی‌گردد و همچنین درباره انحراف «چشم چرانی» در مردان و انحراف «تبرج» در زنان، بازهم بحث خواهیم کرد.

۲. استحکام پیوند خانوادگی.

شک نیست که هر چیزی که موجب تحکیم پیوند خانوادگی و سبب صمیمیت رابطه زوجین گردد برای کانون خانواده مفید است و در ایجاد آن باید حد اکثر کوشش مبذول شود، و بالعکس هر چیزی که باعث سستی روابط زوجین و دلسردی آنان گردد به حال زندگی خانوادگی زیانمند است و باید با آن مبارزه کرد.

اختصاص یافتن استمتاع و التذاذهای جنسی به محیط خانوادگی و در کادر ازدواج مشروع، پیوند زن و شوهری را محکم می‌سازد و موجب اتصال بیشتر زوجین به یکدیگر می‌شود.

فلسفه پوشش و منع کامیابی جنسی از غیر همسر مشروع، از نظر اجتماع خانوادگی این است که همسر قانونی شخص از لحاظ روانی عامل خوشبخت کردن او به شمار برود؛ در حالی که در سیستم آزادی کامیابی، همسر قانونی از لحاظ روانی یک نفر رقیب و مزاحم و زندانبان به شمار می‌رود و در نتیجه کانون خانوادگی بر اساس دشمنی و نفرت پایه‌گذاری می‌شود.

علت اینکه جوانان امروز از ازدواج گریزانند و هر وقت به آنان پیشنهاد می‌شود، جواب می‌دهند که حالا زود است، ما هنوز بچه‌ایم، و یا به عناوین دیگر از زیر بار آن شانه خالی می‌کنند همین است؛ و حال آنکه در قدیم یکی از شیرین‌ترین آرزوهای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۳۸

جوانان ازدواج بود. جوانان پیش از آنکه به برکت دنیای اروپا کالای زن اینهمه ارزان و فراوان گردد «شب زفاف را کم از تخت پادشاهی» نمی‌دانستند.

ازدواج در قدیم پس از یک دوران انتظار و آرزومندی انجام می‌گرفت و به همین دلیل زوجین یکدیگر را عامل نیکبختی و سعادت خود می‌دانستند، ولی امروز کام‌جوییهای جنسی در غیر کادر ازدواج به حد اعلی فراهم است و دلیلی برای آن اشتیاقها وجود ندارد.

معاشرتهای آزاد و بی‌بندوبار پسران و دختران ازدواج را به صورت یک وظیفه و تکلیف و محدودیت درآورده است که باید آن را با توصیه‌های اخلاقی و یا احیاناً - چنانکه برخی از جراید پیشنهاد می‌کنند - با اعمال زور بر جوانان تحمیل کرد.

تفاوت آن جامعه که روابط جنسی را محدود می‌کند به محیط خانوادگی و کادر ازدواج قانونی، با اجتماعی که روابط آزاد در آن اجازه داده می‌شود این است که ازدواج در اجتماع اول پایان انتظار و محرومیت، و در اجتماع دوم آغاز محرومیت و محدودیت است. در سیستم روابط آزاد جنسی پیمان ازدواج به دوران آزادی دختر و پسر خاتمه می‌دهد و آنها را ملزم می‌سازد که به یکدیگر وفادار باشند و در سیستم اسلامی به محرومیت و انتظار آنان پایان می‌بخشد.

سیستم روابط آزاد اولاً موجب می‌شود که پسران تا جایی که ممکن است از ازدواج و تشکیل خانواده سر باز زنند و فقط هنگامی که نیروهای جوانی و شور و نشاط آنها رو به ضعف و سستی می‌نهد اقدام به ازدواج کنند و در این موقع زن را فقط برای فرزند زادن و احياناً برای خدمتکاری و کلفتی بخواهند، و ثانياً پیوند ازدواجهای موجود را سست می‌کند و سبب می‌گردد به جای اینکه خانواده بر پایه یک عشق خالص و محبت عمیق استوار باشد و هر یک از زن و شوهر همسر خود را عامل سعادت خود بداند برعکس به چشم رقیب و عامل سلب آزادی و محدودیت ببیند و چنانکه اصطلاح شده است یکدیگر را «زندانبان» بنامند.

وقتی پسر یا دختری می‌خواهد بگوید ازدواج کرده‌ام، می‌گوید برای خودم زندانبان گرفته‌ام. این تعبیر برای چیست؟ برای اینکه قبل از ازدواج آزاد بود هر کجا بخواهد برود، با هر کس بخواهد برقصد، بلاسد، هیچ کس نبود که بگوید بالای چشمت ابروست. ولی پس از ازدواج این آزادیها محدود شده است، اگر یک شب دیر به خانه بیاید مورد مؤاخذه همسرش قرار می‌گیرد که کجا بودی؟ و اگر در محفلی با التهاب با

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۳۹

دختری برقصد همسرش به او اعتراض می‌کند. واضح است که روابط خانواده در چنین سیستمی تا چه اندازه سرد و سست و غیر قابل اطمینان است.

بعضیها مانند برتراند راسل پنداشته‌اند که جلوگیری از معاشرتهای آزاد صرفاً به خاطر اطمینان مرد نسبت به نسل است؛ برای حل اشکال، استفاده از وسائل ضد آبستنی را پیشنهاد کرده‌اند؛ در صورتی که مسأله، تنها پاکی نسل نیست؛ مسأله مهم دیگر ایجاد پاکترین و صمیمی ترین عواطف بین زوجین و برقرار ساختن یگانگی و اتحاد کامل در کانون خانواده است. تأمین این هدف وقتی ممکن است که زوجین از هرگونه استمتاع از غیر همسر یا همسران قانونی چشم‌پوشند، مرد چشم به زن دیگر نداشته باشد و زن نیز درصدد تحریک و جلب توجه کسی جز شوهر خود نباشد و اصل ممنوعیت هر نوع کامیابی جنسی در غیر کادر خانواده حتی قبل از ازدواج هم رعایت گردد.

به علاوه، زنی که تا اینجا پیش رفته است که به پیروی از امثال راسل و تقلید از صاحبان مکتب «اخلاق نوین جنسی» با داشتن همسر قانونی عشق خود را در جای دیگر جستجو می‌کند و با مرد مورد عشق و علاقه خود همبستر می‌شود، چه اطمینانی هست که به خاطر همسر قانونی که چندان مورد علاقه‌اش نیست وسائل ضد آبستنی به کار برد و از مرد مورد عشق و علاقه خود آبستن نشود و فرزند را به ریش همسر قانونی نبندد؟ قطعاً چنین زنی مایل است که فرزندى که به دنیا می‌آورد از مرد مورد علاقه‌اش باشد نه از مردی که فقط به حکم قانون همسر اوست و الزاماً به حکم قانون نباید از غیر او آبستن شود. همچنان مرد نیز طبعاً علاقه‌مند است که از زن مورد عشق و علاقه‌اش فرزند داشته باشد نه از زنی که با زور قانون به او پیوند کرده‌اند. دنیای اروپا عملاً نشان داده است که با وجود وسائل ضد آبستنی آمار فرزندان غیر مشروع وحشت‌آور است.

۳. استواری اجتماع.

کشانیدن تمتعات جنسی از محیط خانه به اجتماع، نیروی کار و فعالیت اجتماع را ضعیف می‌کند. برعکس آنچه که مخالفین حجاب خرده‌گیری کرده‌اند و گفته‌اند:

«حجاب موجب فلج کردن نیروی نیمی از افراد اجتماع است» بی‌حجابی و ترویج روابط آزاد جنسی موجب فلج کردن نیروی اجتماع است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۴۰

آنچه موجب فلج کردن نیروی زن و حبس استعدادهای اوست حجاب به صورت زندانی کردن زن و محروم ساختن او از فعالیتهای فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی است و در اسلام چنین چیزی وجود ندارد. اسلام نه می گوید که زن از خانه بیرون نرود و نه می گوید حق تحصیل علم و دانش ندارد- بلکه علم و دانش را فریضه مشترک زن و مرد دانسته است- و نه فعالیت اقتصادی خاصی را برای زن تحریم می کند. اسلام هرگز نمی خواهد زن بیکار و بی عار بنشیند و وجودی عاطل و باطل بار آید. پوشانیدن بدن به استثنای وجه و کفین مانع هیچ گونه فعالیت فرهنگی یا اجتماعی یا اقتصادی نیست.

آنچه موجب فلج کردن نیروی اجتماع است آلوده کردن محیط کار به لذت جوییهای شهوانی است. آیا اگر پسر و دختری در محیط جداگانه ای تحصیل کنند و فرضاً در یک محیط درس می خوانند دختران بدن خود را بپوشانند و هیچ گونه آرایشی نداشته باشند بهتر درس می خوانند و فکر می کنند و به سخن استاد گوش می کنند یا وقتی که کنار هر پسری یک دختر آرایش کرده با دامن کوتاه تا یک وجب بالای زانو نشسته باشد؟ آیا اگر مردی در خیابان و بازار و اداره و کارخانه و غیره با قیافه های محرک و مهیج زنان آرایش کرده دائماً مواجه باشد بهتر سرگرم کار و فعالیت می شود یا در محیطی که با چنین مناظری روبرو نشود؟ اگر باور ندارید، از کسانی که در این محیطها کار می کنند پرسید. هر مؤسسه یا شرکت یا اداره ای که سخت مایل است کارها به خوبی جریان یابد از این نوع آمیزشها جلوگیری می کند. اگر باور ندارید تحقیق کنید.

حقیقت این است که این وضع بی حجابی رسوا که در میان ماست و از اروپا و آمریکا هم داریم جلو می افیم از مختصات جامعه های پلید سرمایه داری غربی است و یکی از نتایج سوء پول پرستی ها و شهوترانیهای سرمایه داران غرب است، بلکه یکی از طرق و وسائلی است که آنها برای تخدیر و بی حس کردن اجتماعات انسانی و درآوردن آنها به صورت مصرف کننده اجباری کالاهای خودشان به کار می برند.

«اطلاعات» ۵/ ۹/ ۴۷ گزارشی از اداره کل نظارت بر مواد خوردنی، آشامیدنی، آرایشی نقل کرده است. درباره لوازم آرایش چنین می نویسد:

«تنها در ظرف یک سال ۲۱۰ هزار کیلو مواد و لوازم آرایش از قبیل ماتیک، سرخاب، کرم، پودر، سایه چشم برای مصرف خانمها وارد شده است. از این مقدار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۴۱

۱۸۱ هزار کیلوگرم آن انواع کرم بوده است. در این مدت به ۱۶۵۰ قوطی و ۲۵۰۰ دوجین پودر صورت و ۴۶۰۴ عدد روژ لب، ۲۲۸۰ عدد صابون لاغری، ۲۲۸۰ آمپول آرایشی اجازه ورود داده شده است. البته باید ۳۱۰۰ عدد سایه چشم و ۲۴۰۰ خط چشم را نیز به آن اضافه کرد.»

آری باید زن ایرانی به بهانه «تجدد» و «تقدم» و «مقتضیات زمان» هر روز و هر ساعت با وسائلی که در دنیای سرمایه داری تهیه می شود خود را در معرض نمایش بگذارد تا بتواند چنین مصرف کننده لایقی برای کارخانه های اروپایی باشد. اگر زن ایرانی بخواهد خود را فقط برای همسر قانونی و یا برای حضور در مجالس اختصاصی زنان بیاراید، نه مصرف کننده لایقی برای سرمایه داران غربی خواهد بود و نه وظیفه و مأموریت دیگرش را که عبارت است از انحطاط اخلاق جوانان و ضعف اراده آنان و ایجاد رکود در فعالیت اجتماعی، به نفع استعمار غرب انجام خواهد داد.

در جامعه های غیر سرمایه داری با همه احساسات ضد مذهبی که در آنجا وجود دارد کمتر شنیده می شود که چنین رسواییها به نام آزادی زن وجود داشته باشد.

۴. ارزش و احترام زن.

قبلاً گفتیم که مرد به طور قطع از نظر جسمانی بر زن تفوق دارد. از نظر مغز و فکر نیز تفوق مرد لااقل قابل بحث است. زن در این دو جبهه در برابر مرد قدرت مقاومت ندارد، ولی زن از طریق عاطفی و قلبی همیشه تفوق خود را بر مرد ثابت کرده است. حریم نگه داشتن زن میان خود و مرد یکی از وسائل مرموزی بوده است که زن برای حفظ مقام و موقع خود در برابر مرد از آن استفاده کرده است.

اسلام زن را تشویق کرده است که از این وسیله استفاده کند. اسلام مخصوصاً تأکید کرده است که زن هر اندازه متین تر و باوقارتر و عقیقتر حرکت کند و خود را در معرض نمایش برای مرد نگذارد بر احترامش افزوده می شود.

بعداً در تفسیر آیات سوره احزاب خواهیم دید که قرآن کریم پس از آنکه توصیه می کند زنان خود را بپوشانند می فرماید: «ذَلِكَ أَذُنِي أَنْ يُعْرَفَنَّ فَلَا يُوْذَيْنَ» یعنی این کار برای اینکه به عفاف شناخته شوند و معلوم شود خود را در اختیار مردان قرار نمی دهند بهتر است و در نتیجه دور باش و حشمت آنها مانع مزاحمت افراد سبکسر می گردد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۴۳

بخش چهارم: ایرادها و اشکالها: حجاب و منطق

اشاره

* کار بی منطق.

* سلب حق آزادی.

* رکود فعالیت.

* افزایش التهابها

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۴۵

اولین ایرادی که بر پوشیدگی زن می گیرند این است که دلیل معقولی ندارد و چیزی که منطقی نیست نباید از آن دفاع کرد. می گویند منشأ حجاب یا غارتگری و ناامنی بوده است که امروز وجود ندارد، و یا فکر رهبانیت و ترک لذت بوده است که فکر باطل و نادرستی است، و یا خودخواهی و سلطه جویی مرد بوده که رذیله ای است ناهنجار و باید با آن مبارزه کرد، و یا اعتقاد به پلیدی زن در ایام حیض بوده است که این هم خرافه ای بیش نیست.

پاسخ این ایراد از بحثی که در بخش گذشته کردیم روشن شد. از مباحث آن بخش معلوم گشت که حجاب - البته به مفهوم اسلامی آن - از جنبه های مختلف (روانی، خانوادگی، اجتماعی و حتی از جنبه بالا رفتن ارزش زن) منطقی معقول دارد؛ و چون در آن بخش به تفصیل بحث کردیم در این بخش تکرار نمی کنیم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۴۶

حجاب و اصل آزادی

ایراد دیگری که بر حجاب گرفته‌اند این است که موجب سلب حق آزادی که یک حق طبیعی بشری است می‌گردد و نوعی توهین به حیثیت انسانی زن به شمار می‌رود.

می‌گویند احترام به حیثیت و شرف انسانی یکی از مواد اعلامیه حقوق بشر است.

هر انسانی شریف و آزاد است، مرد باشد یا زن، سفید باشد یا سیاه، تابع هر کشور یا مذهبی باشد. مجبور ساختن زن به اینکه حجاب داشته باشد بی‌اعتنایی به حق آزادی او و اهانت به حیثیت انسانی اوست و به عبارت دیگر ظلم فاحش است به زن. عزت و کرامت انسانی و حق آزادی زن و همچنین حکم متطابق عقل و شرع به اینکه هیچ کس بدون موجب نباید اسیر و زندانی گردد و ظلم به هیچ شکل و به هیچ صورت و به هیچ بهانه نباید واقع شود، ایجاب می‌کند که این امر از میان برود.

پاسخ: یک بار دیگر لازم است تذکر دهیم که فرق است بین زندانی کردن زن در خانه و بین موظف دانستن او به اینکه وقتی می‌خواهد با مرد بیگانه مواجه شود پوشیده باشد. در اسلام محبوس ساختن و اسیر کردن زن وجود ندارد. حجاب در اسلام یک وظیفه‌ای است بر عهده زن نهاده شده که در معاشرت و برخورد با مرد باید کیفیت خاصی را در لباس پوشیدن مراعات کند. این وظیفه نه از ناحیه مرد بر او تحمیل شده است و نه چیزی است که با حیثیت و کرامت او منافات داشته باشد و یا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۴۷

تجاوز به حقوق طبیعی او که خداوند برایش خلق کرده است محسوب شود.

اگر رعایت پاره‌ای مصالح اجتماعی، زن یا مرد را مقید سازد که در معاشرت روش خاصی را اتخاذ کنند و طوری راه بروند که آرامش دیگران را بر هم نزنند و تعادل اخلاقی را از بین نبرند چنین مطلبی را «زندان کردن» یا «بردگی» نمی‌توان نامید و آن را منافی حیثیت انسانی و اصل «آزادی» فرد نمی‌توان دانست.

در کشورهای متمدن جهان در حال حاضر چنین محدودیتهایی برای مرد وجود دارد. اگر مردی برهنه یا در لباس خواب از خانه خارج شود و یا حتی با پیژامه بیرون آید، پلیس ممانعت کرده به عنوان اینکه این عمل بر خلاف حیثیت اجتماع است او را جلب می‌کند. هنگامی که مصالح اخلاقی و اجتماعی، افراد اجتماع را ملزم کند که در معاشرت اسلوب خاصی را رعایت کنند مثلاً با لباس کامل بیرون بیایند، چنین چیزی نه بردگی نام دارد و نه زندان و نه ضد آزادی و حیثیت انسانی است و نه ظلم و ضد حکم عقل به شمار می‌رود.

برعکس، پوشیده بودن زن - در همان حدودی که اسلام تعیین کرده است - موجب کرامت و احترام بیشتر اوست، زیرا او را از تعرض افراد جلف و فاقد اخلاق مصون می‌دارد.

شرافت زن اقتضا می‌کند که هنگامی که از خانه بیرون می‌رود متین و سنگین و با وقار باشد، در طرز رفتار و لباس پوشیدنش هیچ گونه عمدی که باعث تحریک و تهییج شود به کار نبرد، عملاً مرد را به سوی خود دعوت نکند، زبانداری لباس نپوشد، زبانداری راه نرود، زبانداری و معنی‌دار به سخن خود آهنگ ندهد، چه آنکه گاهی اوقات ژست‌ها سخن می‌گویند، راه رفتن انسان سخن می‌گوید، طرز حرف زدنش یک حرف دیگری می‌زند.

اول از تیپ خودم که روحانی هستم مثال می‌زنم: اگر یک روحانی برای خودش قیافه و هیكلی بر خلاف آنچه عادت و معمول است بسازد، عمامه را بزرگ و ریش را دراز کند، عصا و ردایی با هیمنه و شکوه خاص به دست و دوش بگیرد، این ژست و قیافه خودش حرف می‌زند، می‌گوید برای من احترام قائل شوید، راه برایم باز کنید، مؤدب بایستید، دست مرا ببوسید.

همچنین است حالت یک افسر با نشانه‌های عالی افسری که گردن می‌افرازد، قدمها را محکم به زمین می‌کوبد، باد به غبغب می‌اندازد، صدای خود را موقع

حرف زدن کلفت می‌کند. او هم زباندار عمل می‌کند، به زبان بی‌زبانی می‌گوید: از من بترسید، رعب من را در دل‌های خود جا دهید.

همین‌طور ممکن است زن یک طرز لباس بپوشد یا راه برود که اطوار و افعالش حرف بزند، فریاد بزند که به دنبال من بیا، سر بسر من بگذار، متلک بگو، در مقابل من زانو بزن، اظهار عشق و پرستش کن.

آیا حیثیت زن ایجاب می‌کند که اینچنین باشد؟ آیا اگر ساده و آرام بیاید و برود، حواس پرت کن نباشد و نگاه‌های شهوت‌آلود مردان را به سوی خود جلب نکند، بر خلاف حیثیت زن یا بر خلاف حیثیت مرد یا بر خلاف مصالح اجتماع یا بر خلاف اصل آزادی فرد است؟.

آری اگر کسی بگوید زن را باید در خانه حبس و در را به رویش قفل کرد و به هیچ وجه اجازه بیرون رفتن از خانه به او نداد، البته این با آزادی طبیعی و حیثیت انسانی و حقوق خدادادی زن منافات دارد. چنین چیزی در حجاب‌های غیر اسلام بوده است ولی در اسلام نبوده و نیست.

شما اگر از فقها پرسید آیا صرف بیرون رفتن زن از خانه حرام است، جواب می‌دهند نه. اگر پرسید آیا خرید کردن زن و لو اینکه فروشنده مرد باشد حرام است، یعنی نفس عمل بیع و شترآ زن اگر طرف مرد باشد حرام است، پاسخ می‌دهند حرام نیست. آیا شرکت کردن زن در مجالس و اجتماعات ممنوع است؟ باز هم جواب منفی است چنانکه در مساجد و مجالس مذهبی و پای منبرها شرکت می‌کنند و کسی نگفته است که صرف شرکت کردن زن در جاهایی که مرد هم وجود دارد حرام است. آیا تحصیل زن، فن و هنر آموختن زن و بالأخره تکمیل استعدادهایی که خداوند در وجود او نهاده است حرام است؟ باز جواب منفی است.

فقط دو مسأله وجود دارد؛ یکی اینکه باید پوشیده باشد و بیرون رفتن به صورت خودنمایی و تحریک‌آمیز نباشد. و دیگر اینکه مصلحت خانوادگی ایجاب می‌کند که خارج شدن زن از خانه توأم با جلب رضایت شوهر و مصلحت‌اندیشی او باشد. البته مرد هم باید در حدود مصالح خانوادگی نظر بدهد نه بیشتر. گاهی ممکن است رفتن زن به خانه اقوام و فامیل خودش هم مصلحت نباشد. فرض کنیم زن می‌خواهد به خانه خواهر خود برود و فی‌المثل خواهرش فرد مفسد و فتنه‌انگیزی است که زن را علیه مصالح خانوادگی

تحریک می‌کند. تجربه هم نشان می‌دهد که این‌گونه قضایا کم نظیر نیست. گاهی هست که رفتن زن حتی به خانه مادرش نیز بر خلاف مصلحت خانوادگی است، همین‌که نفس مادر به او برسد تا یک هفته در خانه ناراحتی می‌کند، بهانه می‌گیرد، زندگی را تلخ و غیر قابل تحمل می‌سازد. در چنین مواردی شوهر حق دارد که از این معاشرتهای زیانبخش - که زیانش نه تنها متوجه مرد است، متوجه خود زن و فرزندان ایشان نیز می‌باشد - جلوگیری کند. ولی در مسائلی که مربوط به مصالح خانواده نیست دخالت مرد مورد ندارد.

سومین ایرادی که بر حجاب می‌گیرند این است که سبب رکود و تعطیل فعالیت‌هایی است که خلقت در استعداد زن قرار داده است.

زن نیز مانند مرد دارای ذوق، فکر، فهم، هوش و استعداد کار است. این استعدادها را خدا به او داده است و بیهوده نیست و باید به ثمر برسد.

اساساً هر استعداد طبیعی دلیل یک حق طبیعی است. وقتی در آفرینش به یک موجود استعداد و لیاقت کاری داده شد، این به منزلهٔ سند و مدرک است که وی حق دارد استعداد خود را به فعلیت برساند، منع کردن آن ظلم است.

چرا می‌گوییم همهٔ افراد بشر اعم از زن و مرد حق دارند درس بخوانند و این حق را برای حیوانات قائل نیستیم؟ برای اینکه استعداد درس خواندن در بشر وجود دارد و در حیوانات وجود ندارد. در حیوان استعداد تغذیه و تولید مثل وجود دارد و محروم ساختن او از این کارها بر خلاف عدالت است.

بازداشتن زن از کوشش‌هایی که آفرینش به او امکان داده است نه تنها ستم به زن است، خیانت به اجتماع نیز می‌باشد. هر چیزی که سبب شود قوای طبیعی و خدادادی انسان معطل و بی‌اثر بماند به زیان اجتماع است. عامل انسانی بزرگترین سرمایهٔ اجتماع است. زن نیز انسان است و اجتماع باید از کار و فعالیت این عامل و نیروی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۵۱

تولید او بهره‌مند گردد. فلج کردن این عامل و تضييع نیروی نیمی از افراد اجتماع، هم بر خلاف حق طبیعی فردی زن است و هم بر خلاف حق اجتماع، و سبب می‌شود که زن همیشه به صورت سربار و کَلّ بر مرد زندگی کند.

جواب این اشکال آن است که حجاب اسلامی که حدود آن را به زودی بیان خواهیم کرد، موجب هدر رفتن نیروی زن و ضایع ساختن استعدادهای فطری او نیست. ایراد مذکور بر آن شکلی از حجاب که در میان هندیها یا ایرانیان قدیم یا یهودیان متداول بوده است وارد است. ولی حجاب اسلام نمی‌گوید که باید زن را در خانه محبوس کرد و جلوی بروز استعدادهای او را گرفت. مبنای حجاب در اسلام چنانکه گفتیم این است که التذاذات جنسی باید به محیط خانوادگی و به همسر مشروع اختصاص یابد و محیط اجتماع، خالص برای کار و فعالیت باشد. به همین جهت به زن اجازه نمی‌دهد که وقتی از خانه بیرون می‌رود موجبات تحریک مردان را فراهم کند و به مرد هم اجازه نمی‌دهد که چشم چرانی کند. چنین حجابی نه تنها نیروی کار زن را فلج نمی‌کند، موجب تقویت نیروی کار اجتماع نیز می‌باشد.

اگر مرد تمتعات جنسی را منحصر به همسر قانونی خود کند و تصمیم بگیرد همین که از کنار همسر خود بیرون آمد و پا به درون اجتماع گذاشت، دیگر دربارهٔ این مسائل نیندیشد، قطعاً در این صورت بهتر می‌تواند فعال باشد تا اینکه همهٔ فکرش متوجه این زن و آن دختر و این قد و بالا و این طنّازی و آن عشوهِ گری باشد و دائماً نقشه طرح کند که چگونه با فلان خانم آشنا شود.

آیا اگر زن، ساده و سنگین به دنبال کار خود برود برای اجتماع بهتر است یا آنکه برای یک بیرون رفتن چند ساعت پای آئینه و میز توالی وقت خود را تلف کند و زمانی هم که بیرون رفت تمام سعیش این باشد که افکار مردان را متوجه خود سازد و جوانان را که باید مظهر اراده و فعالیت و تصمیم اجتماع باشند به موجوداتی هوسباز و چشم‌چران و بی‌اراده تبدیل کند؟.

عجبا! به بهانهٔ اینکه حجاب، نیمی از افراد اجتماع را فلج کرده است، با بی‌حجابی و بی‌بندوباری نیروی تمام افراد زن و مرد را فلج کرده‌اند. کار زن پرداختن به خودآرایی و صرف وقت در پای میز توالی برای بیرون رفتن، و کار مرد چشم‌چرانی و شکارچی‌گری شده است.

در اینجا بد نیست متن شکایت مردی را از زنش که در یکی از مجلات زنانه درج

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۵۲

شده بود ذکر کنم تا معلوم شود اوضاع حاضر، زنان را به صورت چه موجوداتی درآورده است. در آن نامه چنین نوشته است:

«زمن در موقع خواب به یک دلقک درست و حسابی مبدل می‌گردد. موقع خواب برای اینکه موهایش خراب نشود یک کلاه توری بزرگ به سرش می‌بندد. بعد لباس خواب می‌پوشد. در این موقع است که جلو آئینه می‌نشیند و گریم صورتش را با شیرپاک کن می‌شوید. وقتی رویش را برمی‌گرداند احساس می‌کند او زن من نیست زیرا اصلاً شکل سابق را ندارد. ابروهایش را تراشیده و چون مداد ابرو را پاک کرده بی‌ابرو می‌شود. از صورتش بوی نامطبوعی به مشام من می‌رسد زیرا کرمی که برای چین و چروک به صورتش می‌مالد بوی کافور می‌دهد و مرا به یاد قبرستان می‌اندازد. کاش کار به همین جا ختم می‌شد، ولی این تازه مقدمه کار است. چند دقیقه‌ای در اتاق راه می‌رود و جمع و جور می‌کند آنگاه کلفت خانه را صدا می‌کند و می‌گوید کیسه‌ها را بیاور. کلفت با چهار کیسه متقالی بالا می‌آید.

خانم روی تخت می‌خوابد و کلفت کیسه‌ها را به دست و پای او می‌کند و بیخ آن را با نخ می‌بندد. چون ناخنهای دست و پایش مانیکور شده و دراز است، برای اینکه به لحاف نگیرد و چندشش نشود و احياناً نشکند دست و پای خود را در کیسه می‌کند و به همین ترتیب می‌خوابد.»

آری این است زنی که بر اثر به اصطلاح بی‌حجابی «آزاد» شده به صورت نیروی فعال اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی درآمده است! آنکه اسلام نمی‌خواهد این است که زن به صورت چنین موجود مهملی درآید که کارش فقط استهلاک ثروت و فاسد کردن اخلاق اجتماع و خراب کردن بنیان خانواده باشد. اسلام با فعالیت واقعی اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی هرگز مخالف نیست. متون اسلام و تاریخ اسلام گواه این مطلب است.

در اوضاع و احوال تجددمآبی بی‌منطق حاضر جز در دهات و در میان افراد سخت متدین که اصول اسلامی را رعایت می‌کنند زنی پیدا نمی‌کنید که نیروی او واقعاً صرف فعالیتهای مفید اجتماعی یا فرهنگی یا اقتصادی بشود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۵۳

آری یک نوع فعالیت اقتصادی رایج شده است که باید آن را ثمره بی‌حجابی دانست و آن این است که بنکدار به جای اینکه بکوشد جنس بهتر و مرغوبتر برای مشتریان خود تهیه کند، یک مانکن را به عنوان فروشنده می‌آورد، نیروی زنانگی و سرمایه عصمت و عفاف او را استخدام می‌کند و وسیله پول درآوردن و خالی کردن جیبها قرار می‌دهد. یک فروشنده باید کالا را همان طوری که هست به مشتری ارائه دهد ولی یک دختر خوشگل فروشنده با ادا و اطوار و ژستهای زنانه و در معرض قرار دادن جاذبه جنسی خود مشتری را جلب می‌کند. بسیاری از افراد که اصلاً مشتری نیستند برای اینکه چند دقیقه با او حرف بزنند یک چیزی هم می‌خرند.

آیا این فعالیت اجتماعی است؟ آیا این تجارت است یا کلاهبرداری و رذالت؟

می‌گویند زن را توی کیسه سیاه بپیچید.

ما نمی‌گوییم زن خود را در کیسه سیاه بپیچید ولی آیا باید طوری لباس بپوشد و در اجتماع عمومی ظاهر شود که برجستگی پستانهایش را هم به مردان شهوتران و چشم‌چران نشان بدهد و از آن‌طور که هست بهتر و جاذبتر برای آنها جلوه دهد؟ از وسائل مصنوعی در زیر لباس استفاده کند تا چاقی و زیبایی مصنوعی را هم برای فریفتن و دل ربودن مردان بیگانه به مدد

بگیرد؟ این مدها و لباسهای تحریک‌آمیز برای چه به وجود آمده است؟ آیا برای این است که بانوان آن لباسها را برای همسرانشان بپوشند؟! این کفشهای پاشنه بلند برای چیست؟ جز برای این است که حرکات ماهیچه‌های کفل را به دیگران نشان دهد؟ آیا لباسهایی که نازک‌کاری‌ها و برجستگیهای بدن را نشان می‌دهد جز برای تهییج مردان و برای صیادی است؟ عملاً غالب خانمهایی که از این نوع کفشها و لباسها و آرایشها استفاده می‌کنند تنها مردی را که در نظر نمی‌گیرند شوهران خودشان است.

زن می‌تواند در میان زنان و در میان محارم خود از هر نوع لباس و آرایشی استفاده کند اما متأسفانه تقلید از زنان غربی برای هدف و منظور دیگری است.

غریزه خودآرایی و شکارچی‌گری در زن غریزه عجیبی است. وای اگر مردان هم به آن دامن بزنند و مدسازان و طراحان نواقص کار آنان را برطرف کنند و مصلحین اجتماع! هم تشویق کنند.

اگر دختران در اجتماعات عمومی لباس ساده بپوشند، کفش ساده به پا کنند، با چادر یا با پالتو و روسری کامل به مدرسه و دانشگاه بروند، آیا در چنین شرایطی بهتر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۵۴

درس می‌خوانند یا با وضعی که مشاهده می‌کنیم؟ اصولاً اگر التذاذهای جنسی و منظوره‌های شهوانی در کار نیست چه اصراری است که بیرون رفتن زن به این شکل باشد؟ چرا اصرار می‌ورزند که دبیرستانهای مختلط به وجود آورند؟

من شنیده‌ام در پاکستان معمول بوده است - نمی‌دانم الآن هم معمول هست یا نه - که در کلاسهای دانشگاه بخش پسران و دختران به وسیله پرده‌ای از یکدیگر جدا باشد و فقط استادی که پشت تریبون قرار می‌گیرد مشرف بر هر دو باشد. آیا بدین

طریق درس خواندن چه اشکالی دارد؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۵۵

افزایش التهابها

یک ایراد دیگر که بر حجاب گرفته‌اند این است که ایجاد حریم میان زن و مرد بر اشتیاقها و التهابها می‌افزاید و طبق اصل «الإنسانُ حریصٌ علی ما مُنِعَ منه» حرص و ولع نسبت به اعمال جنسی را در زن و مرد بیشتر می‌کند. به علاوه، سرکوب کردن غرایز موجب انواع اختلالهای روانی و بیماریهای روحی می‌گردد.

در روانشناسی جدید و مخصوصاً در مکتب روانکاوی فروید روی محرومیتها و ناکامیها بسیار تکیه شده است. فروید می‌گوید ناکامیها معلول قیود اجتماعی است، و پیشنهاد می‌کند که تا ممکن است باید غریزه را آزاد گذاشت تا ناکامی و عوارض ناشی از آن پیش نیاید.

برتراند راسل در صفحه ۶۹ و ۷۰ (ترجمه فارسی) کتاب جهانی که من می‌شناسم می‌گوید:

«اثر معمولی تحریم، عبارت از تحریک حس کنجکاوی عمومی است. و این تأثیر، هم در مورد ادبیات مستهجن و هم در موارد دیگر مصداق پیدا می‌کند ... اکنون برای اثر تحریم مثالی می‌زنم: فیلسوف یونانی «امپدکل» جویدن برگهای شجره الغار

را خیلی شرم‌آور و زشت می‌پنداشت. او همیشه جزع و فزع می‌کرد از اینکه باید ده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۵۶

هزار سال به علت جویدن برگ درخت غار در ظلمات خارجی (دوزخ) به سر برد.

هیچ وقت مرا از جویدن برگ غار نهی نکرده‌اند و من هم تاکنون برگ چنین درختی را نجویده‌ام ولی به «امپدکل» تلقین شده بود که نباید این کار را بکند و او هم برگ درخت غار را جوید.»

سپس در جواب این سؤال که «آیا شما عقیده دارید انتشار موضوعهای منافی عفت علاقه مردم را به آنها زیاد نمی‌کند؟» جواب می‌دهد:

«علاقه مردم نسبت بدانها نقصان می‌یابد. فرض کنید چاپ و انتشار کارت‌پستال‌های منافی عفت مجاز و آزاد گردد. اگر چنین چیزی بشود این اوراق برای مدت یک سال یا دو سال مورد استقبال واقع شده سپس مردم از آن خسته می‌شوند و دیگر کسی حتی به آنها نگاه هم نخواهد کرد.»

پاسخ این ایراد این است که درست است که ناکامی، بالخصوص ناکامی جنسی، عوارض وخیم و ناگواری دارد و مبارزه با اقتضای غرایز در حدودی که مورد نیاز طبیعت است غلط است، ولی برداشتن قیود اجتماعی مشکل را حل نمی‌کند بلکه بر آن می‌افزاید.

در مورد غریزه جنسی و برخی غرایز دیگر برداشتن قیود، عشق به مفهوم واقعی را می‌میراند ولی طبیعت را هرزه و بی‌بندوبار می‌کند. در این مورد هرچه عرضه بیشتر گردد هوس و میل به تنوع افزایش می‌یابد.

اینکه راسل می‌گوید: «اگر پخش عکسهای منافی عفت مجاز بشود پس از مدتی مردم خسته خواهند شد و نگاه نخواهند کرد» درباره یک عکس بالخصوص و یک نوع بی‌عفتی بالخصوص صادق است، ولی در مورد مطلق بی‌عفتی‌ها صادق نیست یعنی از یک نوع خاص بی‌عفتی خستگی پیدا می‌شود ولی نه بدین معنی که تمایل به عفاف جانشین آن شود بلکه بدین معنی که آتش و عطش روحی زبانه می‌کشد و نوعی دیگر را تقاضا می‌کند؛ و این تقاضاها هرگز تمام شدنی نیست.

خود راسل در کتاب زناشویی و اخلاق اعتراف می‌کند که عطش روحی در مسائل جنسی غیر از حرارت جسمی است. آنچه با ارضاء تسکین می‌یابد حرارت جسمی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۵۷

است نه عطش روحی.

بدین نکته باید توجه کرد که آزادی در مسائل جنسی سبب شعله‌ور شدن شهوات به صورت حرص و آز می‌گردد، از نوع حرص و آزهایی که در صاحبان حرم‌سراهای رومی و ایرانی و عرب سراغ داریم. ولی ممنوعیت و حریم، نیروی عشق و تغزل و تخیل را به صورت یک احساس عالی و رقیق و لطیف و انسانی تحریک می‌کند و رشد می‌دهد و تنها در این هنگام است که مبدأ و منشأ خلق هنرها و ابداعها و فلسفه‌ها می‌گردد.

میان آنچه «عشق» نامیده می‌شود و به قول ابن سینا «عشق عقیف» و آنچه به صورت هوس و حرص و آز و حس تملک در می‌آید- با اینکه هر دو روحی و پایان‌ناپذیر است- تفاوت بسیار است. عشق، عمیق و متمرکزکننده نیروها و یگانه‌پرست است و اما هوس، سطحی و پخش‌کننده نیرو و متمایل به تنوع و هرزه صفت است.

حاجت‌های طبیعی بر دو قسم است. یک نوع حاجت‌های محدود و سطحی است؛ مثل خوردن، خوابیدن. در این نوع از حاجتها همین که ظرفیت غریزه اشباع و حاجت جسمانی مرتفع گردد، رغبت انسان هم از بین می‌رود و حتی ممکن است به تنفر و انزجار مبدل گردد. ولی یک نوع دیگر از نیازهای طبیعی، عمیق و دریا صفت و هیجان‌پذیر است مانند پول‌پرستی و جاه‌طلبی. غریزه جنسی دارای دو جنبه است. از نظر حرارت جسمی از نوع اول است ولی از نظر تمایل روحی دو جنس به یکدیگر چنین

نیست. برای روشن شدن، مقایسه‌ای به عمل می‌آوریم:

هر جامعه‌ای از لحاظ خوراک یک مقدار معین تقاضا دارد؛ یعنی اگر کشوری مثلاً بیست میلیون جمعیت داشته باشد مصرف خوراکی آنها معین است که کمتر از آن نباید باشد و زیادتر هم اگر باشد نمی‌تواند مصرف کنند. فرضاً اگر گندم زیاد داشته باشند به دریا می‌ریزند. درباره‌ی این جامعه اگر بپرسیم مصرف خوراک آن در سال چقدر است، جواب مقدار مشخصی خواهد بود. ولی اگر درباره‌ی یک جامعه بپرسیم که از نظر علاقه‌ی افراد به پول چقدر احتیاج به ثروت هست؟ یعنی چقدر پول لازم دارد تا حس پول‌پرستی همه‌ی افراد آن را اشباع کند به طوری که اگر بازهم بخواهیم به آنها پول بدهیم بگویند دیگر سیر شده‌ایم، میل نداریم و نمی‌توانیم بگیریم، جواب این است که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۵۸

این خواست حدی نخواهد داشت.

علم دوستی هم همین حالت را دارد. در حدیثی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است:

«مَنْهُمَانِ لَا يَشْبَعَانِ طَالِبُ عِلْمٍ وَ طَالِبُ مَالٍ»

یعنی دو گرسنه هرگز سیر نمی‌شوند: یکی جوینده علم و دیگر طالب ثروت، هرچه بیشتر به آنها داده شود اشتهاشان تیزتر می‌گردد.

جاه طلبی بشر هم از همین قبیل است. ظرفیت بشر از نظر جاه طلبی پایان‌ناپذیر است. هر فردی هر مقام اجتماعی و هر پست عالی را که به دست آورد بازهم طالب مقام بالاتر است؛ و اساساً هر جا که پای حس تملک به میان بیاید از پایان‌پذیری خبری نیست.

غریزه جنسی دو جنبه دارد: جنبه جسمانی و جنبه روحی. از جنبه جسمی محدود است. از این نظر یک زن یا دو زن برای اشباع مرد کافی است، ولی از نظر تنوع طلبی و عطش روحی‌ای که در این ناحیه ممکن است به وجود آید شکل دیگری دارد. قبلاً اشاره کردیم که حالت روحی مربوط به این موضوع دو نوع است: یکی آن است که به اصطلاح «عشق» نامیده می‌شود و همان چیزی است که در میان فلاسفه و مخصوصاً فلاسفه الهی مطرح است که آیا ریشه و هدف عشق واقعی، جسمی و جنسی است و یا ریشه و هدف دیگری دارد که صد در صد روحی است و یا شقّ سومی در کار است و آن اینکه از لحاظ ریشه جنسی است ولی بعد حالت معنوی پیدا می‌کند و متوجه هدفهای غیر جنسی می‌گردد؟.

این عطش روحی فعلاً محل بحث ما نیست. این نوع از عطش همیشه جنبه فردی و شخصی دارد یعنی به موضوع خاص و شخص خاص تعلق می‌گیرد و رابطه او را با غیر او قطع می‌کند. این نوع از عطش در زمینه محدودیتها و محرومیتها به وجود می‌آید.

نوع دیگر عطش روحی آن است که به صورت حرص و آز درمی‌آید که از شئون حس تملک است و یا آمیخته‌ای است از دو غریزه پایان‌ناپذیر: شهوت جنسی و حس تملک. آن همان است که در صاحبان حرم‌سراهای قدیم و در اغلب پولداران و غیر پولداران عصر ما وجود دارد. این نوع از عطش تمایل به تنوع دارد. از یکی سیر می‌شود و متوجه دیگری می‌گردد. در عین اینکه دهها نفر در اختیار دارد در بند دهها

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۵۹

نفر دیگر است و همین نوع از عطش است که در زمینه بی‌بندوباری‌ها و معاشرتهای به اصطلاح آزاد به وجود می‌آید. این نوع از عطش است که «هوس» نامیده می‌شود.

همان‌طور که در گذشته گفتیم عشق، عمیق و متمرکز کننده نیروها و تقویت کننده نیروی تخیل و یگانه‌پرست است و اما هوس، سطحی و پخش کننده نیروها و متمایل به تنوع و تفنن و هرزه صفت است.

این نوع از عطش که «هوس» نامیده می‌شود ارضاء شدنی نیست. اگر مردی در این مجرا بیفتد، فرضاً حرم‌سرای نظیر حرم‌سرای هارون الرشید و خسرو پرویز داشته باشد پر از زیبا رویان که سالی یک بار به هر یک نوبت نرسد، باز اگر بشنود که در اقصی نقاط جهان یک زیباروی دیگر هست، طالب آن خواهد شد. نمی‌گوید بس است دیگر سیر شده‌ام. حالت جهنم را دارد که هر چه به آن داده شود باز هم به دنبال زیادتر است. خدا در قرآن می‌فرماید: «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (۱) (به جهنم می‌گوییم پر شدی؟ سیر شدی؟ می‌گوید آیا باز هم هست؟) چشم هرگز از دیدن زیبارویان سیر نمی‌شود و دل هم به دنبال چشم می‌رود. به قول شاعر:

دل برود چشم چو مایل بود دست نظر رشته کش دل بود

در این گونه حالات، سیر کردن و ارضاء از راه فراوانی امکان ندارد و اگر کسی بخواهد از این راه وارد شود درست مثل آن است که بخواهد آتش را با هیزم سیر کند.

به طور کلی در طبیعت انسانی از نظر خواسته‌های روحی محدودیت در کار نیست.

انسان روحاً طالب بی‌نهایت آفریده شده است. وقتی هم که خواسته‌های روحی در مسیر مادیات قرار گرفت به هیچ حدی متوقف نمی‌شود، رسیدن به هر مرحله‌ای میل و طلب مرحله دیگر را در او به وجود می‌آورد.

اشتباه کرده‌اند کسانی که طغیان نفس امّیاره و احساسات شهوانی را تنها معلول محرومیتها و عقده‌های ناشی از محرومیتها دانسته‌اند. همان‌طور که محرومیتها سبب طغیان و شعله‌ور شدن شهوات می‌گردد، پیروی و اطاعت و تسلیم مطلق نیز سبب طغیان و شعله‌ور شدن آتش شهوات می‌گردد. امثال فروید آن طرف سکه را خوانده‌اند و از این طرف سکه غافل مانده‌اند. ناصحان و عارفان ما کاملاً بدین نکته پی برده بودند. در ادبیات فارسی و عربی

(۱). ق / ۳۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۶۰

زیاد بدین نکته اشاره شده است.

سعدی می‌گوید:

فرشته خوی شود آدمی ز کم خوردن و گر خورد چو بهائم بیفتد او چو جماد مراد هر که بر آری مطیع امر تو گشت خلاف
نفس که فرمان دهد چو یافت مراد

بوصیری مصری در قصیده معروف «بُرده» که از شاهکارهای ادبیات اسلامی است و در مدح رسول اکرم صلی الله علیه و آله است و ضمناً پند و اندرزهایی هم دارد می‌گوید:

النَّفْسُ كَالطِّفْلِ أَنْ تَهْمِلَهُ شَبَّ عَلَى حُبِّ الرِّضَاعِ وَأَنْ تَقْطُمَهُ يَنْفَطِمُ

یعنی نفس همچون طفلی است که به پستان علاقه‌مند است. اگر او را به حال خود بگذاری با همین میل باقی می‌ماند و روز به روز ریشه‌دارتر می‌شود و اگر او را از شیر بگیری به ترک پستان خو می‌گیری. دیگری می‌گوید:

النَّفْسُ رَاغِبَةٌ إِذَا رَعَّيْتَهَا وَ إِذَا تُرِدُّ إِلَى قَلِيلٍ تَقْنَعُ

یعنی هر چه موجبات رغبت نفس را فراهم کنی بر رغبت می‌افزاید ولی اگر او را به کم عادت دهی قناعت پیشه می‌کند.

اشتباه فروید و امثال او در این است که پنداشته‌اند تنها راه آرام کردن غرایز ارضاء و اشباع بی‌حد و حصر آنهاست. اینها فقط متوجه محدودیتها و ممنوعیتها و عواقب سوء آنها شده‌اند و مدعی هستند که قید و ممنوعیت، غریزه را عاصی و منحرف و سرکش و ناآرام می‌سازد. طرحشان این است که برای ایجاد آرامش این غریزه باید به آن آزادی مطلق داد، آن هم بدین معنی که به زن اجازه هر جلوه‌گری و به مرد اجازه هر تماسی داده شود.

اینها چون یک طرف قضیه را خوانده‌اند توجه نکرده‌اند که همان‌طور که محدودیت و ممنوعیت، غریزه را سرکوب و تولید عقده می‌کند، رها کردن و تسلیم شدن و در معرض تحریکات و تهییجات درآوردن آن را دیوانه می‌سازد، و چون این امکان وجود ندارد که هر خواسته‌ای برای هر فردی برآورده شود، بلکه امکان ندارد همه خواسته‌های بی‌پایان یک فرد برآورده شود، غریزه بدتر سرکوب می‌شود و عقده روحی به وجود می‌آید.

به عقیده ما برای آرامش غریزه دو چیز لازم است: یکی ارضاء غریزه در حد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۶۱

حاجت طبیعی، و دیگر جلوگیری از تهییج و تحریک آن.

انسان از لحاظ حوائج طبیعی مانند چاه نفت است که تراکم و تجمع گازهای داخلی آن خطر انفجار را به وجود می‌آورد. در این صورت باید گاز آن را خارج کرد و به آتش داد ولی این آتش را هرگز با طعمه زیاد نمی‌توان سیر کرد.

اینکه اجتماع به وسائل مختلف سمعی و بصری و لمسی موجبات هیجان غریزه را فراهم کند و آنگاه بخواهد با ارضاء، غریزه دیوانه شده را آرام کند میسر نخواهد شد.

هرگز بدین وسیله نمی‌توان آرامش و رضایت ایجاد کرد، بلکه بر اضطراب و تلاطم و نارضایی غریزه با هزاران عوارض روانی و جنایات ناشی از آن افزوده می‌شود.

تحریک و تهییج بی‌حساب غریزه جنسی عوارض وخیم دیگری نظیر بلوغهای زودرس و پیری و فرسودگی نیز دارد. از اینجا معلوم می‌شود که عارفان و نکته‌سنجان ما که می‌گویند:

مراد هر که بر آری مطیع نفس تو گشت خلاف نفس که فرمان دهد چو یافت مراد

با روشن‌بینی و روشن ضمیری عارفانه خود به نکاتی برخورد کرده‌اند که این آقایان روانشناس روانکاو که در عصر علوم نامشان جهان را پر کرده متوجه نشده‌اند.

اما اینکه می‌گویند: «الإنسانُ حَرِيصٌ عَلَى ما مَنَعَ مِنْهُ» مطلب صحیحی است ولی نیازمند به توضیح است. انسان به چیزی حرص می‌ورزد که هم از آن ممنوع شود و هم به سوی آن تحریک شود؛ به اصطلاح تمنای چیزی را در وجود شخصی بیدار کنند و آنگاه او را ممنوع سازند. اما اگر امری اصلاً عرضه نشود یا کمتر عرضه شود، حرص و ولع هم نسبت بدان کمتر خواهد بود.

فروید که طرفدار سرسخت آزادی غریزه جنسی بود، خود متوجه شد که خطا رفته است، لذا پیشنهاد کرد که باید آن را از راه خاص خودش به مسیر دیگری منحرف کرد و به مسائل علمی و هنری نظیر نقاشی و غیره منعطف ساخت و به اصطلاح طرفدار تصعید شد؛ زیرا تجربه و آمار نشان داده بود که با برداشتن قیود اجتماعی، بیماریها و عوارض روانی ناشی از غریزه جنسی بیشتر شده است. من نمی‌دانم آقای فروید که طرفدار تصعید است از چه راه آن را پیشنهاد می‌کند. آیا جز از طریق محدود کردن است؟

در گذشته افراد بی‌خبر به دانشجویان بی‌خبرتر از خود می‌گفتند انحراف جنسی،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۶۲

یعنی هم جنس بازی، فقط در میان شرقیها رایج است و علتش هم دسترسی نداشتن به زن بر اثر قیود زیاد و حجاب است. اما طولی نکشید که معلوم شد رواج این عمل زشت در میان اروپاییها صد درجه بیشتر از شرقیهاست.

ما انکار نمی‌کنیم که دسترسی نداشتن به زن موجب انحراف می‌شود و باید شرایط ازدواج قانونی را سهل کرد، ولی بدون شک آن مقدار که تبّج و خودنمایی زن در اجتماع و معاشرتهای آزاد سبب انحراف جنسی می‌شود به مراتب بیشتر از آن است که محرومیت و دست ناری سبب می‌گردد.

اگر در مشرق زمین محرومیتها باعث انحراف جنسی و همجنس بازی شده است، در اروپا شهوترانیهای زیاد باعث این انحراف گشته است، تا آنجا که در بعضی کشورها- همان‌طور که در روزنامه‌های خبری خواندیم- رسمی و قانونی شد، و گفته شد چون ملت انگلستان عملاً این کار را پذیرفته است قوه مقننه باید از ملت پیروی کند، یعنی نوعی رفراندوم قهری صورت گرفته است. بالاتر اینکه در مجله‌ای خواندم در بعضی کشورهای اروپایی پسرها رسماً با یکدیگر ازدواج می‌کنند.

در شرق هم محرومین آن قدر سبب رواج انحراف جنسی نبودند که صاحبان حرم‌سراها بودند، و به اصطلاح اعراب این انحراف از «بلاط» ملوک و سلاطین آغاز شده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۶۳

بخش پنجم: حجاب اسلامی

اشاره

- * آیات سوره نور.
- * استیذان.
- * نگاه مرد و پوشش زن.
- * ستر عورت و اخلاق تابو.
- * استثناها در آیه پوشش.
- * آیات سوره نور.
- * آیات سوره احزاب.
- * بررسی.
- * چهره و دو دست تا مچ.
- * ادله موافق.
- * ادله مخالف.
- * شرکت زن در مجامع.
- * فتاوی.
- * کتمان یا اظهار؟.
- * دو مسأله دیگر

این بحث را از قرآن شروع می‌کنیم. آیات مربوط بدین موضوع در دو سوره از قرآن آمده است، یکی سوره نور و دیگر سوره احزاب. ما تفسیر آیات را بیان می‌کنیم و سپس به مسائل فقهی و بحث روایات و نقل فتوای فقها می‌پردازیم. در سوره نور آیه‌ای که مربوط به مطلب است آیه ۳۱ می‌باشد. چند آیه قبل از آن آیه متعرض وظیفه اذن گرفتن برای ورود در منازل است و در حکم مقدمه این آیه می‌باشد. تفسیر آیات را از آنجا شروع می‌کنیم:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتَسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (۲۷) فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ اذْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (۲۸) لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَ مَا تَكْتُمُونَ (۲۹) قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (۳۰) وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ

أَوْ أَبَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُنَّ أَوْ نِسَاءَهُنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْأَرْبَابِ مِنَ الرِّجَالِ أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ، وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَ تَوَبُّوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۳۱)..

ای کسانی که ایمان آوردید! به خانه دیگران داخل نشوید مگر آنکه قبلاً آنان را آگاه سازید. و بر اهل خانه سلام کنید. این برای شما بهتر است. باشد که پند گیرید.

اگر کسی را در خانه نیافتید داخل نشوید تا به شما اجازه داده شود. اگر گفته شد بازگردید، بازگردید که پاکیزه‌تر است برای شما. خدا بدانچه انجام می‌دهید داناست.

باکی نیست که در خانه‌هایی که محل سکنا نیست و نفعی در آنجا دارید (بدون اجازه) داخل شوید. خدا آنچه را آشکار می‌کند و آنچه را نماند می‌دارد آگاه است.

به مردان مؤمن بگو دیدگان فرو خوابانند و دامن‌ها حفظ کنند. این برای شما پاکیزه‌تر است. خدا بدانچه می‌کنید آگاه است. به زنان مؤمنه بگو دیدگان خویش فرو خوابانند و دامن‌های خویش حفظ کنند و زیور خویش آشکار نکنند مگر آنچه پیداست، سرپوش‌های خویش بر گریبانها بزنند، زیور خویش آشکار نکنند مگر برای شوهران یا پدران یا پدرشوهران یا پسران یا پسر شوهران یا برادران یا برادرزادگان یا خواهرزادگان یا زنان یا مملوکانشان یا مردان طفیلی که حاجت به زن ندارند یا کودکانی که از راز زنان آگاه نیستند (یا بر کام‌جویی از زنان توانا نیستند) و پای به زمین نکوبند که زیورهای مخفی‌شان دانسته شود. ای گروه مؤمنان! همگی به سوی خداوند توبه برید، باشد که رستگار شوید.

مفاد آیه اول و دوم این است که مؤمنین نباید سرزده و بدون اجازه به خانه کسی داخل شوند. در آیه سوم مکانهای عمومی و جاهایی که برای سکونت نیست از این دستور استثنا می‌گردد. سپس دو آیه دیگر مربوط به وظایف زن و مرد است در معاشرت با یکدیگر که شامل چند قسمت است:

۱. هر مسلمان، چه مرد و چه زن، باید از چشم چرانی و نظربازی اجتناب کند.

۲. مسلمان، خواه مرد یا زن، باید پاکدامن باشد و عورت خود را از دیگران

بپوشد.

۳. زنان باید پوشش داشته باشند و آرایش و زیور خود را بر دیگران آشکار نسازند و درصدد تحریک و جلب توجه مردان برنیایند.

۴. دو استثنا برای لزوم پوشش زن ذکر شده که یکی با جمله «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» بیان شده است و نسبت به عموم مردان است و دیگری با جمله «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ الْخ» ذکر شده و نداشتن پوشش را برای زن نسبت به عده خاصی تجویز می کند.

ما به ترتیب در مفاد این آیات بحث می کنیم.

استیذان

از نظر اسلام هیچ کس حق ندارد بدون اطلاع و اجازه قبلی به خانه دیگری داخل شود.

در بین اعراب، در محیطی که قرآن نازل شده است، معمول نبوده که کسی برای ورود در منزل دیگران اذن بخواهد. در خانه‌ها باز بوده. همان طوری که الآن هم در دهات دیده می شود هیچ وقت رسم نبوده است، چه شب و چه روز، که درها را ببندند، زیرا بستن درها از ترس دزد است و در آنجاها چنین ترسی وجود نداشته است. اولین کسی که دستور داد برای خانه‌های مکه مصرعین یعنی دو لنگه در قرار دهند معاویه بود و هم او دستور داد که درها را ببندند.

به هر حال چون در خانه‌ها همیشه باز بود و اجازه گرفتن هم بین عربها متداول نبود و حتی اجازه خواستن را نوعی اهانت نسبت به خود می دانستند سرزده و بی اطلاع قبلی وارد خانه‌های یکدیگر می شدند.

اسلام این رسم غلط را منسوخ کرد، دستور داد سرزده داخل خانه‌های مورد سکونت دیگران نشوند. روشن است که فلسفه این حکم دو چیز است: یکی موضوع ناموس یعنی پوشیده بودن زن، و از همین جهت این دستور با آیات پوشش یکجا ذکر شده است. دیگر اینکه هر کسی در محل سکونت خود اسراری دارد و مایل نیست

دیگران بفهمند. حتی دو نفر رفیق صمیمی هم باید این نکته را رعایت کنند زیرا ممکن است دو دوست یک‌رنگ در عین یگانگی و یک‌رنگی هر کدام از نظر زندگی خصوصی اسراری داشته باشند که نخواهند دیگری بفهمد.

بنابراین نباید فکر کرد که دستور استیذان اختصاص دارد به خانه‌هایی که در آنها زن زندگی می کند. این وظیفه، مطلق و عام است. مردان و زنانی که مقید به پوشش هم نیستند ممکن است در خانه خود وضعی داشته باشند که نخواهند دیگران آنان را به آن حال ببینند. به هر حال این دستوری است کلی تر از حجاب، فلسفه اش هم کلی تر از فلسفه حجاب است.

جمله «حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا» که به معنی این است: «تا استعلام نکرده‌اید وارد نشوید» به عیب سرزده وارد شدن اشعار دارد. این کلمه از ماده «انس» است که نقطه مقابل وحشت و فزع است. این کلمه می فهماند که ورود شما به خانه‌ای که دیگران در آن

سکونت دارند می باید با استعلام و جلب انس باشد، نباید سرزده وارد شوید که موجب وحشت و فزع و ناراحتی گردد. روایاتی وارد شده که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله دستور فرمودند برای استعلام ذکر خدا گفته شود مانند سبحان الله، یا

الله اکبر و غیره. در بین ما معمول است یا الله می‌گوییم. این رسم از همین دستور الهام می‌گیرد.

از رسول اکرم صلی الله علیه و آله سؤال شد آیا حکم اجازه خواستن شامل خانه فامیل و خویشان نزدیک هم می‌شود؟ آیا برای ورود در خانه مادر یا دخترمان هم باید اذن بگیریم؟ در جواب فرمود آیا اگر مادر تو در اتاق خود برهنه باشد و تو سرزده وارد شوی پسندیده است؟ عرض شد: نه. فرمود پس اذن بگیرید.

رسول اکرم شخصاً این دستور را اجرا می‌کردند و به اصحاب خویش هم توصیه و تأکید می‌کردند. دانشمندان شیعه و سنی نقل کرده‌اند که رسم پیغمبر اکرم این بود که پشت در خانه می‌ایستاد و می‌فرمود:

السَّلَامُ عَلَیْكُمْ يَا أَهْلَ الْبَيْتِ

. اگر اجازه ورود می‌دادند وارد می‌شد و اگر جواب نمی‌شنید نوبت دوم و سوم سلام را تکرار می‌فرمود، زیرا واقعاً امکان دارد شخصی که در خانه است در نوبت اول یا دوم صدا را نشنیده باشد. ولی اگر در نوبت سوم هم جواب نمی‌شنید مراجعت می‌کرد و می‌فرمود یا در خانه نیستند و یا آنکه میل ندارند ما وارد بشویم. این دستور را در مورد خانه دخترش زهرا رضی الله عنه نیز اجرا می‌فرمود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۷۰

یک نکته که باید در تفسیر این آیه متذکر شویم این است که کلمه «بیوت» جمع «بیت» به معنای اتاق است. در زبان عربی لغتی که به معنی «خانه» در اصطلاح امروز فارسی به کار می‌رود لفظ «دار» است. البته در قسمتی از نقاط ایران مانند خراسان کلمه «خانه» را نیز به اتاق اطلاق می‌کنند. به هر حال بیوت به معنای اتاقهاست و از اینجا چنین نتیجه گرفته می‌شود که استیذان مربوط به داخل شدن در اتاق اشخاص است نه به ورود در حیاط منزلها.

ولی باید توجه داشت که در بین اعراب چون در خانه‌ها همیشه باز بود قهراً حیاط جنبه خصوصی پیدا نمی‌کرد و اگر کسی می‌خواست در خانه خود فرضاً لخت شود به داخل اتاق می‌رفت. ولی در جایی که حیاط حکم اتاق را پیدا کرده است - چنانکه الآن در زندگی ما این‌طور است - زیرا در بسته است و دیوارها هم بلند است و اگر چه کاملاً مانند اتاق پناهگاه و خلوت شمرده نمی‌شود ولی بالأخره تاحدی جنبه خصوصی دارد، در چنین جاهایی حکم وجوب استیذان در حیاط هم جاری است.

در پایان آیه می‌فرماید: ﴿ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ یعنی این برای شما بهتر است (یعنی دستوری که به شما دادیم بی دلیل نیست، فلسفه دارد، مصلحت شما در آن است) باشد که متوجه شوید و مصلحت آن را دریابید.

سپس در آیه دوم می‌فرماید: اگر پس از استعمال و استجازه دریافتید که کسی در خانه نیست، وارد نشوید مگر اینکه به شما اجازه داده شود، مثلاً صاحب خانه کلید خانه را به شما بدهد یا خودش حضور داشته باشد و اجازه بدهد.

بعد می‌فرماید: ﴿وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا﴾ اگر صاحب خانه به شما گفت برگردید نمی‌توانیم شما را بپذیریم، شما هم برگردید و ناراحت نشوید.

قبلاً گفتیم اعراب اجازه خواستن را ننگ می‌شمردند. و این از نادانی آنها بود، کما اینکه الآن هم در اجتماع ما پذیرفتن وارد، هر چند به موجب عذری باشد، اهانت به وارد تلقی می‌شود و این از نادانی ماست. اگر کسی به در خانه‌ای برود و صاحب خانه بگوید من الآن وقت ندارم شما را بپذیرم، به او برمی‌خورد و چه بسا قهر کند و هر جا بنشیند بگوید من رفتم به در منزل فلانی، مرا راه نداد. این هم یک نادانی و جهالت است.

ما باید دستور قرآن را در این باره به کار ببندیم. به کار بستن این دستور تکلفات و ناراحتیهای زیادی را از ما دور می‌سازد.

یک سلسله دروغها و خلاف گویی‌ها معلول

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۷۱

همین رفتار نادرست و توقعهای نابجاست که در بین ما رایج می‌باشد.

شخصی بدون اطلاع قبلی در خانه شخص دیگری را می‌زند. صاحب خانه میل ندارد او را بپذیرد، بسا هست که کارهای لازمی دارد و آمدن این شخص مزاحمت است، می‌گوید بگویید فلانی در خانه نیست. شخص وارد غالباً این دروغها را می‌فهمد. شخص وارد خلاف می‌کند که بدون تعیین وقت قبلی توقع دارد او را بپذیرند و صاحب خانه هم آن قدر شهامت و صراحت ندارد که بگوید معذرت می‌خواهم فعلاً وقت ندارم بپذیرم، و اگر بگوید وقت ندارم، باز آن شخص وارد آن قدر فهم ندارد که عذر او را بپذیرد، تا آخر عمر گله می‌کند که رفتم به در خانه فلان شخص و او مرا نپذیرفت.

این است که در این گونه مواقع، هم دروغ گفته می‌شود و هم رنجش پدید می‌آید.

ولی اگر دستور قرآن رعایت شود نه دروغی گفته می‌شود و نه رنجشی پدید می‌آید.

لَهَذَا مِی‌فَرَمَیْد: «هُوَ اَزْكَی لَكُمْ» یعنی این روش که به شما یاد دادیم برای شما پاکیزه‌تر است.

«وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ» یعنی خدا به آنچه می‌کنید داناست.

در اینجا قضیه‌ای مربوط به مرحوم آیه الله بروجردی به یاد دارم نقل می‌کنم:

در سالهایی که در قم بودم یک وقت یکی از خطبای معروف ایران به قم آمد و اتفاقاً دید و بازدید ایشان در حجره بنده بود. در آنجا از ایشان دیدن می‌شد. یک روز در مدت اقامت ایشان در قم، شخصی در وقت نامناسبی ایشان را به خانه آیه الله بروجردی برده بود. آن موقع یک ساعت قبل از وقت درس ایشان بود و معمولاً ایشان در آن وقت مطالعه می‌کردند و کسی را نمی‌پذیرفتند. در می‌زنند و به نوکر می‌گویند به آقا بگویید فلانی به ملاقات شما آمده است. نوکر پیغام را می‌رساند و برمی‌گردد و می‌گوید آقا فرمودند من فعلاً مطالعه دارم، وقت دیگری تشریف بیاورید. آن شخص محترم هم برگشت و اتفاقاً همان روز به شهر خود مراجعت کرد. همان روز آیه الله بروجردی برای درس آمدند، من را در صحن دیدند و فرمودند: «من بعد از درس برای دیدن فلانی به حجره شما می‌آیم.» گفتم ایشان رفتند. فرمودند:

«پس وقتی ایشان را دیدی بگو: حال من وقتی تو به دیدن من آمدی مانند حال تو بود وقتی می‌خواهی برای ایراد سخنرانی آماده شوی. من دلم می‌خواست وقتی با هم ملاقات کنیم که حواس من جمع باشد و با هم صحبت کنیم و در آن موقع من مطالعه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۷۲

داشتم و می‌خواستم برای درس بیایم.»

پس از مدتی من آن شخص را ملاقات کردم و معذرت‌خواهی آیه الله بروجردی را ابلاغ کردم، و شنیده بودم که بعضی از افراد وسوسه کرده بودند و به این مرد محترم گفته بودند: تعمداً در کار بوده که به تو توهین شود و تو را از در خانه برگردانند. من به آن مرد محترم گفتم:

«آیه الله بروجردی می‌خواستند به دیدن شما بیایند و چون مطلع شدند که شما حرکت کردید معذرت‌خواهی کردند.»

آن مرد جمله‌ای گفت که برای من جالب بود. گفت: «نه تنها به من یک ذره برنخورد، بلکه خیلی هم خوش حال شدم؛ زیرا ما اروپاییها را می‌ستاییم که مردمی صریح هستند و رودرواسیهای بیجا ندارند. من که قبلاً از ایشان وقت نگرفته بودم، غفلت کرده در وقت نامناسبی رفته بودم. من از صراحت این مرد خوشم آمد که گفت حالا- من کار دارم. آیا این بهتر بود یا اینکه با

ناراحتی مرا می‌پذیرفت و دائماً در دلش ناراحت بود و با خود می‌گفت این بلا چه بود که بر من نازل شد، وقت مرا گرفت و درس مرا خراب کرد؟! من بسیار خوش حال شدم که در کمال صراحت و رُک گویی مرا نپذیرفت. چقدر خوب است مرجع مسلمین این طور صریح باشد.»

برگردیم به تفسیر آیات: در آیه بعد می‌فرماید: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ. در این آیه استثنا قائل شده است. مفاد آیه این است که دستوری که درباره کسب اذن داده شد مخصوص خانه‌های مسکونی افراد است و جنبه خلوتگاه دارد، اما جاهایی که این طور نیست و رفت و آمد در آنجا عمومی است این حکم را ندارد و لو آنکه متعلق به دیگران باشد.

مثلاً اگر شما در یک پاساژ یا شرکت یا مغازه کار دارید لازم نیست جلو در بایستید و اذن ورود بخواهید. همچنین حمام عمومی که درش باز است. در این موارد کسب اذن لازم نیست. بر شما باکی نیست در خانه‌هایی که مسکون نیست و در آنجا کاری دارید بدون اجازه وارد شوید.

از قید «فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ» فهمیده می‌شود که ورود انسان در این گونه مکانها در صورتی است که کاری دارد و الا مزاحمت برای صاحبان آن مکانها نباید فراهم شود.

«وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ» یعنی و خدا به آشکار و نهان شما آگاه است، از فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۷۳

قصد و نیت شما باخبر است که به چه منظور وارد خانه و محل کار کسی می‌شوید.

آیه بعد می‌فرماید: «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ...» یعنی بگو به مردان مؤمن که دیده‌های خود را بخواه‌بندند و عورت خویش را حفظ کنند ... عین و بصر.

در این آیه کلمه «ابصار» که جمع بَصَر است به کار رفته است.

فرق است بین کلمه «بصر» و کلمه «عین»، همان طوری که در فارسی هم فرق است بین کلمه «دیده» و کلمه «چشم». «عین» که فارسی آن «چشم» است نام عضو مخصوص و معهود است با قطع نظر از کار آن، ولی کلمه «بصر» و همچنین فارسی آن «دیده» از آن جهت به چشم اطلاق می‌شود که کار مخصوص «دیدن» (ابصار) از آن سر می‌زند. لذا این دو کلمه اگر چه اسم یک عضو می‌باشد ولی مورد استعمال آنها تفاوت دارد.

وقتی که یک شاعر می‌خواهد تناسب و زیبایی چشم معشوق را توصیف کند و نظر به عمل دیدن ندارد لفظ «چشم» را به کار می‌برد. در این مورد استعمال لفظ «دیده» صحیح نیست زیرا در اینجا عنایت به خود چشم است، به درشتی و ریزی و مشکی یا میشی یا خماری بودن آن است، مثل اینکه شاعر می‌گوید:

دو چشم مست تو خوش می‌کشند ناز از هم نمی‌کنند دو بد مست احتراز از هم ولی وقتی عنایت به کار چشم یعنی عمل دیدن باشد کلمه «دیده» را به کار می‌برند.

شاعر می‌گوید:

«دیده را فایده آن است که دلبر ببند.»

در آیه مورد بحث چون عنایت به کار چشم یعنی عمل دیدن است کلمه «ابصار» به کار رفته است نه کلمه «عیون». غرض و غمض.

کلمه دیگری که در این آیه به کار رفته است کلمه «يَغْضُوا» است که از ماده «غَضَّ» است. «غَضَّ» و «غَمَضَ» دو لغت است که هر دو در مورد چشم به کار می‌رود و برخی آن دو را با هم اشتباه می‌کنند. باید معنای این دو کلمه را نیز مشخص کنیم. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۷۴

غَمَضَ به معنای برهم گذاردن پلکهاست. می‌گویند غَمَضَ عَيْنَ كُنْ. کنایه است از اینکه صرف نظر کن. چنانکه ملاحظه می‌کنید این لغت با کلمه «عَيْن» همراه می‌شود نه با کلمه «بَصَرَ».

ولی در مورد کلمه «غَضَّ» می‌گویند «غَضَّ بَصَرَ» و یا «غَضَّ نَظْرًا» و یا «غَضَّ طَرَفًا». غَضَّ به معنای کاهش دادن است و غَضَّ بَصَرَ یعنی کاهش دادن نگاه. در قرآن کریم سوره لقمان آیه ۱۹ از زبان لقمان به فرزندش می‌گوید: «وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ» یعنی صدای خودت را کاهش بده، ملایم کن، فریاد نکن. در آیه ۳ از سوره حجرات می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى» یعنی آنان که صدای خود را (هنگام سخن گفتن) در حضور رسول خدا ملایم می‌کنند، یعنی فریاد بر نمی‌آورند، آنان کسانی هستند که خداوند دل‌هایشان را برای تقوا آزمایش کرده است.

در حدیث معروف هند بن ابی هاله که اوصاف و شمائل رسول اکرم را توصیف کرده چنین آمده است: «وَ إِذَا فَرِحَ غَضَّ طَرَفَهُ» (۱)

یعنی وقتی که خوش حال می‌شد چشمها را به حالت نیم‌خفته درمی‌آورد. بدیهی است که مقصود این نیست که چشمها را روی هم می‌گذاشت و یا به طرف مقابل نگاه نمی‌کرد.

مرحوم مجلسی در بحار این جمله را این‌طور تفسیر می‌کند: «إِى كَسِيرَةٍ وَ اطَّرَقَ وَ لَمْ يَفْتَحْ عَيْنَهُ. وَ إِنَّمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ لِيَكُونَ ابْعَدَ مِنَ الْأَشْرِ وَ الْمَرَحِ». یعنی پلک چشم را می‌شکست و سر را به پایین می‌انداخت و چشمها را نمی‌گشود. چنین می‌کرد تا از حالت شادی زدگی دور باشد. معمولاً افرادی که مغلوب احساسات خود هستند هنگامی که شادی به آنها رو می‌آورد بی‌اختیار چشمها را گشاد می‌کنند و قهقهه سر می‌دهند و به هیجان می‌آیند، بر خلاف افراد سنگین و با وقار.

علی علیه السلام در توصیه معروفش به فرزند خود محمد بن الحنفیه هنگامی که در جنگ جمل پرچم را به او داد فرمود: «کوهها اگر از جا کنده شوند تو سر جای خود باش، دندانها را روی هم فشار بده (تا خشم و غضب تحریک شود)، سر خود را به خداوند عاریه بده و پاها را در زمین میخکوب کن.» آنگاه در آخر اضافه فرمود: «

اَرَم

(۱). تفسیر صافی ذیل آیه ۳۱ از سوره نور، نقل از تفسیر علی بن ابراهیم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۷۵

بِبَصْرِكَ أَقْصَى الْقَوْمِ وَ غَضَّ بَصْرَكَ

« (۱) یعنی تا آخرین نقطه دشمن را نظر بینداز و چشمها را بخوابان. بدیهی است که مقصود این نیست که چشمها را ببند یا نگاه نکن؛ مقصود این است که به یک نقطه معین مخصوصاً به تجهیزات دشمن خیره نشو.

همچنین در دستور العمل عمومی آن حضرت به اصحابش در جنگها می‌فرماید:

«غَضُّوا الْأَبْصَارَ فَإِنَّهُ أَرْبَطُ لِلْجَاشِ وَ اسْكُنْ لِلْقُلُوبِ وَ امِيتُوا الْأَصْوَاتَ فَإِنَّهُ اطَّرَدُ لِلْفِشْلِ

« (۲) نگاهها را به تجهیزات دشمن کم کنید که این‌طور دلها محکمتر و آرامتر است. بانگها را کوتاه کنید که این‌طور بهتر سستی را طرد می‌کند.

از همه این موارد چنین فهمیده می‌شود که معنی «غَضُّ بَصْرٍ» کاهش دادن نگاه است، خیره نشدن و تماشا نکردن و به اصطلاح نظر استقلالی نیفکندن است.

صاحب مجمع البیان در ذیل آیه مورد بحث (آیه سوره نور) می‌گوید: «أَصْلُ الْغَضِّ التَّقْصَانُ» یعنی ریشه معنی «غَضُّ» کاهش و کمی است «يُقَالُ غَضَّ مِنْ صَوْتِهِ وَمِنْ بَصِيرِهِ أَي نَقَصَ» یعنی وقتی که این ماده به صوت و یا بصر نسبت داده می‌شود یعنی آن را کاهش داد. در ذیل تفسیر آیه سوره حجرات می‌گوید:

«غَضَّ بَصِيرَهُ إِذَا ضَعَّفَهُ عَنْ حِدَّةِ النَّظْرِ» یعنی معنی «غَضَّ بَصِيرَهُ» این است که تند نگاه کردن را کم کرد. راغب اصفهانی در کتاب نفیس مفردات القرآن این کلمه را عیناً همین‌طور معنی می‌کند.

علی‌هذا در آیه مورد بحث معنای «يُغْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» این است که نگاه را کاهش بدهند یعنی خیره نگاه نکنند و به اصطلاح علمای اصول نظرشان آلی باشد نه استقلالی.

توضیح اینکه یک وقت نگاه انسان به یک شخص برای ورنانداز کردن و دقت کردن به خود آن شخص است مانند اینکه بخواهد وضع لباس و کیفیت آرایش او را مورد مطالعه قرار دهد، مثلاً ببیند کراواتش را چگونه بسته است و موی سرش را چگونه آرایش کرده است. ولی یک وقت دیگر نگاه کردن به شخصی که با او روبرو است برای این است که با او حرف می‌زند و چون لازمه مکالمه نگاه کردن است به او نگاه می‌کند.

این نوع از نگاه کردن که به عنوان مقدمه و وسیله مخاطبه است نظر آلی

(۱). نهج البلاغه خطبه ۱۱ و وسائل جلد ۲ کتاب الجهاد صفحه ۴۲۹

(۲). نهج البلاغه خطبه ۲۲۲ و وسائل جلد ۲ کتاب الجهاد صفحه ۴۳۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۷۶

است، ولی نوع اول نظر استقلالی است. پس معنی جمله این است: به مؤمنین بگو به زنان خیره نشوند و چشم چرانی نکنند. این نکته باید اضافه شود که برخی از مفسران که «غَضُّ بَصْرٍ» را به معنی ترک نظر گرفته‌اند مدعی هستند که مقصود ترک نظر به عورت است همچنانکه جمله بعد نیز ناظر به حفظ عورت از نظر است. و باز همان‌طور که فقها گفته‌اند، فرضاً مقصود از «غَضُّ بَصْرٍ» ترک نگاه به طور کلی باشد اعم از نگاهی که به منظور تماشا و التذاذ باشد و یا نگاهی که لازمه مخاطبه است، متعلق نگاه ذکر نشده است که چیست «۱» ولی اگر چنانکه ما استنباط کردیم مقصود از «غَضُّ بَصْرٍ» این باشد که خیره نگاه نکنند، یعنی ناظر به نگاهی باشد که لازمه مخاطبه است و مقصود این است که چشم چرانی نکنند، قطعاً متعلق غَضُّ بَصْرٍ چهره است و بس زیرا آنچه ضرورت اقتضا می‌کند همین قدر است. نگاه به غیر چهره (و شاید دو دست تا میچ نیز) حتی با غَضُّ بَصْرٍ نیز جایز نیست.

سُتْرُ عَوْرَتٍ.

در جمله بعد می‌فرماید: «وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ» یعنی به مؤمنین بگو عورت خویش را حفظ کنند. ممکن است مقصود این باشد که پاکدامن باشند و دامن خود را از هر چه که روا نیست نگهداری کنند، یعنی از زنا و فحشاء و هر کار زشتی که از این مقوله است.

ولی عقیده مفسرین اولیه اسلام و همچنین مفاد اخبار و احادیث وارده این است که هر جا در قرآن کلمه حفظ فرج آمده است مقصود حفظ از زناست جز در این دو آیه که به معنای حفظ از نظر است و مقصود وجوب ستر عورت است. چه این تفسیر را

بگیریم یا حفظ فرج را به معنی مطلق پاکدامنی و عفاف بگیریم در هر حال شامل مسأله ستر عورت می‌باشد. در جاهلیت بین اعراب ستر عورت معمول نبود و اسلام آن را واجب کرد. در دنیای متمدن کنونی نیز عده‌ای از غربیها کشف عورت را تأیید و تشویق می‌کنند. دنیا دوباره از این نظر به سوی همان وضع زمان جاهلیت سوق داده می‌شود. راسل در یکی از کتابهایش به نام در تربیت یکی از چیزهایی که از جمله اخلاق

(۱). رجوع شود به مستمسک العروة حضرت آیه الله حکیم، ج ۵/ ص ۱۹۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۷۷

بی‌منطق و به اصطلاح «اخلاق تابو» می‌شمارد همین مسأله پوشانیدن عورت است.

وی می‌گوید چرا پدران و مادران اصرار می‌ورزند که عورت خود را از بچه بیوشانند؟

این اصرار خود سبب تحریک حس کنجکاوی بچه‌ها می‌گردد. اگر کوشش والدین برای کتمان عضو تناسلی نباشد چنین کنجکاوی کاذبی وجود پیدا نخواهد کرد. باید والدین عورت خود را به بچه‌ها نشان بدهند تا آنها هرچه که وجود دارد از اول بشناسند.

بعد اضافه می‌کند: لا اقل گاهی اوقات - مثلاً هفته‌ای یک بار - در صحرا یا حمام برهنه شوند و عورت خود را در معرض دید بچه‌ها قرار دهند.

راسل مسأله مخفی کردن عورت را یک «تابو» می‌داند. «تابو» از موضوعات بحث جامعه‌شناسی است و به تحریمهای ترس‌آور و بی‌منطق گفته می‌شود که در میان ملل وحشی وجود داشته و دارد. به عقیده امثال راسل اخلاق رایج در جهان متمدن امروز نیز پر از «تابو» است.

عجیب است که بشر به نام تمدن می‌خواهد به قهقرا و توحش بازگردد. در قرآن کریم کلمه «الْجَاهِلِيَّةُ الْأُولَى» وارد شده است. شاید اشعار به همین جهت باشد که جاهلیت قدیم نخستین جاهلیت بوده است. در بعضی از روایات آمده است که «

أَيُّ سَتَكُونُ جَاهِلِيَّةً أُخْرَى

» یعنی مفهوم آیه این است که به زودی یک جاهلیت دیگر هم به وجود خواهد آمد.

قرآن به دنبال دستور ستر عورت می‌فرماید: «ذَلِكَ أَزْكَى لَكُمْ» یعنی این برای ایشان پاکیزه‌تر است؛ پوشیدن عورت یک نوع نظافت و پاکی روح است از اینکه بشر دائماً درباره مسائل مربوط به اسافل اعضا بیندیشد.

قرآن با این جمله می‌خواهد فلسفه و منطق این کار را بیان کند، درحقیقت می‌خواهد پاسخی به اهل جاهلیت قدیم و جدید بدهد که این ممنوعیتها را بی‌منطق و «تابو» نخوانند، متوجه آثار و منطق آن باشند.

بعد می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ» خدا بدانچه می‌کنند آگاه است.

در تاریخ داستانی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله در این زمینه هست. رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

«در کودکی چند بار پیشامدهایی برای من شد و احساس کردم که یک قوه غیبی و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۷۸

یک مأمور درونی مراقب من است و مرا از ارتکاب بعضی کارها باز می‌دارد. از جمله اینکه وقتی که بچه بودم و با کودکانی بازی می‌کردم یک روز یکی از رجال قریش کار ساختمانی داشت و کودکان بر حسب حالت کودک دوست داشتند سنگ و مصالح بنایی را در دامن گرفته بیاورند و نزدیک بنا قرار دهند. بچه‌ها طبق معمول عرب پیرانه‌های بلند به تن داشتند و شلوار

نداشتند. وقتی که دامن خود را بالا می‌گرفتند عورت آنها مکشوف می‌شد. من رفتم یک سنگ در دامن بگیرم. همین که خواستم دامنم را بلند کنم گویی کسی با دستش زد و دامن مرا انداخت. یک بار دیگر خواستم دامنم را بالا بگیرم باز همان‌طور شد. دانستم که من نباید این کار را بکنم.» (۱)

در آیه بعد می‌فرماید: «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» عیناً همان دو تکلیف: ترک نظر و پاکدامنی (پوشانیدن عورت) را که برای مردان بیان کردم برای زنان هم ذکر فرموده است.

از اینجا به خوبی روشن می‌شود که هدف از این دستورات رعایت مصالح بشر است خواه زن یا مرد. قوانین اسلام بر پایه تبعیض و تفاوت میان زن و مرد بنا نشده است و الا می‌باید همه این تکالیف را برای زن قائل شود و برای مرد هیچ وظیفه‌ای مقرر ندارد.

اگر می‌بینیم که وظیفه «پوشش» به زن اختصاص یافته است از این جهت است که ملاک آن مخصوص زن است. چنانکه قبلاً هم یادآوری کردیم زن مظهر جمال و مرد مظهر شیفتگی است. قهراً به زن باید بگویند خود را در معرض نمایش قرار ندهد نه به مرد. لهذا با اینکه دستور پوشیدن برای مردان مقرر نشده است عملاً مردان پوشیده‌تر از زنان از منزل بیرون می‌روند، زیرا تمایل مرد به نگاه کردن و چشم چرانی است نه به خودنمایی، و برعکس تمایل زن بیشتر به خودنمایی است نه به چشم چرانی. تمایل مرد به چشم چرانی، بیشتر زن را تحریک به خودنمایی می‌کند و تمایل به چشم چرانی کمتر در زنان وجود دارد، لهذا مردان کمتر تمایل به خودنمایی دارند. و به همین جهت «تبرج» از مختصات زنان است.

(۱). شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، خطبه ۱۹۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۷۹

زینت.

در جمله بعد می‌فرماید: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا». کلمه «زینت» در عربی از کلمه «زیور» فارسی اعم است، زیرا زیور به زینتهایی گفته می‌شود که از بدن جدا می‌باشد مانند طلا آلات و جواهرات ولی کلمه «زینت» هم به این دسته گفته می‌شود و هم به آرایشهایی که به بدن متصل است نظیر سرمه و خضاب.

مفاد این دستور این است که زنان نباید آرایش و زیور خود را آشکار سازند. سپس دو استثنا برای این وظیفه ذکر شده است که هر دو را مفصلاً مورد بحث قرار می‌دهیم.

استثنا اول:

«إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» یعنی جز زینتهایی که آشکار است. از این عبارت چنین استفاده می‌شود که زینتهای زن دو نوع است. یک نوع زینتی است که آشکار است. نوع دیگر زینتی است که مخفی است مگر آنکه زن عمدتاً و قصداً بخواهد آن را آشکار کند.

پوشانیدن زینت نوع اول واجب نیست، اما پوشانیدن زینتهای نوع دوم واجب است.

اینجاست که این پرسش به صورت یک مشکل پیش می‌آید که زینت آشکار کدام است و زینت نهان کدام؟.

درباره این استثنا از قدیم‌ترین زمانها از صحابه و تابعین و ائمه طاهرين عليهم السلام سؤال می‌شده و به آن جواب داده شده است. در تفسیر مجمع البیان می‌گوید:

«درباره این استثنا سه قول است:

اول اینکه مراد از «زینت آشکار» جامه‌هاست (جامه‌های رو) و مراد از «زینت نهان» پای برنجن «۱» و گوشواره و دستبند است. این قول از ابن مسعود صحابی معروف نقل شده است.

قول دوم اینکه مراد از زینت ظاهره سرمه و انگشتر و خضاب دست است، یعنی زینتهایی که در چهره و دو دست تا مچ واقع می‌شود. این، قول ابن عباس است.

قول سوم این است که مراد از زینت آشکار، خود چهره و دو دست تا مچ است. این،

(۱). نوعی زینت نظیر دستبند که به مچ پا می‌بسته‌اند

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۸۰

قول ضحاک و عطاست.»

در تفسیر صافی ذیل این جمله یک عده روایات از ائمه اطهار نقل می‌کند که ما بعد نقل خواهیم کرد.

در تفسیر کشاف می‌گوید:

«زینت عبارت است از چیزهایی که زن خود را بداند می‌آراید از قبیل طلا- آلات، سرمه، خضاب. زینتهای آشکار از قبیل انگشتر، حلقه، سرمه و خضاب مانعی نیست که آشکار بشود و اما زینتهای پنهان از قبیل دست‌برنجن، پای‌برنجن، بازوبند، گردنبند، تاج، کمربند، گوشواره باید پوشانیده شود مگر از عده‌ای که در خود آیه استننا شده‌اند.»
می‌گوید:

«در آیه پوشانیدن خود زینتهای باطنه مطرح شده است نه محلهای آنها از بدن. این به خاطر مبالغه در لزوم پوشانیدن آن قسمتهای از بدن است از قبیل ذراع، ساق پا، بازو، گردن، سر، سینه، گوش.»

آنگاه صاحب کشاف پس از بحثی درباره موهای عاریتی که به موی زن وصل می‌شود، و بحث دیگری درباره تعیین مواضع زینت ظاهره این بحث را پیش می‌کشد که فلسفه استثنای زینتهای ظاهره از قبیل سرمه و خضاب و گلگونه و انگشتر و حلقه و مواضع آنها از قبیل چهره و دو دست چیست؟

در جواب می‌گوید:

«فلسفه‌اش این است که پوشانیدن اینها حرج است، کار دشواری است بر زن. زن چاره‌ای ندارد از اینکه با دو دستش اشیاء را بردارد یا بگیرد و چهره‌اش را بگشاید، خصوصاً در مقام شهادت دادن و در محاکمات و در موقع ازدواج. چاره‌ای ندارد از اینکه در کوچه‌ها راه برود و خواه ناخواه از ساق به پایین تر یعنی قدمهایش معلوم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۸۱

میشود، خصوصاً زنان فقیر (که جوراب و احیاناً کفش ندارند). و این است معنی جمله «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا». درحقیقت مقصود این است: مگر آنچه عادتاً و طبعاً آشکار است و اصل اول ایجاب می‌کند که آشکار باشد.»

صاحب کشاف آنگاه وارد فلسفه استثنای دوم (محارم) می‌شود. سپس وضع زنان را قبل از نزول این آیات شرح می‌دهد که گریبانهایشان گشاد و باز بود، گردن و سینه و اطراف سینه‌شان دیده می‌شد و دامن روسریها را معمولاً از پشت سر برمی‌گرداندند و قهراً قسمتهای گردن و بناگوش و سینه دیده می‌شد.

فخر رازی در تفسیر کبیر پس از اینکه بحثی می کند درباره اینکه آیا لغت «زینت» تنها به زیباییهای مصنوعی گفته می شود و یا زیباییهای طبیعی را هم شامل است و خود رأی دوم را انتخاب می کند، می گوید:

«به عقیده کسانی مانند قفال که می گویند مراد زیباییهای طبیعی است، مقصود از زینت آشکار، چهره و دو دست تا میچ است در زنها، و چهره و دو دست و دو پاست در مردها. به عقیده قفال چون ضرورت معاشرت ایجاب می کرده که چهره و دو دست تا میچ باز باشد و شریعت اسلام شریعت سهل و آسان است پوشانیدن چهره و دو دست تا میچ واجب نشده است ... و اما کسانی که زینت را به امور مصنوعی حمل کرده اند گفته اند مقصود از زینت ظاهره زینت چهره و دستهاست از قبیل وسمه و گلگونه و خضاب و انگشتر. و علت این استثنا این است که پوشانیدن اینها برای زن دشوار است. زن ناچار است که با دستهای خود اشیاء را بردارد و در مقام شهادت و محاکمه و ازدواج ناچار است چهره خویش بگشاید.»

درباره این استثنا از ائمه اطهار علیهم السلام زیاد پرسش شده است و آنها جواب داده اند.

ما چند روایت از کتب حدیث نقل می کنیم. در تفسیر صافی نیز همین روایتها غالباً نقل شده است. ظاهراً در روایات شیعه در این جهت اختلافی نیست. اینک روایتها:

۱.

عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» قَالَ:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۸۲

الزَّيْنَةُ الظَّاهِرَةُ الْكُحْلُ وَالْخَاتَمُ «۱»

. از امام صادق سؤال شد که مقصود از زینت آشکار که پوشیدنش برای زن واجب نیست چیست؟ فرمود زینت آشکار عبارت است از سرمه و انگشتر.

۲.

عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْقُمِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ، قَالَ: هِيَ الشِّيَابُ وَالْكَحْلُ وَالْخَاتَمُ وَخِضَابُ الْكَفِّ وَالسَّوَارِ. وَالزَّيْنَةُ ثَلَاثٌ: زَيْنَةُ لِلنَّاسِ وَزَيْنَةُ لِلْمَحْرَمِ وَزَيْنَةُ لِلزَّوْجِ، فَأَمَّا زَيْنَةُ النَّاسِ فَقَدْ ذَكَرْنَاهَا، وَأَمَّا زَيْنَةُ الْمَحْرَمِ فَمَوْضِعُ الْقِلَادَةِ فَمَا فَوْقَهَا وَالدُّمْلُجُ وَ مَا دُونَهُ وَالْخَلْخَالُ وَ مَا اسْفَلَ مِنْهُ، وَأَمَّا زَيْنَةُ الزَّوْجِ فَالْجَسَدُ كُلُّهُ «۲»

. امام باقر علیه السلام فرمود: زینت ظاهر عبارت است از جامه، سرمه، انگشتر، خضاب دستها، انگو. سپس فرمود زینت سه نوع است: یکی برای همه مردم است و آن همین است که گفتیم. دوم برای محرمهاست و آن جای گردنبنند به بالاتر و جای بازوبند به پایین و خلخال به پایین است. سوم زینتی است که اختصاص به شوهر دارد و آن تمام بدن زن است.

۳.

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا». قَالَ: الْخَاتَمُ وَالْمَسِيكَةُ وَ هِيَ الْقَلْبُ «۳»

. أبو بصیر می گوید از امام صادق علیه السلام تفسیر «إِلَّا مَا ظَهَرَ» را خواستم، فرمود عبارت است از انگشتر و دستبند.

۴.

عَنْ بَعْضِ اصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: مَا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ مِنَ الْمَرْأَةِ أَنْ يَرَى إِذَا لَمْ يَكُنْ مَحْرَمًا؟ قَالَ: الْوَجْهُ وَ

راوی که یک شیعه است می‌گوید: از حضرت صادق علیه السلام پرسیدم که برای مرد نگاه کردن به چه قسمت از بدن زن جایز است در صورتی که محرم او نباشد؟ فرمود چهره و دو کف دست و دو قدم. این روایت متضمن حکم جواز نظر بر وجه و کفین است نه حکم عدم وجوب

(۱). کافی، ج ۵/ ص ۵۲۱ و وسائل ج ۳/ ص ۲۵

(۲). تفسیر صافی ذیل آیه ۳۱ از سوره نور، نقل از تفسیر علی بن ابراهیم قمی

(۳). کافی ج ۵/ ص ۵۲۱ و وسائل ج ۳/ ص ۲۵

(۴). کافی، ج ۵/ ص ۵۲۱ و وسائل ج ۳/ ص ۲۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۸۳

پوشیدن آنها، و اینها دو مسأله جداگانه می‌باشند ولی بعداً خواهیم گفت اشکال بیشتر در جواز نظر است نه در عدم وجوب پوشیدن. اگر نظر جایز باشد به طریق اولی پوشیدن واجب نیست. بعداً در این باره بحث خواهیم کرد. ۵. «اسماء» دختر ابو بکر - که خواهر عایشه بود - به خانه پیغمبر اکرم آمد درحالی که جامه‌های نازک و بدن نما پوشیده بود. رسول اکرم روی خویش را از او برگرداند و فرمود:

يا اسماء ان المرأة اذا بلغت المحيض لم تصلح ان يری منها الا هذا وهذا - و أشار إلى كفه و وجهه.

ای اسماء! همین که زن به حد بلوغ رسید سزاوار نیست چیزی از بدن او دیده شود مگر این و این - اشاره فرمود به چهره و قسمت مچ به پایین دست خودش «۱» این روایات با نظر ابن عباس و ضحاک و عطا منطبق است نه با نظر ابن مسعود که مدعی بوده است مقصود از زینت ظاهره جامه است.

اساساً نظر ابن مسعود قابل توجیه نیست، زیرا جامه‌ای که خودبه خود آشکار است جامه‌رو است نه جامه‌زیر، و در این صورت معنی ندارد که گفته شود زنان زینتهای خود را آشکار نکنند مگر جامه‌رو را. جامه‌رو قابل پوشاندن نیست تا استثنا شود؛ بر خلاف چیزهایی که در کلمات ابن عباس و ضحاک و عطاست و در روایات شیعه امامیه آمده است؛ اینها اموری است که قابل این هست که دستور پوشانیدن یا نپوشانیدن آنها داده شود.

به هر حال این روایات می‌فهماند که برای زن پوشانیدن چهره و دستها تا مچ واجب نیست، حتی آشکار بودن آرایشهای عادی و معمولی که در این قسمتها وجود دارد نظیر سرمه و خضاب که معمولاً زن از آنها خالی نیست و پاک کردن آنها یک عمل فوق العاده به شمار می‌رود نیز مانعی ندارد.

این مطلب را توضیح می‌دهیم که ما این مسأله را از نظر خودمان بیان می‌کنیم و استنباط خودمان را ذکر می‌نماییم و اما هر یک از آقایان و خانمها از هر کس که تقلید

(۱). سنن ابو داود، ج ۲/ ص ۳۸۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۸۴

می‌کنند عملاً باید تابع فتوای مرجع تقلید خودشان باشند. آنچه ما می‌گوییم با فتوای بعضی از مراجع تقلید تطبیق می‌کند و ممکن است با فتوای بعضی دیگر تطبیق نکند (هرچند فتوای مخالفی وجود ندارد، هرچه هست به اصطلاح احتیاط است نه

فتوای صریح). غرض ما از این بحث این است که شما با متون اسلام از نزدیک آشنا شوید و به منطق متین و محکم اسلام مجهز گردید.

همه می‌دانیم امروز قشر عظیمی از اجتماع که به غلط خود را «روشنفکر» معرفی می‌کنند با نظر بدبینی به اسلام در مسائل مربوط به زن نگاه می‌کنند، نمی‌دانند اسلام چه گفته است و با فلسفه اجتماعی اسلام آشنا نیستند و لهذا بدبینی‌های آنها صددرصد بی‌اساس است. این دسته نه تنها به پیروی از شهوات خود عملاً مقید به حجاب و عفاف نیستند بلکه چون با حجاب اسلامی و منطق آن آشنا نیستند اعتقاد پیدا کرده‌اند که این یک خرافه است، دستوری است که موجب بدبختی بشر است و همین فکر سبب دوری بلکه بیگانگی و خروج آنها از اسلام شده است.

اگر تنها عمل نکردن و پیروی از شهوات بود سهل بود؛ موضوع، موضوع انکار اسلام و بی‌اعتقادی است. شما باید با منطق و فلسفه اجتماعی اسلام از نزدیک آشنا شوید تا بتوانید جواب آن اشخاص را در برخوردها بدهید.

بدیهی است تنها خواندن رساله‌های عملیه و آگاهی بر متون فتواها برای این منظور کافی نیست، بحثی استدلالی، هم از جنبه نقل و هم از جنبه فلسفه اجتماعی لازم است.

این جهت است که این بحث را بر ما ضروری و لازم کرده است و این است محرک ما در بحث استدلالی با بیان ادله و مدارک این مسأله.

اما اینکه زن نسبت به محارم خود تا چه اندازه حق دارد پوشش نداشته باشد، روایات و فتاوی مختلف است. آنچه از یک عده روایات استنباط می‌شود و بر طبق آن نیز بعضی از فقها فتوا داده‌اند این است که از ناف تا زانو از محارم غیر شوهر باید پوشیده شود.

کیفیت پوشش.

بعد از این استثنا این جمله آمده است: «وَلْيَضْرِبَنَّ بِخُمْرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» یعنی می‌باید روسری خود را بر روی سینه و گریبان خویش قرار دهند. البته روسری خصوصیتی ندارد، مقصود پوشیدن سر و گردن و گریبان است. همان‌طور که قبلاً از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۸۵

تفسیر کشاف نقل کردیم - دیگران نیز همان‌طور گفته‌اند - زنان عرب معمولاً پیراهنهایی می‌پوشیدند که گریبانهایشان باز بود، دور گردن و سینه را نمی‌پوشانید.

روسریهایی هم که روی سر خود می‌انداختند از پشت سر می‌آویختند (همان طوری که الان بین مردان عرب متداول است)، قهراً گوشها و بناگوشها و گوشواره‌ها و جلو سینه و گردن نمایان می‌شد. این آیه دستور می‌دهد که باید قسمت آویخته همان روسریها را از دو طرف روی سینه و گریبان خود بیفکنند تا قسمتهای یاد شده پوشیده گردد.

ابن عباس در تفسیر این جمله گفته است:

«تُغَطِّي شَعْرَهَا وَ صَدْرَهَا وَ تَرَائِبَهَا وَ سَوَالِفَهَا» (۱)

یعنی زن مو و سینه و دور گردن و زیر گلوی خود را بپوشاند.

این آیه حدود پوشش را مشخص می‌کند. در ذیل این آیه شیعه و سنی روایت کرده‌اند که:

«روزی در هوای گرم مدینه زنی جوان و زیبا درحالی که طبق معمول روسری خود را به پشت گردن انداخته و دور گردن و بناگوشش پیدا بود از کوچه عبور می‌کرد.

مردی از اصحاب رسول خدا از طرف مقابل می‌آمد. آن منظره زیبا سخت نظر او را جلب کرد و چنان غرق تماشای آن زیبا

شد که از خودش و اطرافش غافل گشت و جلو خودش را نگاه نمی کرد. آن زن وارد کوچه ای شد و جوان با چشم خود او را دنبال می کرد. همان طور که می رفت ناگهان استخوان یا شیشه ای که از دیوار بیرون آمده بود به صورتش اصابت کرد و صورتش را مجروح ساخت. وقتی به خود آمد که خون از سر و صورتش جاری شده بود. با همین حال به حضور رسول اکرم رفت و ماجرا را به عرض رساند. اینجا بود که آیه مبارکه نازل شد: **قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ** الی آخر «۲»

(۱). مجمع البیان، ذیل آیه ۳۱ سوره نور

(۲). کافی ج ۵ ص ۵۲۱ و وسائل ج ۳ ص ۲۴ و تفسیر صافی و تفسیر دُرِّ المنثور سیوطی ج ۵ ص ۴۰ ذیل همین آیه. این نکته باید یادآوری شود که معمولاً این حدیث که از جریان باز بودن بناگوش و دور کردن زنی و نگاه های شهوت آلود و عمدی مردی حکایت می کند در کتب اهل حدیث و مفسرین به عنوان شأن نزول آیه **«قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا...»** آورده می شود و در ابتدا چنین به نظر می رسد که با آیه **«وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ»** سرو کاری ندارد و حال آنکه این دو آیه با هم نازل شده اند و همچنان که آیه اول تکلیف نگاه مرد را روشن می کند آیه دوم به مفاد **«وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ لِيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ»** تکلیف زنان را روشن می کند. ظاهراً به همین جهت است که در تفسیر صافی این حدیث را ذیل آیه دوم نقل کرده است. استدلال ما بدین حدیث در اینجا نیز بر همین اساس است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۸۶

این ترکیب لغوی یعنی ترکیب لغت «ضرب» با لغت «علی» این معنی را می رساند که چیزی را بر روی چیز دیگر قرار دهند به طوری که مانع و حاجبی بر او شمرده شود.

در تفسیر کشاف می گوید:

ضَرَبْتُ بِخُمُرِهَا عَلَيَّ جَبِيهَا كَقَوْلِكَ ضَرَبْتُ يَدِي عَلَيَّ الْحَائِطِ إِذَا وَضَعْتُهَا عَلَيْهِ ..

این تعبیر نظیر این است که بگویم دست خود را روی دیوار گذاشتیم.

ایضاً در کشاف در ذیل آیه ۱۱ از سوره کهف که این ترکیب لغوی در آنجا آمده است و می فرماید: **«فَضَرَبْنَا عَلَيَّ آذَانَهُمْ»** می گوید:

أَيُّ ضَرَبْنَا عَلَيْهَا حِجَابًا مِنْ أَنْ تَسْمَعَ ..

یعنی بر روی گوشهای آنها پرده ای قرار دادیم که نشنوند.

در تفسیر مجمع البیان در ذیل آیه مورد بحث می گوید:

«زنان مأمور شده اند که روسریهای خود را بر روی سینه خود بپوشانند تا دور کردن آنان پوشیده شود. گفته شده است که قبلاً دامنه روسریها را به پشت سر می افکندند و سینه هایشان پیدا بود. کلمه «جیوب» (گریبانها) کنایه است از سینه ها، زیرا گریبانهاست که روی سینه ها را می پوشانند. و گفته شده است که از آن جهت این دستور رسیده است که زنان موها و گوشواره ها و گردنهای خویش را بپوشانند.

ابن عباس در ذیل این آیه گفته است: زن باید موی و سینه و دور کردن و زیر گلوی خویش را بپوشاند.»

تفسیر صافی نیز بعد از ذکر جمله **«وَلِيُضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ»** می گوید: «برای اینکه گردنهای پوشیده شود.»

به هر حال منظور این است که این آیه در کمال صراحت حدود پوشش لازم را

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۸۷

بیان می‌کند. مراجعه به تفاسیر و روایات اعم از شیعه و سنی و مخصوصاً روایات شیعه کاملاً مطلب را روشن می‌کند و جای تردید در مفهوم آیه باقی نمی‌گذارد.

استثنای دوم:

«وَلَا يُدِينُ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ الْخ» یعنی زینتهای خود را آشکار نکنند مگر برای شوهران و ...

استثنای اول مقداری از زینت را که نمایان بودن آن نسبت به عموم افراد جایز است معین کرد، اما این استثنا اشخاص معینی را نام می‌برد که آشکار نمودن مطلق زینت برای آنان جایز است. در استثنای اول دایره مورد استثنا از نظر مواضع تنگتر و از نظر افراد وسیعتر است و در استثنای دوم برعکس است.

غالب این اشخاص که در آیه نام برده شده‌اند همان کسانی هستند که در اصطلاح فقه به نام «محارم» خوانده می‌شوند و از این قرارند:

۱. لِبُعُولَتِهِنَّ - شوهران.

۲. أَوْ آبَائِهِنَّ - پدران.

۳. أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ - پدر شوهران.

۴. أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ - پسران.

۵. أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ - پسر شوهران.

۶. أَوْ إِخْوَانِهِنَّ - برادران.

۷. أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ - پسر برادران.

۸. أَوْ بَنِي أَخْوَانِهِنَّ - پسر خواهران.

۹. أَوْ نِسَائِهِنَّ - زنان.

۱۰. أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ - مملوکان.

۱۱. أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولَى الْأَرْبَةِ - طفیلیانی که کاری با زن ندارند.

۱۲. أَوْ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ - کودکانی که از امور جنسی بی‌خبرند یا توانایی کار زناشویی ندارند.

در موارد ذکر شده تنها چهار مورد اخیر قابل بحث است:

الف. زنان (نِسَائِهِنَّ).

در این کلمه سه احتمال داده شده است:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۸۸

۱. اینکه مراد زنان مسلمان هستند. مفهوم آیه بنا بر این قول این است که زنان غیر مسلمان نامحرم می‌باشند و زن مسلمان باید خود را از ایشان بیوشاند.

۲. اینکه مراد مطلق زنان است خواه مسلمان یا غیر مسلمان.

۳. اینکه مراد زنهایی است که در خانه هستند مانند زنان خدمتکار. مفهوم این تفسیر این است که هر زنی به غیر از زنان داخل خانه به سایر زنان نامحرم است. این احتمال به کلی مردود است زیرا یکی از مسلمات و ضروریات اسلام این است که زن به زن محرم است.

احتمال دوم نیز ضعیف است زیرا که در این احتمال نکته‌ای برای اضافه «نساء» به ضمیر وجود ندارد ولی طبق احتمال اول نکته

این اضافه این است که زنان کفار بیگانه هستند و از خودشان نمی‌باشند.

حقیقت این است که احتمال اول قویترین احتمالات است و روایاتی هم بر طبق آن وارد شده که برهنه شدن زن مسلمان را در برابر زنان یهودیه یا نصرانیه منع کرده است.

در این روایات استناد شده است به اینکه زنان غیر مسلمان ممکن است زیبایی زنان مسلمان را برای شوهران یا برادران خود توصیف کنند:

لَا يُهْنُ قَدْ يَصْفَنَ لَأَزْوَاجِهِنَّ وَ أَخَوَاتِهِنَّ.

. باید توجه داشت که در اینجا مسأله‌ای وجود دارد و آن این است که برای هیچ زن مسلمان جایز نیست که محاسن یعنی زیباییهای زن دیگر را برای شوهر خود توصیف کند. وجود این تکلیف زنان مسلمان را در برابر یکدیگر تأمین می‌دهد، ولی در مورد زنان غیر مسلمان اطمینان نیست، ممکن است آنان برای مردان خود از وضع زنان مسلمان سخن بگویند. لهذا به زنان مسلمان دستور داده شده است که خود را از ایشان بپوشانند. ولی البته آیه صراحت کامل ندارد به اینکه ظاهر کردن زینتها و زیباییها در برابر آنها حرام است. لهذا با قرائن و دلائل دیگر ممکن است گفته شود که این عمل مکروه است. فقها معمولاً در این مسأله قائل به وجوب پوشش زن نسبت به زنان غیر مسلمان نیستند و تنها به کراهت بی‌پوشی فتوا می‌دهند.

ب. بردگان و مملوکان (أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ).

در این جمله دو احتمال است: یکی اینکه مراد خصوص کنیزان است و دیگر اینکه مراد مطلق مملوک است و شامل غلامان نیز می‌باشد. در اینجا نیز روایات مؤید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۸۹

تفسیر دوم است ولی فتوای فقها با آن هماهنگی ندارد.

در روایت است که مردی از مردم عراق- که به واسطه مجاورت با ایران معمولاً در این مسائل سختگیرتر بودند- آمد به مدینه و به حضور امام صادق علیه السلام مشرف شد. به مناسبتی سخن از مردم مدینه به میان آمد و آن مرد اعتراض کرد و گفت اینها زنان خود را همراه غلامان می‌فرستند و احیاناً زنان هنگامی که می‌خواهند سوار شوند به کمک غلامان سوار می‌شوند، مثلاً دست روی شانه غلامان می‌گذارند و سوار می‌شوند. امام صادق فرمود این کار مانعی ندارد، و آنگاه آیه ۵۶ از سوره احزاب را که مفید همین معنی است قرائت فرمود: «لَا جُنَاحَ عَلَيْنَ فِي آبَائِهِنَّ وَ لَا أَبْنَائِهِنَّ وَ لَا إِخْوَانِهِنَّ وَ لَا أَبْنَاءَ إِخْوَانِهِنَّ وَ لَا أَبْنَاءَ أَخَوَاتِهِنَّ وَ لَا نِسَائِهِنَّ وَ لَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» یعنی بر زنان در مورد پدران و پسران و برادران و برادرزادگان و خواهرزادگان و زنان و مملوکهایشان باکی نیست ... (۱)

به طور کلی بردگان اعم از جنس زن یا مرد از نظر اسلام در بسیاری از احکام استثنای دارند. مثلاً از نظر خود پوشش و حرمت نظر، کنیزان با زنان آزاد فرق می‌کنند. بر کنیزان واجب نیست که سرهای خود را بپوشانند و حال آنکه بر زنان آزاد لازم است سر خود را بپوشانند. ظاهراً سر مطلب خدمتکاری آنهاست. علی‌هذا بعید نیست که غلامان نیز چنین استثنائی داشته باشند.

ولی همچنانکه گفتیم از نظر فتوای فقها این حکم بعید است اما از طرف دیگر حمل جمله «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» به خصوص کنیزان نیز بسیار مستبعد است.

اگر بخواهیم استثنای مملوک را منحصر به کنیزان بدانیم باید بگوییم زنان آزاد بر یکدیگر مطلقاً محرم می‌باشند ولی کنیزان برای زنان آزاد محرم نیستند مگر زنان آزادی که مالک این کنیزان می‌باشند. و وقتی این مطلب را هم بدین فتوا اضافه کنیم

که بسیاری از فقها پوشش را برای کنیز حتی نسبت به مردان بیگانه واجب ندانسته‌اند نتیجه خیلی عجیب خواهد بود، زیرا نتیجه این است که کنیز بر همهٔ مردان محرم است و زنان آزاد بر کنیزان نامحرم می‌باشند، یعنی کنیز کاملاً در حکم یک مرد است. البته چنین چیزی درست نیست.

(۱). کافی ج ۵/ ص ۵۳۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۹۰

ج. طفیلیانی که نیازی به زن ندارند (التَّابِعِينَ غَيْرِ أَوْلَى الْأَرْبَابَةِ).

قدر مسلم، این جمله دیوانگان و افراد بُلّه را که دارای شهوت نیستند و جاذبه‌ای را که در زن است درک نمی‌کنند شامل می‌گردد. بعضیها عمومیت بیشتری در آیه قائل شده‌اند و آن را شامل خواجگان حرم‌سرا نیز دانسته‌اند به استناد اینکه خواجگان نیز حاجتی به زن ندارند.

محرم دانستن خواجگان و آوردن آنان به حرم‌سراها در زمانهای قدیم بر اساس همین فتوا بوده است.

برخی دیگر در آیه تعمیم بیشتری داده‌اند و گفته‌اند شامل فقرا و مساکین نیز می‌باشد، یعنی کسانی که وضع خاص آنان و شرایط آنان طوری است که در این عوالم نیستند. کسی که برای نانش معطل است و به خاطر لقمه نانی به دنبال آن می‌دود و مخصوصاً با فاصله طبقاتی‌ای که بین آن دو وجود دارد هرگز به فکر مسائل جنسی نخواهد بود.

ولی حقیقت این است که این اندازه توسعه در مفهوم آیه بسیار بعید است. قدر مسلم همان طبقه اول است و اگر بیشتر تعمیم دهیم حد اکثر این است که طبقه دوم را مشمول آیه بدانیم.

د. کودکانی که از امور جنسی بی‌خبرند یا توانایی ندارند (الطُّفُلِ الَّذِي لَمْ يَظْهَرُوا عَلَيَّ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ).

این قسمت را نیز دو جور می‌توان تفسیر کرد. کلمه «لَمْ يَظْهَرُوا» از ماده «ظهور» است و با کلمه «عَلَيَّ» متعدی شده است. ممکن است ترکیب این دو کلمه مفهوم «اطلاع» را بدهد. پس معنی چنین می‌شود: کودکانی که بر امور نهانی زنان آگاه نیستند. و ممکن است مفهوم «غلبه و قدرت» را بدهد، پس معنی چنین می‌شود:

کودکانی که بر استفاده از امور نهانی زنان توانایی ندارند.

طبق احتمال اول مراد بچه‌های غیر ممیز هستند که قدرت تشخیص این گونه مطالب را ندارند. اما طبق احتمال دوم مقصود بچه‌هایی است که قدرت بر امور جنسی ندارند یعنی غیر بالغ می‌باشند هر چند ممیز بوده باشند. طبق احتمال دوم اطفالی که همه چیز می‌فهمند و نزدیک به حد بلوغ می‌باشند ولی بالغ نمی‌باشند جزء استثناها هستند. فتوای فقها نیز بر طبق این تفسیر است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۹۱

در دنباله آیه می‌فرماید: «وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» یعنی زنان به منظور آشکار ساختن زینتهای پنهان خود پای بر زمین نکوبند.

زنان عرب معمولاً خلخال به پا می‌کردند و برای اینکه بفهمانند خلخال قیمتی به پا دارند پای خود را محکم بر زمین می‌کوفتند. آیه کریمه از این کار هم نهی فرمود.

از این دستور می‌توان فهمید که هر چیزی که موجب جلب توجه مردان می‌گردد مانند استعمال عطرهای تند و همچنین آرایشهای جالب نظر در چهره ممنوع است.

به طور کلی زن در معاشرت نباید کاری بکند که موجب تحریک و تهییج و جلب توجه مردان نامحرم گردد. جمله آخر آیه چنین است: وَ تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ..

همه به سوی خدا بازگشت کنید، باشد که رستگار گردید. ذاب قرآن این است که در پایان دستورها مردم را به خدا متوجه می‌سازد تا در به کار بستن فرمانهای او سهل انگار نباشند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۹۲

آیات دیگر

آیات ۵۸، ۵۹، ۶۰ سوره نور نیز مربوط به همین مباحث است. تفسیر آنها را نیز ذکر می‌کنیم:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ تَأْذِينُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ، ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ، لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ وَأُولَئِكَ يَتَذَكَّرُونَ لَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۵۸) وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسِّرُوا تَأْذِينَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (۵۹) وَالْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (۶۰)..

ای کسانی که ایمان آورده‌اید! بایست مملوکهای شما و کودکان نابالغ شما در سه وقت اجازه دخول بگیرند: پیش از نماز صبح، و هنگام نیمروز که جامه‌های خویش می‌نهد، و بعد از نماز عشاء (که آماده خواب می‌شوید). این سه وقت، خلوت شماست. در غیر این سه وقت بر شما و بر آنان باکی نیست (که بی‌اجازه وارد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۹۳

شوند). آنها و شما زیاد بر یکدیگر می‌گذرید. خداوند آیات را چنین بیان می‌کند. خداوند دانا و حکیم است.

و چون کودکان شما به حد بلوغ رسیدند باید مانند دیگران اجازه ورود بگیرند.

خداوند آیات خویش را چنین بیان می‌کند. خداوند دانا و حکیم است.

زنان بازنشسته که امید ازدواج ندارند باکی نیست در حالی که خود را به زیوری نیاراسته‌اند و قصد خودنمایی ندارند جامه خویش به زمین نهند، و اگر از این نیز خودداری کنند برایشان بهتر است. خداوند شنوا و داناست.

در این آیات دو استثناء، یکی برای قانون کسب اجازه در وقت ورود در اتاق دیگران و دیگر برای قانون پوشش زنان ذکر شده است. آیه اول و دوم راجع به استثنای اول و آیه سوم راجع به استثنای دوم است.

قبلاً این دستور را شرح دادیم که هر کس می‌خواهد وارد محل خلوت دیگری شود باید اعلام کند و با کسب اجازه وارد شود، و گفتیم این دستور حتی در مورد محارم نزدیک مانند پسر نسبت به مادر، و پدر نسبت به دختر نیز جاری است. در این آیات

دو طبقه از این دستور استثنا شده‌اند. برای این دو طبقه اجازه خواستن فقط در سه نوبت لازم شمرده شده است و در اوقات دیگر لازم دانسته نشده است. این دو طبقه عبارتند از:

۱. الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ - مملوکان شما.

۲. الَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ - کودکان نابالغ شما.

سه نوبتی که این دو دسته باید اجازه بخواهند عبارت است از: پیش از نماز صبح، و هنگام نیمروز که افراد به خاطر گرما لباس رو را از تن درآورده استراحت می کنند، و بعد از نماز عشاء که هنگام رفتن به رختخواب است.

در این مواقع معمولاً زن یا مرد در لباس غیر عادی هستند و چون تازه از خواب برخاسته اند (قبل از نماز صبح) و یا تازه می خواهند به خواب روند (بعد از نماز عشاء) و یا در حال استراحتند (وقت ظهر) معمولاً با لباس خواب بسر می برند. در چنین اوقاتی مملوکان و پسران نابالغ باید با کسب اجازه وارد اتاق شوند ولی در مواقع دیگر به علت احتیاج به رفت و آمدهای مکرر (طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ) استیذان لازم نیست. در این آیات سه نکته جلب توجه می کند:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۹۴

۱. اینکه «الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» با موصولی که برای جمع مذکر است (الَّذِينَ) ذکر شده است و حتماً شامل غلامان می باشد چنانکه در تفاسیر و روایات نیز تصریح شده است. از آن جمله روایتی است در کافی از حضرت صادق علیه السلام: قَالَ: هِيَ خَاصَّةٌ فِي الرِّجَالِ دُونَ النِّسَاءِ. قِيلَ: فَالنِّسَاءُ يَسْتَأْذِنْنَ فِي هَذِهِ الثَّلَاثِ سَاعَاتٍ؟ قَالَ: لَا وَ لَكِنْ يَدْخُلْنَ وَيَخْرُجْنَ «۱» . این دستور (اجازه خواستن در سه نوبت) مخصوص مردان است. سؤال شد که آیا زنان باید اجازه بگیرند؟ فرمود: نه، همین طور می آیند و می روند.

اینکه غلامان در غیر این سه نوبت حق دارند بدون اجازه وارد اتاق زن شوند خود دلیل بر این است که غلامان نیز وضع استثنائی دارند، و این خود شاهدی قوی می باشد بر اینکه در آیه پوشش هم که قبلاً تفسیر کردیم جمله «مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ*» شامل غلامان نیز می باشد. حتی در آیه ای که فعلاً مورد بحث است تعبیر به «مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ» شده است (با ضمیر مذکر) یعنی لازم نیست که برده، مملوک خود زن باشد.

در اینجا نباید اعتراض کرد که اکنون رسم بردگی منسوخ شده است و برده ای وجود ندارد و پافشاری در این بحثها بی ثمر است، زیرا اولاً روشن شدن نظر اسلام در این مسائل ما را به هدف کلی این قوانین که برخی از آنها مورد ابتلا نیز می باشد بهتر واقف می سازد، و ثانیاً اگر فقیه متهووری جرأت کند چه بسا حکم غلامان را از راه ملاک و مناط، به موارد مشابه آن از قبیل خدمتکاران بتواند تعمیم دهد.

۲. از جمله «طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ» فهمیده می شود: رمز اینکه در مورد غلامان و پسران نابالغ اجازه خواستن واجب نیست این است که وجوب استیذان اینها به واسطه تکرر آمد و شد موجب خرج و واقع شدن در مضیقه است. درحقیقت اباحه در این موارد نیز از این باب است که تکلیف موجب دشواری می شده است نه از این جهت که تکلیف ملاک ندارد.

ما معتقدیم که سایر استثنایهای باب پوشش مثلاً استثنای وجه و کفین و همچنین استثنای محارم نیز از همین قبیل است. قبلاً در این باره بحثی شد. به زودی دوباره

(۱). کافی ج ۵ / ص ۵۲۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۹۵

مشروحتر بحث خواهیم کرد.

۳. اطفالی که در این آیه مکلف شده اند که مانند مردان بزرگ در سه نوبت اجازه بگیرند اطفالی هستند که به حد بلوغ نرسیده اند. بنابراین اطفال نابالغ و لو ممیز و نزدیک به بلوغ، در غیر سه وقتی که آیه تعیین شده است می توانند بدون کسب

اجازه وارد خلوتگاه شوند.

این آیه علی الظاهر می تواند قرینه باشد که مقصود از جمله «أَوِ الطُّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَيَّ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ» که در آیه پوشش آمده است و قبلاً دو احتمال در معنی آن دادیم اطفال نابالغ است نه اطفال غیر ممیز.
و اما استثنائی که درباره مسأله پوشش است: «وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ...».
این سومین استثناست در مسأله پوشش. استثنای اول و دوم در آیه ۳۱ همین سوره و استثنای سوم در این آیه آمده است. در اینجا می فرماید:

«زنان از پا افتاده ای که امیدی به ازدواج ندارند می توانند لباس روی خود را بر زمین نهند مشروط بر اینکه نخواهند خودنمایی و خودآرایی بکنند. در عین حال اگر جانب عفاف را رعایت کنند و خود را پوشیده دارند بهتر است و خدا شنوا و داناست.».
مقصود از «قواعد» کیانند؟ مقصود زنان سالخورده ای هستند که از جنبه زن بودن بازنشسته شده اند، یعنی دیگر مطلوب مرد- از نظر جنسی- واقع نمی شوند و لذا امیدی به ازدواج ندارند. ممکن است طمع داشته باشند ولی امید ندارند. جمله «أَنْ يَضَعْنَ لِجِبَاهِهِنَّ» می فهماند که زن دو نوع لباس دارد: یکی لباس بیرون و دیگر لباس داخل منزل. آنچه رخصت داده شده است این است که زنان سالخورده می توانند لباس رو را دریاورند ولی در عین حال به آنها اجازه خودنمایی و خودآرایی داده نشده است.

در روایات اسلامی حدود برداشتن پوشش برای زنان سالخورده تعیین گردیده است و ذکر شده که جایز است روسری خود را بردارند:

الْحَلْبِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَرَأَ* «أَنْ يَضَعْنَ لِجِبَاهِهِنَّ» قَالَ: الْخِمَارُ وَالْجِلْبَابُ.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۹۶

قُلْتُ: بَيْنَ يَدَيَّ مَنْ كَانَ؟ فَقَالَ: بَيْنَ يَدَيَّ مَنْ كَانَ، غَيْرَ مُتَبَرِّجَةٍ بِزِينَةٍ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَهُوَ خَيْرٌ لَهَا «۱»
. عبید الله حلبی گفت که امام صادق فرمود مقصود از «أَنْ يَضَعْنَ لِجِبَاهِهِنَّ» روسری و چهارقد است.

گفتم جلو هر کس که بود؟ فرمود جلو هر کس که بود اما به شرط اینکه ساده باشد و نخواهد خودآرایی و خودنمایی کند.
از جمله «وَ أَنْ يَسِيَّ تَعْفُفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ» می توان یک قانون کلی استنباط کرد و آن این است که از نظر اسلام هر قدر زن جانب عفاف و ستر را بیشتر مراعات کند پسندیده تر است و رخصتهای تسهیلی و ارفاقی که به حکم ضرورت درباره وجه و کفین و غیره داده شده است این اصل کلی اخلاقی و منزلی را نباید از یاد ببرد.

(۱). کافی ج ۵/ ص ۵۲۲، وسائل ج ۳/ ص ۲۵ و ۲۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۹۷

همسران پیغمبر

آیات اصلی مربوط به وظیفه پوشش همان آیات سوره نور بود که بیان شد. آیاتی چند هم در سوره احزاب است که می توان آنها را در حاشیه این مطلب ذکر کرد.

قسمتی از این آیات مربوط است به زنان رسول خدا و قسمت دیگر دستورهایی است که درباره حفظ حریم عفاف وارد شده

است. اما قسمت اول:

يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا (۳۲) وَ قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى ...

در این دو آیه مخاطب، زنان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می باشند:

«ای زنان پیغمبر! شما همچون سایر زنان نیستید اگر پرهیزکار باشید. مواظب باشید که در سخن نرمش زنانه و شهوت آلود به کار نبرید که موجب طمع بیمار دلان گردد. به خوبی و شایستگی سخن بگویید. در خانه های خویشان قرار گیرید و مانند دوران جاهلیت نخستین به خودنمایی و خود آرایی از خانه بیرون نشوید.»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۹۸

مقصود از این دستور زندانی کردن زنان پیغمبر در خانه نیست، زیرا تاریخ اسلام به صراحت گواه است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله زنان خود را با خود به سفر می برد و آنان را از بیرون شدن از خانه منع نمی فرمود. مقصود از این دستور آن است که زن به منظور خودنمایی از خانه بیرون نشود و مخصوصاً در مورد زنان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله این وظیفه سنگینتر و مؤکدتر است.

آیه ۵۳ سوره احزاب چنین است:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَاظِرِينَ إِنَاءَهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسْأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا زُجُجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا..

عربهای مسلمان بی پروا وارد اتاقهای پیغمبر می شدند؛ زنهای پیغمبر صلی الله علیه و آله هم در خانه بودند. آیه نازل شد که اولاً سر زده و بدون اجازه وارد خانه پیغمبر نشوید، و اگر برای صرف غذا دعوت شدید به موقع بیایید و بعد هم برخیزید و بروید و به قصه گویی و صحبتهای متفرقه وقت نگیرید، زیرا این امور پیغمبر را ناراحت می کند و او شرم می کند شما را از خانه خود بیرون کند ولی خدا از شما شرم نمی کند. و ثانیاً وقتی می خواهید چیزی از زنان پیغمبر بگیرید، از پشت پرده بخواهید بدون اینکه داخل اتاق شوید. این کارها برای پاکیزگی دل شما و دل آنها بهتر است. شما نباید پیغمبر را آزار دهید و نه زنان او را پس از درگذشت پیغمبر به زنی بگیرید، که این کارها در نزد خدا بزرگ است.

در این آیه کلمه «حجاب» ذکر شده است. همان طوری که قبلاً گفتیم در کلمات قدما هر جا سخن از آیه حجاب است مقصود همین آیه است. دستور حجاب که در این آیه است غیر از دستور «پوشش» است که مورد بحث ما می باشد. دستوری که در این آیه ذکر شده است راجع به سنن خانوادگی و رفتاری است که انسان باید در خانه دیگران داشته باشد. طبق این دستور مرد نباید وارد جایگاه زنان شود، بلکه اگر چیزی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۴۹۹

می خواهد و مورد احتیاج اوست باید از پشت دیوار صدا بزند. این مسأله ربطی به بحث «پوشش» که در اصطلاح فقه نیز تحت عنوان «ستر» نه «حجاب» نامیده می شود ندارد.

جمله «ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ» مانند جمله «وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لِهِنَّ» که در آیه ۶۰ از سوره نور آمده است دلالت می کند که هر اندازه مرد و زن جانب ستر و پوشش و ترک برخوردهایی که مستلزم نظر است رعایت نمایند به تقوا و پاکی

نزدیکتر است.

همان طور که گفتیم رخصتهای تسهیلی و ارفاقی که به حکم ضرورت داده شده است نباید رجحان اخلاقی ستر و پوشش و ترک نظر را از یاد ببرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۰۰

حریم عفاف

آیه ۵۹-۶۰ سوره احزاب چنین است:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَرْوِّجَنَّكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (۵۹) لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَّا يَفْعَلُ مَرَضًا وَلَا يُجَارُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا (۶۰) ..

ای پیغمبر! به همسران و دخترانت و به زنان مؤمنین بگو که جلبابهای (روسریها) خویش را به خود نزدیک سازند. این کار برای اینکه شناخته شوند و مورد اذیت قرار نگیرند نزدیکتر است و خدا آمرزنده و مهربان است.

اگر منافقان و بیماردلان و کسانی که در شهر نگرانی به وجود می آورند، از کارهای خود دست برندارند ما تو را علیه ایشان خواهیم برانگیخت. در آن وقت فقط مدت کمی در مجاورت تو خواهند زیست.

در این آیه دو مطلب را باید مورد دقت قرار داد: یکی اینکه «جلباب» چیست و نزدیک کردن آن یعنی چه؟ دیگر اینکه آنچه به عنوان علت و فایده این دستور ذکر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۰۱

شده که «شناخته شوند و مورد آزار واقع نشوند» چه معنی دارد؟.

اما مطلب اول: در اینکه جلباب چه نوع لباسی را می گویند کلمات مفسرین و لغویین مختلف است و به دست آوردن معنای صحیح کلمه دشوار می باشد.

در المنجد می نویسد:

الْجِلْبَابُ: الْقَمِيصُ أَوْ الثَّوْبُ الْوَاسِعُ ..

جلباب پیراهن یا لباس گشاد است.

در مفردات راغب که کتاب دقیق و معتبری است و مخصوص شرح لغتهای قرآن نگاشته شده است می گوید:

«الْجِلْبَابُ: الْقَمِيصُ وَ الْخُمُرُ» (یعنی پیراهن و روسری).

قاموس می گوید:

وَ الْجِلْبَابُ كَسِرْدَابٍ وَ سِنِمَارٍ الْقَمِيصُ وَ ثَوْبٌ وَاسِعٌ لِلْمَرْأَةِ دُونَ الْمَلْحَفَةِ أَوْ مَا تُغَطِّي بِهِ ثِيَابَهَا مِنْ فَوْقٍ كَالْمَلْحَفَةِ، أَوْ هُوَ الْخِمَارُ ..

جلباب عبارت است از پیراهن و یک جامه گشاد و بزرگ کوچکتر از ملحفه و یا خود ملحفه (چادر مانند) که زن به وسیله آن تمام جامه های خویش را می پوشد، یا چارقد.

در لسان العرب می نویسد:

الْجِلْبَابُ ثَوْبٌ أَوْسَعُ مِنَ الْخِمَارِ دُونَ الرِّدَاءِ تُغَطِّي بِهِ الْمَرْأَةُ رَأْسَهَا وَ صَدْرَهَا ..

جلباب جامه‌ای است از چارقد بزرگتر و از عبا کوچکتر. زن به وسیله آن سر و سینه خود را می‌پوشاند. عبارت کشف نیز قریب به همین است و در تفسیر مجمع البیان آنجا که لغت را معنی می‌کند می‌گوید:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۰۲

الْجِلْبَابُ خِمَارُ الْمَرْأَةِ الَّتِي يُغَطِّي رَأْسَهَا وَ وَجْهَهَا إِذَا خَرَجَتْ لِحَاجَةٍ ..

جلباب عبارت است از روسری‌ای که در موقع خروج از منزل به کار برده می‌شود و سر و صورت را با آن می‌پوشانند. ولی ضمن تفسیر آیه می‌گوید:

إِنِّي قُلْتُ لَهُمْ فَلْيَسْتُرْنَ مَوْضِعَ الْجَيْبِ بِالْجِلْبَابِ وَ هُوَ الْمَلَأَةُ الَّتِي تَشْتَمِلُ بِهَا الْمَرْأَةُ ..

مقصود این است که با روپوشی که زن به خود می‌گیرد محل گریبان را بپوشاند.

بعد می‌گوید:

«و گفته شده است که جلباب همان چارقد است و مقصود آیه این است که زنان آزاد در وقت بیرون رفتن پیشانیها و سرها را بپوشانند.»

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید معنی «جلباب» از نظر مفسران چندان روشن نیست.

آنچه صحیحتر به نظر می‌رسد این است که در اصل لغت کلمه «جلباب» شامل هر جامه وسیع می‌شده است ولی غالباً در مورد روسریهایی که از چارقد بزرگتر و از ردا کوچکتر بوده است به کار می‌رفته است. ضمناً معلوم می‌شود دو نوع روسری برای زنان معمول بوده است: یک نوع روسریهای کوچک که آنها را «خمار» یا «مقنعه» می‌نامیده‌اند و معمولاً در داخل خانه از آنها استفاده می‌کرده‌اند. نوع دیگر روسریهای بزرگ که مخصوص خارج منزل بوده است. این معنی با روایاتی که در آنها لفظ «جلباب» ذکر شده است نیز سازگار است، مانند روایت عبید الله حلبی که در تفسیر آیه ۶۰ سوره نور نقل کردیم. مضمونش این بود که در مورد زنان سالخورده جایز است خمار و جلباب را کنار بگذارند و نگاه به موی آنها مانعی ندارد. از این جمله فهمیده می‌شود که جلباب وسیله پوشانیدن موی سر بوده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۰۳

همچنین در روایات دیگر در کافی «۱» در تفسیر همان آیه وارد شده است که حضرت صادق علیه السلام می‌فرماید: «

الْخِمَارُ وَ الْجِلْبَابُ إِذَا كَانَتِ الْمَرْأَةُ مُسِنَّةً

» یعنی وقتی زن سالخورده‌ای باشد جایز است چارقد و روسری را زمین بگذارد.

بنابراین مقصود از نزدیک ساختن جلباب، پوشیدن با آن می‌باشد؛ یعنی وقتی می‌خواهند از خانه بیرون بروند روسری بزرگ خود را با خود بردارند. البته معنی لغوی نزدیک ساختن چیزی، پوشانیدن با آن نیست بلکه از مورد چنین استفاده می‌شود. وقتی که به زن بگویند جامه‌ات را به خود نزدیک کن مقصود این است که آن را رها نکن، آن را جمع و جور کن، آن را بی‌اثر و بی‌خاصیت رها نکن و خود را با آن بپوشان.

استفاده زنان از روپوشهای بزرگ که بر سر می‌افکنده‌اند دو جور بوده است: یک نوع صرفاً جنبه تشریفاتی و اسمی داشته است همچنانکه در عصر حاضر بعضی بانوان چادری را می‌بینیم که چادر داشتن آنها صرفاً جنبه تشریفاتی دارد. با چادر هیچ جای بدن خود را نمی‌پوشانند، آن را رها می‌کنند. وضع چادر سرکردنشان نشان می‌دهد که اهل پرهیز از معاشرت با مردان بیگانه نیستند و از اینکه مورد بهره‌برداری چشمها قرار بگیرند ابا و امتناعی ندارند. نوع دیگر برعکس بوده و هست: زن چنان با مراقبت جامه‌های خود را به خود می‌گیرد و آن را رها نمی‌کند که نشان می‌دهد اهل عفاف و حفاظ است. خودبه خود دور

باشی ایجاد می‌کند و ناپاک‌دلان را مأیوس می‌سازد. بعداً خواهیم گفت که تعلیلی که در ذیل جمله آمده است مؤید همین معنی است.

و اما مطلب دوم یعنی بحث در علتی که برای این دستور ذکر شده است:

مفسرین گفته‌اند: گروهی از منافقین اوایل شب که هوا تازه تاریک می‌شد در کوچه‌ها و معابر مزاحم کنیزان می‌شدند. البته برای کنیزان چنانکه قبلاً گفتیم پوشانیدن سر واجب نبوده است. گاهی از اوقات این جوانان مزاحم و فاسد متعرض زنان آزاد نیز می‌شدند و بعد مدعی می‌شدند که ما نفهمیدیم آزاد زن است و پنداشتیم کنیز است. لذا به زنان آزاد دستور داده شد که بدون جلباب یعنی درحقیقت بدون لباس کامل از خانه خارج نشوند تا کاملاً از کنیزان تشخیص داده شوند و مورد مزاحمت و اذیت قرار نگیرند.

(۱). کافی ج ۵ / ص ۵۲۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۰۴

بیان مذکور خالی از ایراد نیست، زیرا چنین می‌فهماند که مزاحمت نسبت به کنیزان مانعی ندارد و منافقین آن را به عنوان عذری مقبول برای خود ذکر می‌کرده‌اند، در حالی که چنین نیست. اگر چه پوشانیدن موی سر بر کنیزان واجب نبوده است و شاید رمز آن هم این بوده که وضع کنیز معمولاً جالب و تحریک‌آمیز نیست و مورد رغبت کسی واقع نمی‌شود و به علاوه کارشان خدمت بوده چنانکه قبلاً اشاره کردیم، ولی در هر حال این مزاحمتها حتی در مورد کنیزان نیز گناه محسوب می‌شده است و منافقین نمی‌توانسته‌اند کنیز بودن را عذر خود قلمداد کنند.

احتمال دیگری که در معنای این جمله داده شده این است که وقتی زن پوشیده و سنگین از خانه بیرون رود و جانب عفاف و پاکدامنی را رعایت کند افراد فاسد و مزاحم جرأت نمی‌کنند متعرض آنها شوند.

بنا به احتمال اول معنی جمله «ذَلِكَ أَذْنِي أَنْ يُعْرِفَنَّ فَلَا يُؤْذِينِ» این است که بدین وسیله شناخته می‌شوند که آزادند نه کنیز، پس مورد آزار و تعقیب جوانان قرار نمی‌گیرند. ولی بنا به احتمال دوم معنی جمله این است که بدین وسیله شناخته می‌شوند که زنان نجیب و عفیف می‌باشند و بیماردلان از اینکه به آنها طمع ببندند چشم می‌پوشند زیرا معلوم می‌شود اینجا حریم عفاف است، چشم طمع کور و دست خیانت کوتاه است.

در این آیه حدود پوشش بیان نشده است. از این آیه نمی‌توان فهمید که آیا پوشیدن چهره لازم است یا نه. آیه‌ای که متعرض حدود پوشش است آیه ۳۱ سوره نور است که قبلاً درباره آن بحث شد.

مطلبی که از این آیه استفاده می‌شود و یک حقیقت جاودانی است این است که زن مسلمان باید آنچنان در میان مردم رفت و آمد کند که علائم عفاف و وقار و سنگینی و پاکی از آن هویدا باشد و با این صفت شناخته شود، و در این وقت است که بیماردلان که دنبال شکار می‌گردند از آنها مأیوس می‌گردند و فکر بهره‌کشی از آنها در مخیله‌شان خطور نمی‌کند. می‌بینیم که جوانان ولگرد همیشه متعرض زنان جلف و سبک و لخت و عریان می‌گردند. وقتی که به آنها اعتراض می‌شود که چرا مزاحم می‌شوی، می‌گویند اگر دلش این چیزها را نخواهد با این وضع بیرون نمی‌آید.

این دستور که در این آیه آمده است مانند دستوری است که در بیست و پنج آیه قبل از این آیه خطاب به زنان رسول خدا وارد شده است: «فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۰۵

الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ» یعنی در سخن گفتن رقت زنانه و شهوت آلود که موجب تحریک طمع بیمار دلان می‌گردد به کار نبرید. در این آیه دستور وقار و عفاف در کیفیت سخن گفتن را بیان می‌کند و در آیه مورد بحث دستور وقار در رفت و آمد را. ما قبلاً گفتیم که حرکات و سکنتات انسان گاهی زبانداز است. گاهی وضع لباس، راه رفتن، سخن گفتن زن معنی‌دار است و به زبان بی‌زبانی می‌گوید دلت را به من بده، در آرزوی من باش، مرا تعقیب کن. گاهی برعکس با بی‌زبانی می‌گوید دست تعرض از این حریم کوتاه است.

به هر حال آنچه از این آیه استفاده می‌شود این است، نه کیفیت خاصی برای پوشش. از نظر کیفیت پوشش فقط آیه ۳۱ سوره نور است که مطلب را بیان می‌فرماید و با توجه بدین که این آیه بعد از آیه سوره نور نازل شده است می‌توان فهمید که منظور از «يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ» این است که دستور قبلی سوره نور را کاملاً رعایت نمایند تا از شر آزار مزاحمان راحت گردند. در آیه قبل از این آیه می‌فرماید: «وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا» یعنی آنان که بدون جهت مردان و زنان با ایمان را آزار می‌رسانند بهتان و گناه بزرگی مرتکب می‌گردند. این آیه رسماً به کسانی پرخاش می‌کند که مردان و زنان مسلمان را آزار می‌رسانند. بلافاصله به زنان دستور می‌دهد که در رفتار خود وقار و سنگینی را کاملاً رعایت کنند تا از آزار افراد مزاحم مصونیت پیدا کنند. توجه بدین آیه بهتر به فهم مقصود آیه مورد بحث کمک می‌کند.

مفسران غالباً هدف جمله «يُذْنِبْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ» را پوشانیدن چهره دانسته‌اند، یعنی این جمله را کنایه از پوشیدن چهره دانسته‌اند. مفسران قبول دارند که مفهوم اصلی «يُذْنِبْنَ» پوشانیدن نیست اما چون غالباً پنداشته‌اند که این دستور برای بازشناخته شدن زنان آزاد از کنیزان بوده است اینچنین تعبیر کرده‌اند. ولی ما قبلاً گفتیم که این تفسیر صحیح نیست. به هیچ وجه قابل قبول نیست که قرآن کریم فقط زنان آزاد را مورد عنایت قرار دهد و از آزار کنیزان مسلمان چشم‌پوشد. آنچه عجیب به نظر می‌رسد این است که مفسرانی که در اینجا چنین گفته‌اند غالباً همانها هستند که در تفسیر سوره نور با کمال صراحت گفته‌اند که پوشانیدن چهره و دو دست لازم نیست و آن را امر حرجی دانسته‌اند، از قبیل زمخشری و فخر رازی. چطور شده است که این مفسران متوجه تناقض در سخن خود نشده‌اند و ادعای منسوخیت آیه نور را هم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۰۶

نکرده‌اند.

حقیقت این است که این مفسران تناقضی میان مفهوم آیه نور و آیه احزاب قائل نبوده‌اند. آیه نور را یک دستور کلی و همیشگی می‌دانسته‌اند خواه مزاحمتی در کار باشد یا نباشد ولی آیه سوره احزاب را مخصوص موردی می‌دانسته‌اند که زن آزاد یا مطلق زن مورد مزاحمت افراد ولگرد قرار می‌گرفته است.

نکته‌ای از آیه مورد بحث استفاده می‌شود و آن این است که افرادی که در کوچه هاو خیابانها مزاحم زنان می‌گردند از نظر قانون اسلام مستحق مجازات سخت و شدیدی می‌باشند. تنها مثلاً آنها را به کلانتری جلب کردن و تراشیدن سر آنها کافی نیست، بسیار سخت‌تر باید مجازات شوند. قرآن می‌فرماید: «لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا» یعنی اگر اینها دست از عمل زشت خود برندارند تو را فرمان می‌دهیم که به آنها حمله بری که دیگر جز اندکی در پناه تو نخواهند بود. حد اقل آنچه از این آیه مفهوم می‌شود تبعید آنها از جامعه پاک اسلامی است. جامعه هر اندازه برای عفاف و پاکی احترام بیشتری قائل باشد برای خائنان مجازات شدیدتری قائل می‌شود، و عکس آن، برعکس.

حدود پوشش

بررسی

اکنون می‌خواهیم حدود پوششی که در اسلام بر زن واجب شده است، با توجه به همه دلایل موافق و مخالفی که در مسأله هست، از دیدۀ فقهی بررسی کنیم.

مجدداً توضیح می‌دهیم که بحث ما جنبه علمی دارد نه فتوایی. این بنده نظر خودم را می‌گویم و هر یک از شما باید عملاً به فتوای همان مجتهدی عمل کند که از او تقلید می‌نماید.

قبلاً لازم است مطالبی را که از نظر فقه اسلامی قطعی و مسلم است مشخص کنیم و سپس به مواردی که مورد اختلاف و قابل بحث است پردازیم:

۱. در اینکه پوشانیدن غیر وجه و کفین بر زن واجب است، از لحاظ فقه اسلام هیچ گونه تردیدی وجود ندارد. این قسمت جزء ضروریات و مسلمات است. نه از نظر قرآن و حدیث و نه از نظر فتاوی در این باره اختلاف و تشکیکی وجود ندارد. آنچه مورد بحث است پوشش چهره و دستها تا مچ است.

۲. مسأله «وجوب پوشش» را که وظیفه زن است از مسأله «حرمت نظر بر زن» که مربوط به مرد است باید تفکیک کرد. ممکن است کسی قائل شود به عدم وجوب پوشیدن وجه و کفین بر زن و در عین حال نظر بدهد به حرمت نظر از جانب مرد. نباید فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۰۸

پنداشت که بین این دو مسأله ملازمه است. همچنانکه از لحاظ فقهی مسلم است که بر مرد واجب نیست سر خود را بپوشاند ولی این دلیل نمی‌شود که بر زن هم نگاه کردن به سر و بدن مرد جایز باشد.

بلی، اگر در مسأله نظر قائل به جواز شویم در مسأله پوشش هم باید قائل به عدم وجوب شویم، زیرا بسیار مستبعد است که نظر مرد بر وجه و کفین زن جایز باشد ولی کشف وجه و کفین بر زن حرام باشد. بعداً نقل خواهیم کرد که در میان ارباب فتوا در قدیم کسی را نمی‌توان یافت که قائل به وجوب پوشیدن وجه و کفین باشد ولی هستند کسانی که نظر را حرام می‌دانند.

۳. در مسأله جواز نظر تردیدی نیست که اگر نظر از روی «تَلَدُّذ» یا «ریبه» باشد حرام است.

«تَلَدُّذ» یعنی لذت بردن، و نگاه از روی تَلَدُّذ یعنی نگاه به قصد لذت بردن باشد؛ و اما «ریبه» یعنی نظر به خاطر تَلَدُّذ و چشم چرانی نیست ولی خصوصیت ناظر و منظور الیه مجموعاً طوری است که خطرناک است و خوف هست که لغزشی به دنبال نگاه کردن به وجود آید.

این دو نوع نظر مطلقاً حرام است حتی در مورد محارم. تنها موردی که استثنا شده نظری است که مقدمه خواستگاری است که در این مورد اگر تَلَدُّذ هم باشد - که معمولاً هم هست - جایز است. البته شرطش این است که واقعاً هدف شخص ازدواج باشد یعنی مرد جداً به خاطر ازدواج بخواهد زن را ببیند و از لحاظ سایر خصوصیات مورد نظر زن را پسندیده باشد نه آنکه برای چشم چرانی قصد ازدواج را بهانه قرار دهد.

قانون الهی مانند قانونهای بشری نیست که بتوان با صورت‌سازی خیال خود را راحت کرد. در اینجا وجدان انسان حاکم است

و خدای متعال که هیچ چیز بر او پوشیده نیست محاسب. علی‌هذا باید گفت درحقیقت استثنائی در کار نیست، زیرا آنچه قطعاً حرام است نگاه به قصد تلذذ است و آنچه مانعی ندارد این است که نگاه به قصد تلذذ نباشد ولی تلذذ قهراً پیدا شود. فقها تصریح کرده‌اند که جایز نیست کسی به زنها نگاه کند تا در بین آنها یکی را انتخاب کند. آنچه جایز است، در مورد یک زن خاص است که به او معرفی شده است و درباره‌اش می‌اندیشد، از سایر جهات تردیدی ندارد، فقط از نظر چهره و اندام تردید دارد، می‌خواهد ببیند آیا می‌پسندد یا نه؟ برخی دیگر از فقها به صورت احتیاط مطلب را بیان کرده‌اند. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۰۹

چهره و دو دست (وجه و کفین)

اشاره

بعد از اینکه موارد قطعی پوشش را بیان کردیم نوبت می‌رسد به بحث درباره «پوشش وجه و کفین». مسأله پوشش بر حسب اینکه پوشانیدن وجه و کفین واجب باشد یا نباشد دو فلسفه کاملاً متفاوت پیدا می‌کند. اگر پوشش وجه و کفین را لازم بدانیم درحقیقت طرفدار فلسفه پرده‌نشینی زن و ممنوعیت او از هر نوع کاری جز در محیط خاص خانه و یا محیطهای صددردصد اختصاصی زنان هستیم.

ولی اگر پوشیدن سایر بدن را لازم بدانیم و هر نوع عمل محرک و تهییج‌آمیز را حرام بشماریم و بر مردان نیز نظر از روی لذت و ریه را حرام بدانیم اما تنها پوشیدن گردی چهره و پوشیدن دستها تا مچ را واجب ندانیم آن هم به شرط اینکه خالی از هر نوع آرایش جالب توجه و محرک و مهیج باشد بلکه ساده و عادی باشد، آن وقت مسأله صورت دیگری پیدا می‌کند و طرفدار فلسفه دیگری هستیم و آن فلسفه این است که لزومی ندارد زن الزاماً به درون خانه رانده شود و پرده‌نشین باشد بلکه صرفاً باید این فلسفه رعایت گردد که هر نوع لذت جنسی اختصاص داشته باشد به محیط خانواده، و کانون اجتماع باید پاک و منزّه باشد و هیچ گونه کام‌جویی خواه بصری و خواه لمسی و خواه سمعی نباید در خارج از کادر همسری صورت بگیرد. بنابراین زن می‌تواند هر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۱۰

نوع کار از کارهای اجتماعی را عهده‌دار شود.

البته در اینجا چند نکته هست:

الف. ما فعلاً در این مقام نیستیم که آیا زن در درجه اول باید به وظایف خانوادگی عمل کند یا خیر؟ شک نیست که ما طرفدار این هستیم که وظیفه اول زن مادری و خانه‌سالاری است.

ب. برخی از مناصب است که از نظر اینکه آیا زن از نظر اسلام می‌تواند عهده‌دار بشود یا نه، نیازمند بحث جداگانه و مفصل است، از قبیل سیاست و قضاء و افتاء (فتوا دادن و مرجعیت تقلید). ما درباره اینها جداگانه بحث خواهیم کرد.

ج. خلوت با اجنبیه خالی از اشکال نیست. شاید عقیده اکثر فقها حرمت باشد. ما فعلاً نظر به آن نوع کار اجتماعی نداریم که مستلزم خلوت با اجنبیه است.

د. از نظر اسلام مرد رئیس خانواده است و زن عضو این دایره است. علی‌هذا در حدودی که مرد مصالح خانوادگی را در نظر

می‌گیرد حق دارد که زن را از کار معینی منع کند.

مقصود ما این است که اگر پوشیدن چهره و دو دست مخصوصاً چهره واجب باشد خودبه‌خود شعاع فعالیت زن به اندرون خانه و اجتماعات خاص زنان محدود می‌شود ولی اگر پوشیدن گردی چهره واجب نباشد این محدودیت خود به خود لازم نمی‌آید.

اگر احیاناً محدودیتی پیدا شود از جهت خاص استثنائی خواهد بود.

به هر حال با لازم نبودن پوشیدن گردی چهره، حکم شرعی برخی از کارها از نظر حرمت یا جواز روشن می‌گردد. بسیاری از کارهاست که از نظر فقهی و شرعی اولاً و بالذات بر زن حرام نیست ولی اگر پوشش وجه و کفین را لازم بشماریم ثانیاً و بالعرض بر زن حرام است، یعنی از آن جهت حرام است که مستلزم باز گذاشتن چهره و دو دست می‌شود. بنابراین جواز و عدم جواز آن کارها برای زن بستگی بدین دارد که پوشش وجه و کفین واجب باشد یا نباشد. ما ذیلاً چند نمونه از این کارها را مطرح می‌کنیم:

۱. آیا برای زن رانندگی جایز است؟

می‌دانیم که مسأله رانندگی بخصوص، حکمی ندارد، باید دید آن زن می‌تواند وظایف دیگر خود را در حین رانندگی اجرا کند یا نه؟ اگر پوشش وجه و کفین واجب باشد باید گفت زن نمی‌تواند رانندگی کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۱۱

۲. آیا کار فروشندگی در خارج از منزل برای زن جایز است یا نه؟

البته مقصود آن نوع فروشندگیها نیست که فعلاً در دنیا معمول است و درحقیقت فریبندگی است نه فروشندگی.

۳. آیا کار اداری برای زن جایز است یا نه؟

۴. آیا زن حق دارد عهده‌دار تدریس - و لو برای مردان - بشود یا نه؟ و آیا حق دارد که در کلاسی که مرد تدریس می‌کند متعلم باشد یا نه؟

اگر بگوییم پوشش وجه و کفین لازم نیست و مرد هم در صورتی که نظر ریه و تلذذ نداشته باشد می‌تواند به وجه و کفین نگاه کند، نتیجه این است که مانعی ندارد؛ و الا جایز نیست.

خلاصه اینکه وجه و کفین مرز محبوسیت و عدم محبوسیت زن است و ایرادهایی که مخالفین پوشش می‌گیرند در صورتی است که حجاب وجه و کفین را لازم بدانیم.

ولی اگر پوشیدن وجه و کفین را واجب ندانیم، در پوشش سایر قسمت‌های بدن هیچ گونه اشکال‌تراشی نمی‌توان کرد، بلکه اشکال بر طرف مخالف وارد است.

اگر زن مرض نداشته باشد و نخواهد لخت بیرون بیاید، پوشیدن یک لباس ساده که تمام بدن و سر جز چهره و دو دست تا مچ را بپوشاند مانع هیچ فعالیت بیرونی نخواهد بود. بلکه برعکس، تبرج و خودنمایی و پوشیدن لباسهای تنگ و مدهای رنگارنگ است که زن را به صورت موجودی مهمل و غیر فعال درمی‌آورد که باید تمام وقتش را مصروف حفظ پزیسیون خود کند. ما به زودی توضیح خواهیم داد و قبلاً نیز از قدمای مفسرین نقل کردیم که استثنای وجه و کفین به منظور رفع حرج و امکان دادن به فعالیت زن است و به همین ملاک است که اسلام آن را واجب نشمرده است.

اکنون دلائل موافق و مخالف را در مسأله تحقیق می‌کنیم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۱۲

به چند دلیل می توان گفت که پوشش وجه و کفین واجب نیست:

۱. آیه «پوشش» که همان آیه ۳۱ سوره نور است و برای بیان این وظیفه و تعیین حدود آن است پوشانیدن وجه و کفین را لازم نشمرده است. در این آیه به دو جمله می توان استناد جست. یکی جمله «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» و دیگر جمله «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ»..

در مورد جمله اول دیدیم که اکثر مفسران و عموم روایات، خضاب و سرمه و انگشتر و دستبند و امثال اینها را مصداق مستثنی (إِلَّا مَا ظَهَرَ) دانسته اند. این زینتها زینتهایی است که در چهره و دو دست تا مچ صورت می گیرد. خضاب و انگشتر و دستبند مربوط به دست است و سرمه مربوط به چشم.

کسانی که پوشش وجه و کفین را واجب می دانند باید استثناء «إِلَّا مَا ظَهَرَ» را منحصر بدانند به لباس رو، و واضح است که حمل استثنا بر این معنی بسیار بعید و خلاف بلاغت قرآن است. مخفی داشتن لباس رو، به علت اینکه غیر ممکن است، احتیاج به استثنا ندارد؛ گذشته از اینکه لباس را وقتی می توان زینت محسوب کرد که قسمتی از بدن نمایان باشد. مثلاً در مورد زنان بی پوشش می توان گفت که لباس آنها یکی از زینتهای آنهاست، ولی اگر زن تمام بدن را با یک لباس سرتاسری بپوشاند

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۱۳

چنین لباسی زینت شمرده نمی شود.

خلاصه اینکه ظهور آیه را در اینکه قسمتی از زینت بدن را استثنا می کند نمی توان منکر شد، و صراحت روایات هم ابدأً قابل تردید نیست.

در مورد جمله دوم باید گفت: آیه دلالت دارد که پوشانیدن گریبان لازم است، و چون در مقام بیان حد است اگر پوشانیدن چهره هم لازم بود بیان می کرد.

دقت فرمایید! «خمار روسری» اساساً برای پوشانیدن سر وضع شده است. ذکر کلمه «خُمر» در آیه می فهماند که زن باید روسری داشته باشد، و واضح است که با روسری پوشانیدن مربوط به سر است، و اما اینکه غیر از سر آیا قسمت دیگری را هم باید با روسری پوشانید یا نه، بستگی به بیان آن دارد و چون در آیه فقط زدن دو طرف روسری بر گریبان مطرح است معلوم می شود که همین مقدار واجب است.

ممکن است کسی خیال کند معنی «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ» این است که روسریها را مانند پرده از جلو چهره آویزان کنند تا حدی که روی گریبان و سینه را بپوشاند.

ولی متأسفانه به هیچ وجه نمی توان آیه را بدین معنی حمل کرد زیرا: اولاً کلمه «خمار» به کار رفته نه کلمه «جلباب». خمار روسری کوچک است و جلباب روسری بزرگ. روسری کوچک را نمی توان آن اندازه جلو کشید و مانند پرده آویزان کرد به طوری که چهره و دور گردن و گریبان و سینه را بپوشاند و در عین حال سر و پشت گردن و موها - که معمولاً در آن زمان بلند بوده است - پوشیده بماند.

ثانیاً آیه می فرماید با همان روسریها که دارید چنین عملی انجام دهید. بدیهی است اگر آن روسریها را بدان شکل روی چهره می آویختند جلو پای خود را به هیچ وجه نمی دیدند و راه رفتن برایشان غیر ممکن بود. آن روسریها قبلاً «مشبک» و «توری» ساخته نشده بود که برای این منظور مفید باشد. اگر منظور این بود که لزوماً روسریها از پیش رو آویخته شود دستور می رسید

که روسریهایی تهیه کنید غیر از این روسریهای موجود که بتوانید هم چهره را بیوشانید و هم راه بروید.

ثالثاً ترکیب ماده «ضرب» و کلمه «علی» مفید مفهوم آویختن نیست. چنانکه قبلاً گفتیم و از اهل فن لغت و ادب عرب نقل کردیم ترکیب «ضرب» با «علی» فقط مفید این معنی است که فلان چیز را بر روی فلان شیء مانند حائلی قرار داد. مثلاً معنی جمله «فَضَرَبْنَا عَلٰی اَذَانِهِمْ» این است که بر روی گوشهای اینها حائلی قرار دادیم. علی هذا مفهوم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۱۴

«وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰی جُيُوبِهِنَّ» این است که با روسریها بر روی سینه و گریبان حائلی قرار دهید. پس وقتی در مقام تحدید و بیان حدود پوشش است و می فرماید با روسریها بر روی گریبانها و سینهها حائلی قرار دهید و نمی گوید بر روی چهره حائلی قرار دهید، معلوم می شود حائل قرار دادن بر روی چهره واجب و لازم نیست.

یک نکته دیگر که باید اینجا اضافه کرد این است که باید دید زنان مسلمان قبل از نزول این آیه روسری را به چه کیفیت به کار می برده اند؟

از لحاظ تاریخ مسلم است که زنان مسلمان قبل از نزول آیات پوشش به حکم عادت معمول آن روز عرب چهره خود را نمی پوشانیده اند، چنانکه قبلاً نقل کردیم روسری را از پشت گوشها رد کرده و اطراف آن را به پشت خود می انداخته اند و در نتیجه گوشها، گوشوارهها، چهره، گردن و گریبان نمایان بوده است. وقتی در همچو زمینه ای دستور داده شد که روسری را بر گریبان بزنند معنای این دستور این است که دو طرف روسری را از جانب راست و چپ به جلو آورده و به طور چپ و راست بر گریبان بزنند. به کار بردن این دستور موجب می شود گوشها و گوشوارهها و گردن و گریبان پوشیده شود و چهره بازماند. به نظر ما در اینکه آیه مورد نظر همین معنی را می فهماند هیچ تردیدی نیست و چون توجه کنیم که آیه در مقام بیان حدود پوشش است و به اصطلاح اصولیین اهمال در مقام بیان جایز نیست، به طور قطع می فهمیم که پوشانیدن چهره واجب نیست.

۲. در موارد بسیاری که مستقیماً مسأله پوشش یا مسأله جواز و عدم جواز نظر مطرح است ملاحظه می کنیم که در جواب و سؤالهایی که میان افراد و پیشوایان دین رد و بدل شده فقط مسأله «مو» مطرح است و مسأله «رو» به هیچ وجه مطرح نیست؛ یعنی وجه و کفین مفروغ عنه و مسلم فرض شده است. و ما ذیلًا چند نمونه از این موارد را ذکر می کنیم:

الف. در مورد حرمت نظر به خواهر زن:

صَحِيْحُ الْبَزْطِيِّ عَنِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى شَعْرِ اِخْتِ امْرَأَتِهِ؟ فَقَالَ: لَا اِلَّا أَنْ تَكُونَ مِنَ الْقَوَاعِدِ. قُلْتُ لَهُ: اِخْتُ امْرَأَتِهِ وَ الْغُرْبِيَّةُ

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۱۵

سواء؟ قال: نعم. قلت: فما لي من النظر اليه منها؟ فقال: شعرها و ذراعها «۱»

. أحمد بن ابی نصر بزطی - که از اصحاب عالیقدر حضرت رضا علیه السلام است - می گوید از حضرت رضا سؤال کردم آیا برای مرد جایز است که به موی خواهر زنش نگاه کند؟ فرمود نه، مگر اینکه از زنان سالخورده باشد. گفتم پس خواهرزن و بیگانه یکی است؟ فرمود بلی. گفتم (در مورد سالخورده) چقدر برای من جایز است نگاه کنم؟ فرمود به موی او و ذراع (از انگشت تا آرنج) او می توانی نگاه کنی.

ملاحظه می فرمایید که هم در سؤال اول روایت و هم در آخرین جواب امام علیه السلام آنچه ذکر شده است «مو» است نه «رو». به خوبی روشن است که مستثنی بودن چهره نزد طرفین مسلم بوده است. و هرگز نمی شود احتمال داد که مثلاً در مورد زنان سالخورده نگاه به مو و ذراع جایز باشد و نگاه به صورت جایز نباشد، درحالی که در جواب سؤال از مقداری که نظر به

آن جایز است چهره ذکر نشده است.

ب. در مورد پسر بچه:

ايضاً صَاحِبُ الْبُرْنُطِيِّ عَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: يُؤْخَذُ الْغُلَامُ بِالصَّلَاةِ وَهُوَ ابْنُ سَبْعِ سِنِينَ وَلَا تُغَطِّي الْمَرْأَةُ مِنْهُ شَعْرَهَا حَتَّى يَحْتَلِمَ (۲)

حضرت رضا علیه السلام به أحمد بن ابی نصر بزندی فرمود: وقتی پسر بچه به هفت سال رسید باید به نماز خواندن وادار کرده شود، ولی تا وقتی که بالغ نشده است بر زن لازم نیست موی خود را از او بپوشاند.

یعنی وادار کردن به نماز برای ایجاد عادت است و الا در هفت سالگی حکم مرد را ندارد، تا به حد بلوغ برسد.

در اینجا نیز پوشانیدن «مو» مطرح است نه «رو». روایات دیگر به همین مضمون در کتب حدیث زیاد است.

ممکن است گفته شود که مو به عنوان مثال ذکر شده است، به دلیل اینکه بدن ذکر

(۱). وسائل ج ۳/ ص ۲۵

(۲). وسائل ج ۳/ ص ۲۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۱۶

نشده در حالی که می دانیم پوشانیدن بدن لازم است. بنابراین پوشانیدن چهره هم ممکن است واجب باشد و ذکر نشده باشد. جواب این است که اگر پوشانیدن چهره واجب بود شایسته بود آن را به عنوان مثال ذکر کنند چنانکه در عرف ما که بنا بر لازم دانستن پوشانیدن چهره است مسأله پوشش را به «رو گرفتن» تعبیر می کنند و رمزش این است که قسمتی که در عمل بیشتر ممکن است مکشوف باشد همان چهره است و وقتی پوشانیدن آن بیان شود وجوب پوشانیدن قسمتهای دیگر به طریق اولی فهمیده می شود. و اما پوشانیدن سایر قسمتهای بدن عملاً مورد ابتلا نبوده است و شکی در عدم جواز آن وجود نداشته که مورد سؤال واقع شود.

ج. در مورد مملوک:

لَا بَأْسَ أَنْ يَرَى الْمَمْلُوكُ الشَّعْرَ وَالسَّاقَ (۱)

. جایز است که غلام به مو و ساق خانمی که مالک اوست نگاه کند.

در روایت دیگر در مورد خواجهگان (که ممکن است مملوک هم نباشند) سؤال شده است:

مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَرِيْعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قِنَاعِ الْحَرَائِرِ مِنَ الْخِصْيَانِ. فَقَالَ: كَانُوا يَدْخُلُونَ عَلَيَّ بَنَاتِ ابْنِ الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا يَتَّقَنَّهُنَّ. قُلْتُ: وَكَانُوا أَحْرَارًا؟ قَالَ: لَا. قُلْتُ: فَالْأَحْرَارُ يُتَّقَعْنَ مِنْهُمْ؟ قَالَ: لَا (۲)

. محمد بن اسماعیل بن بزیر - که او نیز از اکابر اصحاب حضرت رضا علیه السلام است - می گوید: از حضرت رضا سؤال کردم که آیا زنان آزاده از خواجهگان باید سر بپوشند؟ (در مورد کنیزان مسلم است که بر آنان پوشانیدن سر واجب نیست. لذا سؤال را مخصوص زندهای آزاد قرار داده است.) در پاسخ فرمود: نه، خواجهگان بر دختران پدرم امام موسی بن جعفر علیه السلام وارد می شدند و آنها هم روسری نداشتند.

(۱). وسائل ج ۳/ ص ۲۹ و کافی ج ۵/ ص ۵۳۱

(۲). وسائل ج ۳/ ص ۲۹

پرسیدم آیا آن خواجه آزاد بودند یا برده؟ فرمود آزاد نبودند. پرسیدم اگر آزاد باشند باید سرها را از ایشان بپوشند؟ فرمود: نه.

در اینکه آیا خواجه و برده به زن محرم است یا نه، در تفسیر آیات بحث کردیم.

اکثر فقها می گویند محرم نیست ولی در هر حال دلالت این روایات - و روایات زیاد دیگر در این مورد با همه اختلافی که از سایر جهات دارند و در کافی و وسائل و سایر کتب حدیث مذکور است - بر اینکه استثنای چهره مفروغ عنه و مسلم به شمار می رفته قابل تشکیک نیست.

د. در مورد زنان اهل ذمه «۱»:

السَّكُونِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: لَا حُرْمَةَ لِنِسَاءِ أَهْلِ الذِّمَّةِ أَنْ يُنْظَرَ إِلَيْ شُعُورِهِنَّ وَ أَيْدِيَهُنَّ «۲»

. سکونی (از اهل تسنن است و از حضرت صادق زیاد روایت دارد و مورد قبول و اعتماد علمای شیعه است) از امام صادق نقل کرده است که فرمود: پیغمبر فرمود:

حرام نیست که به موها و دستهای زنان اهل ذمه نظر بشود.

أَبُو الْبَخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى رُءُوسِ النِّسَاءِ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ «۳»
. علی علیه السلام فرمود: نگاه به سر زنان اهل ذمه جایز است.

در این مسأله که نظر به زنان اهل کتاب جایز است فقها و مجتهدین متفق می باشند.

الّا اینکه جمعی از فقها قیدی را اضافه کرده اند و آن این است که باید به مقداری که در زمان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله بین خود اهل ذمه متداول بوده است اکتفا کرد، یعنی باید دید چه مقدار را در آن زمانها نمی پوشانیده اند، نگاه کردن به همان مقدار جایز است

(۱). یعنی مردمی که مسلمان نیستند ولی پیروی یکی از ادیان قدیم آسمانی می باشند و در پناه دولت اسلامی طبق قرارداد زندگی می کنند.

(۲). وسائل ج ۳ ص ۲۶

(۳). وسائل ج ۳ ص ۲۶

(آن هم بدون تلذذ و ربیه) و اما این اندازه که در این زمانها برهنه شده اند نگاه به آن جایز نیست.

ولی عقیده دیگران این است: هر اندازه از بدن آنها که معمولاً خودشان در ملاء عام نمی پوشند نظر به آن مانعی ندارد هر چند در زمان پیغمبر اکرم کمتر از آن را باز می گذاشته اند.

ه. در مورد زنان بیابان نشین:

عَبْدُ بَنِي صَيْهَيْبٍ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى رُءُوسِ نِسَاءِ أَهْلِ تِهَامِيَّةٍ وَ الْأَعْرَابِ وَ أَهْلِ السَّوَادِ وَ الْعُلُوجِ لِأَنَّهُمْ إِذَا نَهَوْا لَا يَنْتَهُونَ «۱»

. حضرت صادق علیه السلام فرمود: نگاه کردن به سر زنان تهامه، بادیه نشینان، دهاتیهای حومه «۲» و علجها (غیر عربهای

بی سواد که در حکم همان بادیه نشین های عرب هستند) مانعی ندارد زیرا ایشان را هرگاه نهی کنند فایده ندارد. جمعی از فقها به مضمون این روایت فتوا داده اند. از مرحوم آیه الله آقا سید عبد الهادی شیرازی نقل شده است که ایشان این حکم را در مورد آن عده زنان شهری که همچون زنان دهاتی نهی کردن ایشان مفید واقع نمی شود تعمیم می دادند و به همین علتی که در حدیث ذکر شده است (که نهی کردن ایشان اثر ندارد) استناد می جستند.

بعضی از فقها و مراجع بزرگ تقلید معاصر نیز عیناً همین طور فتوا می دهند و به همین علت که در حدیث ذکر شده استناد می کنند «۳» ولی اکثر فقها چنین فتوا نمی دهند، حتی در مورد زنان بادیه نشین و دهاتی هم فقط به همین اندازه اکتفا می کنند که بر مردان واجب نیست رفت و آمد خود را از مکانهایی که این زنان وجود دارند قطع کنند. اگر گذر کردند و نظرشان افتاد مانعی ندارد، اما اینکه به صورت یک استثنای دائمی باشد، نه.

(۱). همان

(۲). در متن حدیث «اهل سواد» تعبیر شده است. سواد، قراء و کشتزارهای اطراف شهر را می گویند و شاید علت اینکه «سواد» نامیده می شود این باشد که به علت کشت و زرع از دور سیاه به نظر می رسد. بسیاری از اوقات مراد از کلمه «سواد» کشتزارهای حومه کوفه است.

(۳). رجوع شود به منهاج الصالحین چاپ نهم، کتاب النکاح، مسأله ۳.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۱۹

به هر حال استشهاد ما در این روایت و نظایر آن بدین است که در هیچ موردی از وجه و کفین سؤال نشده، و این بدان جهت بوده که عدم لزوم پوشانیدن آنها از نظر راویان، قطعی و مسلم بوده است و کوچکترین تردیدی در آن نمی رفته است و قبلاً گفتیم که هرگز احتمال نمی رود که پوشیدن «رو» را لازم می شناخته اند و در پوشیدن «مو» تردید داشته اند.

۳. روایاتی که مستقیماً حکم وجه و کفین را چه از نظر پوشیدن و چه از جنبه نگاه کردن بیان می کند. ولی البته عدم لزوم پوشیدن وجه و کفین دلیل بر جواز نظر نیست اما جواز نظر دلیل بر عدم لزوم پوشیدن وجه و کفین هست.

ما قبلاً در ذیل آیه «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» بعضی از این روایات را ذکر کردیم و اکنون چند روایت دیگر را ذکر می کنیم:

الف.

خَبْرُ مَسْعَدَةَ بِنِ زُرَّارَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ جَعْفَرًا - وَ سُئِلَ عَمَّا تُظْهِرُ الْمَرْأَةُ مِنْ زِينَتِهَا - قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْوَجْهَ وَالْكَفَّيْنِ (۱)

. مسعده بن زراره از حضرت صادق علیه السلام نقل می کند که وقتی از حضرت درباره زینتی که زن می تواند آشکار کند سؤال شد فرمود: چهره و دو کف.

ب.

خَبْرُ الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ - قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا تَقُولُ فِي الْمَرْأَةِ تَمَوَّتُ فِي السَّفَرِ مَعَ الرِّجَالِ لَيْسَ فِيهِمْ لَهَا ذُو مَحْرَمٍ وَلَا مَعَهُمْ امْرَأَةٌ فَتَمَوَّتُ الْمَرْأَةُ مَا يُضْنَعُ بِهَا؟ قَالَ: يُغْسَلُ مِنْهَا مَا أَوْجَبَ اللَّهُ عَلَيْهِ التَّيْمُمَ وَلَا تُمَسُّ وَلَا يُكْشَفُ لَهَا شَيْءٌ مِنْ مَحَاسِنِهَا الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ شُبْحَانَهُ بِسِتْرِهَا. قُلْتُ: فَكَيْفَ يُضْنَعُ بِهَا؟ قَالَ: يُغْسَلُ بَطْنُ كَفَّيْهَا ثُمَّ يُغْسَلُ وَجْهَهَا ثُمَّ يُغْسَلُ ظَهْرُ كَفَّيْهَا (۲)

. مفصل بن عمر سؤال کرد از امام صادق درباره زنی که در سفر بمیرد و مرد محرم یا زنی که او را غسل دهد همراه او نباشد. فرمود: مواضع تیمم او را باید غسل دهند ولی نباید بدن او را لمس کنند و نباید زیباییهای او را که خدا پوشیدن آن را واجب

فرموده است آشکار کرد. پرسیدم چگونه عمل کنیم؟ فرمود اول باطن کف دست او

(۱). قرب الاسناد ص ۴۰

(۲). وسائل ج ۱/ ص ۱۳۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۲۰

را باید شست، سپس چهره و بعد پشت دستهایش را.

ملاحظه می‌فرمایید که تصریح دارد که چهره و کفین جزء قسمت‌هایی که پوشانیدنش واجب گردیده است نیست.

ج.

عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنِ الرَّجُلِ مَا يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَنْظُرَ مِنَ الْمَرْأَةِ الَّتِي لَا تَحِلُّ لَهُ؟
قَالَ: الْوَجْهُ وَالْكَفُّ وَمَوْضِعُ السَّوَارِ (۱)

. علی بن جعفر فرزند امام ششم است و مرد بسیار جلیل القدری است، از برادرش حضرت موسی بن جعفر علیه السلام می‌پرسد برای مرد چه مقدار جایز است به زنی که محرمش نیست نگاه کند؟ حضرت در جواب فرمود: چهره و کف و جای دستبند.

د.

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يُرِيدُ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ وَآنا مَعَهُ. فَلَمَّا انْتَهَيْنَا إِلَى الْبَابِ وَضَعَ يَدَهُ عَلَيْهِ فَدَفَعَهُ، ثُمَّ قَالَ:
السَّلَامُ عَلَيْكُمْ. فَقَالَتْ فَاطِمَةُ: عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ أَدْخُلُ؟ قَالَتْ:
ادْخُلْ يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: ادْخُلْ أَنَا وَمَنْ مَعِيَ؟ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! لَيْسَ عَلَيَّ فَنَاجٍ. فَقَالَ: يَا فَاطِمَةُ! خُذِي فَضْلَ مِلْحَفَتِكَ فَفَنَعِي
بِهَا رَأْسَكَ. فَفَعَلْتَ. ثُمَّ قَالَ:

السَّلَامُ عَلَيْكُمْ. فَقَالَتْ: وَ عَلَيْكَ السَّلَامُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: أَدْخُلُ؟ قَالَتْ: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: أَنَا وَمَنْ مَعِيَ؟ قَالَتْ: وَمَنْ مَعَكَ. قَالَ جَابِرٌ: فَدَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ وَ دَخَلْتُ وَ إِذَا وَجْهُ فَاطِمَةَ اضْمُرْ كَأَنَّهُ بَطْنُ جَرَادَةٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: مَالِي أَرِي وَ وَجْهَكَ اصْفُرْ؟
قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! الْجُوعُ. فَقَالَ: اللَّهُمَّ مُشْبِعَ الْجُوعِ وَ دَافِعَ الضَّيْعَةِ، اشْبِعِ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ. قَالَ جَابِرٌ: فَظَنَرْتُ إِلَى الدَّمِ يَنْحَدِرُ
مِنْ قُصَائِهَا حَتَّى عَادَ وَجْهَهَا أَحْمَرَ، فَمَا جَاءَتْ بَعْدَ ذَلِكَ الْيَوْمِ (۲)

. مضمون حدیث به طور اختصار این است: جابر می‌گوید: در خدمت رسول خدا

(۱). قرب الاسناد ص ۱۰۲

(۲). کافی ج ۵/ ص ۵۲۸ و وافى مجلد ۱۲ ص ۱۲۴ و وسائل ج ۳/ ص ۲۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۲۱

صلی الله علیه و آله به در خانه فاطمه علیها السلام آمدم. رسول خدا سلام کرد و اجازه ورود خواست.

فاطمه علیها السلام اجازه داد. پیغمبر اکرم فرمود: با کسی که همراه من است وارد شوم؟

زهره علیها السلام گفت: پدر جان! چیزی بر سر ندارم. فرمود: با قسمت‌های اضافی روپوش خودت سرت را بپوشان. سپس مجدداً استعمال کرد که آیا داخل شویم؟ پاسخ شنیدیم:

بفرمایید. وقتی وارد شدیم چهره زهرا علیها السلام آنچنان زرد بود که مانند شکم ملخ می نمود. رسول اکرم صلی الله علیه و آله پرسید: چرا چنین هستی؟ جواب داد: از گرسنگی است «۱». پیغمبر اکرم دعا فرمود که خدایا! دختر مرا سیر گردان. پس از دعای پیغمبر اکرم چهره زهرا گلگون شد و گویی دوییدن خون را در زیر پوست صورت می دیدم و زهرا از آن پس گرسنه نماند.

دلالت این حدیث بر اینکه پوشانیدن چهره واجب نیست و نیز بر اینکه نظر کردن به چهره جایز است، بسیار روشن می باشد.

عَنْ الْفَضْلِ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الذَّرَاعَيْنِ مِنَ الْمَرْأَةِ هُمَا مِنَ الزَّيْنَةِ الَّتِي قَالَ اللَّهُ: «وَلَا يُدِينَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ» قَالَ: نَعَمْ وَ مَا دُونَ

(۱). پس از نشر چاپ اول این کتاب، بعضی از ما توضیح خواستند که چگونه ممکن است چهره دختر پیغمبر اکرم از گرسنگی زرد باشد؟ چرا و به چه دلیل گرسنه بوده اند؟

از پرسش کنندگان متشکریم که سؤال خود را با ما در میان گذاشتند. باید به دو نکته توجه داشته باشند:

یکی اینکه زندگی آن روز مسلمانان در مدینه غالباً به سختی می گذشت. جنگها و کشمکشها خودبه خود بر اقتصاد لاغر مدینه ضربه می زد و گاهی توأم می شد با خشکسالی، چنانکه در سالی که غزوه تبوک اتفاق افتاد خشکسالی سختی روی داده بود و لهذا سپاه تبوک را «جیش العسرة» نامیدند. اصحاب صُفَّه گاهی آنچنان در سختی بودند که جامه کافی برای شرکت در نماز جماعت نداشتند. رسول خدا روزی پرده ای در خانه دخترش زهرا آویخته دید، کراهت نشان داد. زهرا فوراً آن را پیش پدر فرستاد و رسول خدا آن را تکه تکه کرد و به اصحاب صفة داد.

نکته دیگر اینکه درست است که علی مرد کار بود، علاوه بر حقوق سربازی و غنائم جنگی کارهای کشاورزی داشت و احیاناً با مزدوری در باغهای دیگران تحصیل روزی می کرد، ولی علی و زهرا کسانی نبودند که خود سیر بخوابند و در اطراف آنها شکمها گرسنه باشد. آنها آنچه به کف می آوردند به دیگران ایثار می کردند. سوره مبارکه «هَلْ أَتَى» در همچو زمینه ای نازل گردید.

آری مسلمانان صدر اول در چنان شرایط طاقت فرسایی پرچم اسلام را به دوش گرفتند و تا دورترین نقاط جهان بردند.

گرسنگی خاندان پیامبر نقصی برای آنها به شمار نمی رود، افتخاری است که بر پیشانی مقدسشان می درخشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۲۲

الْخِمَارِ مِنَ الزَّيْنَةِ وَ مَا دُونَ السَّوَارِيزِ «۱»

. فضیل بن یسار می گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم که آیا ذراعهای زن از قسمتهایی است که باید از غیر محارم بپوشاند؟ فرمود: بلی و آنچه زیر روسری قرار می گیرد باید پوشیده شود، و همچنین از محل دستبند به بالا پوشیده شود.

۴. روایاتی که در باب احرام، پوشانیدن چهره را بر زن حرام می کند.

بسیار مستبعد است که بگوییم گشودن چهره در غیر حال احرام از محرمات محسوب می شود و در حال احرام واجب است. و با در نظر گرفتن اینکه وقتی شخص مُحَرَّم مناسک عمره یا حج را بجا می آورد معمولاً در میان اجتماع انبوهی از زن و مرد است، روشن است که اگر پوشانیدن چهره از مرد لازم باشد می باید قید شود؛ گذشته از اینکه در روایتی وارد شده است که حضرت باقر علیه السلام زنی را دید که در حال احرام به وسیله بادبزن چهره خود را پوشانیده است؛ امام علیه السلام شخصاً با

چوبدستی خود بادبزن را از چهره آن زن دور فرمود.

از بعضی روایات فهمیده می‌شود که باز بودن چهره زن در حال احرام به جای باز بودن سر برای مرد است و منظور این است که محرم از تأثیر گرما و سرما رنج ببرد؛ چنانکه در حدیثی آمده است که زنی در حال احرام نقاب زده بود؛ حضرت باقر علیه السلام فرمود نقاب را بردار، زیرا اگر نقاب داشته باشی رنگ چهره‌ات تغییر نمی‌کند، یعنی باید آفتاب رنگ پوست صورتت را عوض کند.

پس منظور از اینکه مُحَرَّم اگر مرد است باید سر را برهنه کند و اگر زن است چهره را، این است که از آسایش و رفاهی که در حال معمولی برخوردار است قدری کاسته شود. ولی چون شارع مقدس می‌خواسته قانون «پوشش» به حال خود باقی باشد، به زن دستور نفرموده که سر را برهنه کند و تنها به برهنه کردن چهره اکتفا کرده است. و اگر شارع می‌خواست در حال احرام از قانون «پوشش» صرف نظر کند، ممکن بود برای زن هم برهنه کردن سر را لازم بشمارد. و در بین فقها هرگز کسی نگفته است که منظور شارع این است که در مورد احرام استثنائی برای پوشش قائل شده باشد.

(۱). کافی ج/ ۵ ص ۵۲۱ و وسائل ج/ ۳، ص ۲۵ و وافى مجلد ۱۲ ص ۱۲۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۲۳

روایات و قرائنی که در این باب است، در اخبار و روایات شیعه و سنی و در تاریخ اسلام فوق العاده زیاد و غیر قابل انکار است. آنچه ذکر کردیم نمونه‌ای بود. نقل همه آنها خود یک کتاب می‌شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۲۴

ادله مخالف

اشاره

برای وجوب پوشش وجه و کفین متقابلاً به دلایل زیر تمسک جسته شده است:

۱. سیره مسلمین.

درست است که ظاهر آیات و روایات این است که پوشش وجه و کفین لازم نیست ولی نمی‌توان منکر شد که سیره متدینین بر خلاف این است.

سیره چیزی نیست که به سهولت بتوان از آن چشم پوشید. اگر واقعاً سیره مسلمین از صدر اسلام تاکنون به طور مستمر و پیگیر این باشد که پوشش وجه و کفین را لازم بشمارند دلیل روشنی است که این درسی بوده که مسلمانان از پیغمبر اکرم و ائمه اطهار آموخته‌اند. اصطلاحاً می‌گویند سیره مستمره مسلمین کشف از سیره پیغمبر صلی الله علیه و آله می‌کند و سیره پیغمبر البته حجت است.

در بسیاری از موارد، فقها در اثبات احکام به سیره تمسک می‌جویند. مثلاً در مورد ریش تراشی می‌گویند محکمترین دلیل حرمت آن سیره مسلمین است که ریش را نتراشند. (البته در اینجا مناقشه شده که از نتراشیدن ریش که بین مسلمین متداول است می‌توان استنتاج کرد که ریش گذاشتن حرام نیست، ولی اینکه ریش گذاشتن واجب باشد استنباط نمی‌شود زیرا ممکن

است مستحب و یا مباح باشد). در مسأله

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۲۵

پوشش وجه و کفین نیز به سیره مسلمین تمسک شده است.

در جواب این استدلال باید یک نکته تاریخی و اجتماعی را مورد دقت قرار دهیم.

آن نکته این است که اگر چه پوشش در بین عرب مرسوم نبود و اسلام آن را به وجود آورد ولی در ملل غیر عرب به شدیدترین شکل رواج داشت.

در ایران و در بین یهود و مللی که از فکر یهود پیروی می کردند حجاب به مراتب شدیدتر از آنچه اسلام می خواست وجود داشت. در بین این ملتها وجه و کفین هم پوشیده می شد، بلکه در بعضی از ملتها سخن از پوشیدن زینت زن و چهره زن نبود، سخن از پنهان کردن زن و به اصطلاح «قائم» کردن زن بود و این فکر به صورت عادت سفت و سختی درآمده بود. اسلام گرچه پوشانیدن وجه و کفین را واجب نکرد ولی تحریم هم نکرد، یعنی اسلام علیه پوشانیدن چهره قیام نکرد و باز گذاشتن را واجب نمود و در نتیجه ملتهای غیر عرب که مسلمان شدند از همان عادت و رسم دیرین خود تبعیت کردند. اسلام با رسم پوشیدن چهره جز در مورد احرام مخالفت نداشت بلکه همان طور که قبلاً تذکر دادیم استثنای وجه و کفین یک رخصت تسهیلی است.

رجحان اخلاقی تستر تا حد امکان، مورد توجه اسلام است. علی هذا فرضاً سیره ای وجود داشته باشد دلیل بر وجوب پوشیدن وجه و کفین نمی شود.

به علامه چنین سیره ای در زمان پیغمبر و صحابه و در زمان ائمه اطهار وجود نداشته است. آنچه از زوایای تاریخ به دست می آید این است که سیره مسلمین در قرون اولیه اسلام با سیره آنها در قرون بعدی - مخصوصاً پس از اختلاط ملت عرب با ملتهای دیگر و بالاخص پس از تأثر از رسوم و عادات امپراطوری روم شرقی از یک طرف و رسوم ایرانی از طرف دیگر - بسیار متفاوت بوده است تا آنجا که برای بسیاری از مورخان غربی که از متون اسلامی اطلاع صحیحی ندارند این توهم پیش آمده که اساساً اسلام دستوری درباره پوشش نداده است و همه اینها از خارج دنیای اسلام به میان مسلمین سرایت کرده است و ما در بخش اول این کتاب سخنانشان را نقل کردیم.

و البته همان طور که قبلاً تذکر دادیم این سخن یاوه ای بیش نیست. اسلام دستورهای اکید درباره پوشش دارد و فلسفه خاصی را هم در نظر گرفته است.

پس اولاً چنین سیره مستمره ای وجود نداشته است، و ثانیاً فرضاً چنین سیره ای در میان مسلمین وجود می داشت دلیل نبود مگر آنکه ثابت شود عمل خود معصومین هم بر همین منوال بوده که البته آن هم ثابت نیست بلکه از بعضی روایات گذشته معلوم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۲۶

شد که عمل معصومین نیز با آنچه در قرون اخیر اسلامی رایج شده است موافقت ندارد.

تمسک به سیره مسلمین یک تتبع تاریخی عمیقی می خواهد. هزاران تغییرات تدریجی و آرام عملاً در رفتار ملتها پیدا می شود که چون توأم با یک حادثه پرسروصدا نیست تاریخ از ضبط آنها سکوت می کند. در مورد انواع به اصطلاح «مد» های لباس مردانه در طول قرون آن قدر تغییرات پیدا شده که قابل احصا نیست.

بدین ترتیب که ما سیره را توجیه کردیم دیگر نمی توان آن را کاشف از سیره نبوی و درسی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله دانست و حجت نخواهد بود. اگر ما بتوانیم وجود چنین سیره و روشی را از شخص پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز اثبات

کنیم باز هم دلیل بر وجوب نخواهد شد، فقط دلیل بر جواز است و حد اکثر دلیل بر ارجحیت است. و چنانکه در تفسیر آیه «وَ أَنْ يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَهُنَّ» یاد آور شدیم شکی نیست که هر چه اصل تستر بیشتر رعایت شود از نظر تأمین هدف شارع بهتر است. شهید ثانی رضوان الله علیه در مسالک ضمن بحث از ادله این مسأله، در پاسخ استدلال به سیره و اتفاق مسلمین چنین می گوید:

وَ دَعَوَى اتِّفَاقِ الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِ مُعَارِضٌ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ تَمَّ لَمْ يَلْزَمْ مِنْهُ تَحْرِيمٌ هَذَا الْمِقْدَارِ لِجَوَازِ اسْتِنَادِ مَنْعِهِنَّ إِلَى الْمَرْوَةِ وَ الْغَيْرَةِ بَلْ هُوَ الْأَظْهَرُ، أَوْ عَلَيَّ وَجْهَ الْأَفْضَلِيَّةِ إِذْ لَا شَكَّ فِيهَا ..

ادعای اتفاق مسلمین بر جلوگیری از باز گذاشتن چهره و دو دست مردود است. اولاً به دلیل اینکه ضد چنین اتفاقی نیز نقل شده است؛ یعنی نقل شده که سیره مسلمین همواره اینچنین بوده است که زنان چهره و دو دست را باز می گذاشته‌اند.

(قبلاً ایشان یکی از ادله موافقین باز گذاشتن چهره و دو دست را چنین بیان کرده‌اند:

لِاطْبَاقِ النَّاسِ فِي كُلِّ عَضْرٍ عَلَيَّ خُرُوجِ النِّسَاءِ عَلَيَّ وَجْهٍ يَحْضُلُ مِنْهُ بُدُوُ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ نَكِيرٍ ..

عمل مردم عموماً در همه اعصار بر این بوده است که زنان به نحوی از خانه بیرون می آمده‌اند که چهره آنها نمایان بوده است و کسی این عمل را منکر نمی‌شمرده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۲۷

است.)

ثانیاً بر فرض که قبول کنیم سیره مسلمین بر جلوگیری از کشف وجه و کفین است باز دلیل نمی‌شود، زیرا سیره وقتی دلیل می‌شود که ریشه‌ای جز قبول فرمان پیغمبر در کار نباشد تا دلیل بر فرمان پیغمبر بشود، ولی در اینجا احتمال می‌رود که ریشه این سیره حس غیرت و مردانگی افراد باشد نه اطاعت از دستور پیغمبر، و ظاهر هم همین است که ریشه این سیره حس غیرت و مردانگی مردم است.

احتمال هم می‌رود که ریشه سیره فضیلت پوشش باشد، زیرا شکی نیست که به فرض جواز، پوشانیدن افضل است از باز گذاشتن.

۲. ملاک

. دلیل دیگری که بر لزوم پوشانیدن چهره و دو دست اقامه شده این است که «ملاک» یعنی آن فلسفه‌ای که ایجاب می‌کند سایر قسمت‌های بدن پوشیده باشد ایجاب می‌کند که چهره و دو دست نیز پوشیده باشد. مگر فلسفه پوشیدن سایر قسمت‌های بدن جز جنبه فتنه‌انگیزی آنهاست؟! زیبایی چهره و فتنه‌انگیز بودن آن کم از بعضی دیگر از قسمت‌های بدن نیست بلکه بیشتر است. بنابراین معقول نیست که مثلاً پوشانیدن «مو» به خاطر زیبایی و فتنه‌انگیزی‌اش واجب باشد ولی پوشانیدن «رو» که مرکز زیبایی‌های زن است واجب نباشد. در دین مقدس اسلام هر چیزی که موجب تحریک شهوات و برهم زدن عفاف و پاکدامنی است قدغن شده، آیا ممکن است با چنین مبنایی پوشش چهره و دو دست، مخصوصاً چهره، لازم شمرده نشده باشد؟.

در جواب این استدلال می‌گوییم: شکی نیست که واجب نبودن پوشش وجه و کفین از این جهت نیست که ملاک و فلسفه اصلی پوشش در آن وجود ندارد، بلکه همچنانکه قبلاً اشاره کردیم و از قدامی مفسرین نیز نقل نمودیم از جهت این است که ملاک دیگری ایجاب می‌کند که در این مورد استثنا به وجود آید. آن ملاک دیگر این است که پوشش وجه و کفین اگر به طور وجوب پیشنهاد شود موجب حرج و فلج و سلب امکان فعالیت عادی از زن می‌گردد.

چنانکه قبلاً هم گفتیم پوششش وجه و کفین مرز محبوسیت و عدم محبوسیت زن است و مفهوم حجاب و اثر آن با اضافه کردن و حذف کردن این قسمت کاملاً عوض می‌شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۲۸

برای اینکه این بحث بهتر روشن شود باید یک اصطلاح مربوط به علم اصول فقه را توضیح دهیم: اصولیین می‌گویند مباح بر دو قسم است: مباح اقتضائی و مباح لاقضائی.

بعضی از کارها نه دارای مصلحتی است که باعث شود شارع آن را واجب کند و نه دارای مفسده‌ای است که سبب شود حکم به تحریم آن دهد. این کارها به علت اینکه ملاکی برای وجوب یا حرمت ندارند مباح شمرده می‌شوند و به همین جهت آنها را مباحهای لاقضائی می‌نامند. شاید اکثر مباحات از این نوع باشد.

ولی برخی دیگر از کارها علت مباح شدنش وجود حکمتی است که ترخیص آن کار را ایجاب می‌کرده است؛ یعنی اگر شارع آن کار را مباح نمی‌کرد مفسده‌ای لازم می‌آمد. این نوع از مباحات را «مباح اقتضائی» می‌نامند. در این نوع از مباح ممکن است مصلحت یا مفسده‌ای در فعل یا ترک آن کار وجود داشته باشد ولی شارع به خاطر رعایت مصلحت مهمتر که رخصت را ایجاب می‌کرده است حکم به اباحه کرده و از آن ملاک دیگر چشم پوشیده است.

مباحهایی که به خاطر جرح مباح قرار داده شده از این قبیل است. مقنن در نظر گرفته است که اگر بخواهد مردم را از برخی از کارها منع کند زندگی بر آنها دشوار می‌شود، لذا از تحریم آن چشم پوشیده است.

بهترین مثال مسأله طلاق است. شک نیست که طلاق از نظر اسلام عملی ناپسند و مبعوض است تا حدی که آن را زشت‌ترین مباح و «ابغضُ الحلال» خوانده است. در عین حال شارع مقدس حکم به تحریم طلاق نکرده، به مرد اختیار داده است که زنش را طلاق بدهد.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که اگر این عمل در نظر شارع اسلام مبعوض و منفور است پس چرا آن را حلال قرار داده است و اگر مبعوض نیست پس اینهمه نکوهش درباره آن چیست و اساساً «ابغضُ الحلال» یعنی چه؟

محدثین روایت کرده‌اند: ابو ایوب انصاری می‌خواست زنش امّ ایوب را طلاق دهد. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله شنید، فرمود:

«أَنَّ طَلَاقَ امِّ أَيُّوبَ لِحُبِّ

«۱» یعنی طلاق دادن امّ ایوب گناهی بزرگ است.

(۱). کافی ج ۶/ص ۵۵ و وسائل ج ۳/ص ۱۴۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۲۹

در عین حال اگر ابو ایوب زنش را طلاق می‌داد پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نمی‌فرمود که این طلاق باطل است.

رمز این مطلب چیست؟ آیا ممکن است چیزی به قدر یک حرام، مبعوض و ناپسند باشد ولی در عین حال مباح باشد؟

بلی، ممکن است چیزی به قدر یک حرام و بیش از بسیاری از حرامها مبعوض باشد ولی به خاطر مصلحتی تحریم نشود.

رمز این مسأله در باب طلاق این است که اسلام نمی‌خواهد بنای ازدواج را بر اجبار و الزام بگذارد، و نباید مرد باید حامی و علاقه‌مند به زن باشد و زن باید در شکل یک محبوب در خانه بماند؛ یعنی اساس کانون خانوادگی محبت است.

عشق و علاقه اجبار بردار نیست. صحیح نیست که قانون بخواهد زن را به زور به شوهرش بچسباند. وقتی علاقه بین زن و شوهر

وجود نداشته باشد طبعاً زیربنای قانون خانوادگی از میان رفته است؛ مخصوصاً اگر تنفر از ناحیه مرد باشد، زیرا سررشته علقه خانوادگی در جانب مرد است و اگر مرد علاقه‌مند باشد زن طبق طبیعت خودش که می‌خواهد او را دوست بدارند علاقه‌مند می‌شود. زن به محبوب داشتن اهمیت نمی‌دهد، به محبوب بودن اهمیت می‌دهد؛ یعنی زن آن مردی را دوست می‌دارد که او را دوست بدارد؛ مردی محبوب اوست که او محبوب آن مرد باشد. لهذا کلید علقه خانوادگی در دست مرد است و همین که علاقه مرد از بین رفت قانون خانوادگی به طور طبیعی منحل است. چنین کانونی را که باید بر محبت و علاقه و صمیمیت استوار باشد نمی‌شود با زور و اجبار قانونی نگهداری کرد. زن مانند نوکر یا کارگر نیست که قانون اجباری بتواند او را در محل کارش علی‌رغم صاحب کار نگهداری کند.

اسلام تدابیری اندیشیده است که دل‌سردی و بی‌مهری بین زوجین پیش نیاید و مرد از روی شوق و رغبت پروانه وار به دور شمع وجود همسرش بچرخد. اما اگر موجبات نارضایی و جدایی فراهم شد و مرد خواست همسرش را طلاق بدهد، اسلام این کار را بسیار زشت می‌داند ولی مانع آن هم نمی‌شود زیرا دیگر چاره‌ای نیست. این یک نمونه روشنی از مباحهای اقتضائی است.

غالب استثنای باب حجاب از همین قبیل است، خواه استثنایی که در باب محارم است یا استثنایی که از لحاظ مقدار پوشش است. لهذا در مورد محارم (غیر شوهر) هر قدر زن پوشیده‌تر باشد بهتر است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۳۰

تهییج شهوت در مورد محارم درجه اول از قبیل پدر و فرزند و عمو و برادر تقریباً صفر است ولی جاذبه زن مخصوصاً اگر جوان و زیبا باشد در محارم درجات بعدی مخصوصاً در محارم سببی از قبیل پدر شوهر و پسر شوهر بی‌تأثیر نیست. رخصت شارع در این موارد برای ضرورت اختلاط و معاشرتهای زیادی است که بین محارم اجتناب‌ناپذیر است. فکر کنید اگر پوشش زن نسبت به برادر و پدر لازم باشد چقدر زندگی خانوادگی دشوار خواهد شد!

در مورد پدر و عمو و حتی برادر طبعاً رغبت جنسی وجود ندارد مگر در افراد منحرف و استثنائی، ولی در مورد پسر شوهر عمده ملاک همان عسر و حرج است. اگر مردی زن زیبا و پسر جوانی دارد هرگز این پسر نسبت به زن پدر مانند فرزند نسبت به مادر خود نیست. بنابراین مباح بودن ترک پوشش در برابر بعضی محارم نیز به ملاک عسر و حرج است و ما این نکته را که ملاک عسر و حرج است از آیه ۵۸ سوره نور استفاده کردیم که می‌فرماید: «طَوَّافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ». بعضی از مفسرین از قبیل صاحب کشاف نیز در ذیل همین جمله بدین نکته اشاره کرده‌اند. همان‌طور که مکرر گفته‌ایم چون این استثنای از ناحیه حرج است نه اینکه ملاک تحریم وجود نداشته باشد، بنابراین هر قدر تستر بیشتر رعایت شود بهتر است، یعنی جدایی زن و مرد، پوشش، ترک نظر و هر چیز دیگری که انسان را از حریم مسائل جنسی دور می‌کند رجحان دارد و مادامی که ممکن است باید مراعات گردد.

اگر کسی بپرسد در کلاس یا مجلسی که زن و مرد هر دو شرکت می‌کنند و زنان به قدر کافی پوشیده هستند آیا اگر یک در میان بنشینند بهتر است یا اینکه زن‌ها در یک قسمت و مردها در قسمت دیگر بنشینند؟

جواب این است که البته جدا بنشینند بهتر است.

به طور کلی اصل ضرورت و احتیاج را باید در نظر گرفت. نباید این ترخیص شرعی بهانه‌ای به دست دهد که مردان و زنان اجنبی حریم را از میان بردارند و خطر برخوردهای زن و مرد را فراموش کنند.

هیچ غریزه‌ای به سرکشی و حساسیت غریزه جنسی نیست. احتیاطها و توصیه‌های اسلام مبنی بر دور نگه داشتن زنان و مردان

اجنبی تا حدودی که حرج و فلیح ایجاد نکند مبنی بر این اصل روانی است. روانشناسی و روانکاوی صددرصد این نظر را تأیید می‌کند و تواریخ و داستانها حکایت می‌کنند که گاهی یک برخورد، یک فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۳۱

تلاقی نگاهها در ظرف یک لحظه اساس خانواده‌ای را متلاشی کرده است. به نیروی تقوا و ایمان در مقابل موجبات همه گناهها می‌توان تکیه کرد مگر در مورد گناهان مربوط به غریزه جنسی. اسلام هرگز نیروی تقوا و ایمان را با اینکه قویترین نیروهای اخلاقی است یک ضامن کافی در برابر تحریکات و دسایس این غریزه ندانسته است.

چقدر عالی و لطیف سروده حافظ شیراز در غزل معروف خود که با این بیت آغاز می‌شود:
نقدها را بود آیا که عیاری گیرند تا همه صومعه داران پی کاری گیرند
آنجا که می‌گوید:

قوت بازوی پرهیز به خوبان مفروش که در این خیل حصاری به سواری گیرند
آری در خیل خوبان، سواری برای فتح حصاری از تقوا کافی است.

۳. روایت.

دلیل سوم از ادله کسانی که پوشش وجه و کفین را لازم شمرده‌اند روایتی است که در کتب حدیث نقل شده و شهید ثانی در مسالک به آن استدلال و سپس نقد کرده است. مضمون روایت این است:
در حجة الوداع زنی برای پرسیدن مسأله‌ای خدمت رسول اکرم صلی الله علیه و آله آمد. فضل بن عباس پشت سر رسول خدا سوار بود. نگاه‌هایی بین آن زن و فضل رد و بدل شد.
رسول اکرم متوجه شد که آن دو به هم خیره شده‌اند و زن جوان به جای اینکه توجهش به جواب مسأله باشد همه توجهش به فضل است که جوانی نورس و زیبا بود. رسول اکرم با دست خود صورت فضل را چرخانید و فرمود زنی جوان و مردی جوان، می‌ترسم شیطان در میان ایشان پا بنهد «۱» شهید رضوان الله علیه در پاسخ این استدلال می‌گوید:
«این روایت دلیل بر عدم وجوب پوشیدن چهره است و حتی دلیل بر جواز نظر به

(۱). صحیح بخاری ج ۸ / ص ۶۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۳۲

چهره اجنبیه است نه دلیل بر وجوب پوشیدن چهره و بر حرمت نظر.»

ما سخن شهید را چنین توضیح می‌دهیم: اولاً طبق مفاد این حدیث پیغمبر اکرم زن را از باز گذاشتن چهره‌اش نهی نفرموده بود که منتهی بدین جریان شد. ثانیاً خود رسول اکرم ضمن پاسخ دادن به مسأله آن زن به چهره زن نگاه می‌کرد که متوجه شد آن زن آزمندانه به چهره زیبای فضل خیره شده است. ثالثاً قرائن این قصه حکایت می‌کند که نگاه آن دو به یکدیگر شهوت‌آلود بوده است. شک نیست که این گونه تبادل نگاهها حرام است. بدین جهت بود که رسول اکرم دست خود را به پشت سر برد و چهره فضل را به طرف دیگر برگردانید که دیگر او به آن زن نگاه نکند و آن زن به او. رابعاً بعد از این جریان نیز زن را امر به پوشیدن چهره نکرد، بلکه عملاً مانع نگاههای شهوت‌آلود آن دو به یکدیگر شد.

شیخ انصاری نیز در رساله «نکاح» پس از آنکه این حدیث را از طرف طرفداران لزوم پوشیدن چهره و حرمت نظر نقل می‌کند، می‌فرماید: این حدیث بر خلاف مدّعی آنها بیشتر دلالت دارد.

۴. خواستگاری.

یکی دیگر از ادلّه کسانی که پوشش چهره را لازم دانسته‌اند این است که در مورد کسی که قصد ازدواج دارد اجازه داده شده است که به چهره زنی که مورد نظر اوست نگاه کند. مفهوم این حکم این است که برای کسی که قصد ازدواج ندارد نظر کردن جایز نیست. اکنون ما بعضی از روایات این باب را ذکر می‌کنیم:

الف.
عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: كُنْتُ عِنْدَ النَّبِيِّ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَأَخْبَرَهُ أَنَّهُ تَزَوَّجَ امْرَأَةً مِنَ الْأَنْصَارِ. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَلَمْ تَنْظُرْ إِلَيْهَا؟ قَالَ: لَا. قَالَ: فَادْهَبْ فَانظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّ فِي اعْيُنِ الْأَنْصَارِ شَيْئًا «(۱)»
. أبو هریره می‌گوید: نزد رسول خدا بودم که مردی آمد و گفت با زنی از انصار ازدواج کرده‌ام. پیغمبر صلی الله علیه و آله به وی فرمود: آیا آن زن را دیده‌ای؟ گفت نه. فرمود برو او را

(۱). صحیح مسلم، ج ۴/ ص ۱۴۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۳۳

بین، زیرا چشم انصار معمولاً عیبی دارد.

ب.

عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ أَنَّهُ خَطَبَ امْرَأَةً فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: انظُرْ إِلَيْهَا فَإِنَّهُ أَحْرَى أَنْ يَدُومَ بَيْنَكُمَا «(۱)»
. مغیره بن شعبه از زنی خواستگاری کرد. پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله مطلع شد، بدو فرمود:
برو بین، زیرا اگر بینی و بعد ازدواج کنی این کار برای دوام ازدواج شما بهتر است.

ج. از حضرت صادق علیه السلام روایت شده است:

لَا بَأْسَ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى وَجْهِهَا وَمَعاصِمِهَا إِذَا ارَادَ أَنْ يَتَزَوَّجَهَا «(۲)»

. وقتی شخص بخواهد با زنی ازدواج کند، باکی نیست که به چهره و محل دستبندها نگاه کند.

مفهوم مخالف این حدیث این است که اگر قصد ازدواج در کار نباشد نگاه کردن جایز نیست.

جواب این استدلال همان‌طور که فقها گفته‌اند این است که:

اولاً نگاه خواستگار با نگاه غیر خواستگار فرق می‌کند. خواستگار به دیده خریداری و برای خریداری نگاه می‌کند و به اصطلاح نظر استقلالی دارد و معمولاً خالی از تلذذ نیست. لهذا فقها می‌گویند نگاه خواستگار با علم بدین که تلذذ حاصل می‌شود مانعی ندارد. البته هدف او باید تحقیق باشد نه تلذذ. ولی غیر خواستگار اگر به منظور تلذذ نخواهد نگاه کند نظرش آلی خواهد بود نه استقلالی. ما فرق بین این دو نوع نظر را در تفسیر آیه ۳۱ سوره نور بیان کردیم و خلاصه این است: کسی که قصد خواستگاری ندارد نباید با چشمان خیره و نگاه‌های خریداری زن را ورنه انداز کند و این منافات ندارد که نظر به چهره زن به طور آلی یعنی به اندازه‌ای که لازمه مخاطبه است جایز باشد.

(۱). جامع ترمذی، ص ۱۷۵

(۲). وافی مجلد ۱۲ ص ۵۸ و وسائل ج ۳ ص ۱۱ و کافی ج ۵ ص ۳۶۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۳۴

و ثانیاً در مورد نگاهی که مقدمه خواستگاری است، چنانکه روایات دیگر دلالت دارد و فقها هم فتوا می دهند، جواز نظر اختصاص به چهره و دو دست ندارد بلکه نسبت به مطلق زیباییهای زن نیز جایز است. از باب نمونه دو روایت را ذکر می کنیم:

۱. عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سِنَانٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الرَّجُلُ يُرِيدُ أَنْ يَتَزَوَّجَ الْمَرْأَةَ أَوْ يَنْظُرَ إِلَيْهَا شَعْرَهَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ، أَمَّا يُرِيدُ أَنْ يَشْتَرِيَهَا بِأَعْلَى الثَّمَنِ (۱)

عبد الله بن سنان می گوید: از حضرت صادق علیه السلام پرسیدم وقتی شخص اراده دارد با زنی ازدواج کند آیا جایز است به موی او نگاه کند؟ فرمود: آری، زیرا به گرانبهاترین قیمت خریدار اوست.

یعنی آنچه انسان در زندگی زناشویی مایه می گذارد از هر چیز گرانبهاتر است. واضح است که مراد مهریه نیست، زیرا ارزش پولی مهریه گرانبهاترین قیمت نیست؛ بلکه مقصود این است که می خواهد با او زندگی کند و عمر خویش را با او بسر برد.

۲. عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قُلْتُ لَهُ: أَيْ يَنْظُرُ الرَّجُلُ إِلَى الْمَرْأَةِ يُرِيدُ تَزْوِجَهَا فَيَنْظُرُ إِلَيْهَا شَعْرَهَا وَ مَحَاسِنَهَا؟ قَالَ: لَا بَأْسَ بِذَلِكَ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُتَلَذِّدًا (۲)

مردی از حضرت صادق علیه السلام می پرسد: آیا مردی که قصد ازدواج دارد حق دارد به مو و زیباییهای زن مورد نظرش نگاه کند؟ فرمود: اشکالی ندارد مشروط بر اینکه مقصودش التذاد نباشد.

پس معلوم شد جواز نظر برای خواستگار، اختصاص به چهره و دو دست ندارد.

ثالثاً بحث ما فعلاً در لزوم پوشیدن وجه و کفین است نه در جواز نظر برای مرد.

فرضاً روایاتی که دلالت می کند که برای خواستگار نظر به چهره زن مورد نظرش جایز است مفهوم مخالفی داشته باشد که نظر غیر خواستگار بر چهره زن جایز نیست، دلیل بر عدم جواز نظر مرد بر چهره زن بیگانه است نه بر وجوب پوشیدن زن وجه و کفین را.

(۱). وسائل ج ۳ ص ۱۲، تهذیب ج ۷ ص ۴۳۵

(۲). کافی ج ۵ ص ۳۶۵، وسائل ج ۳ ص ۱۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۳۵

۵. آیه «جلباب».

دلیل دیگر که می توان به آن تمسک جست آیه جلباب است که می فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَ بَنَاتِكُمْ وَ نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ...» ای پیامبر! به همسران و دختران و همسران مؤمنین بگو که جلبابهای (روسریها) خویش را به خود نزدیک سازند ...

این استدلال مبنی بر این است که جمله «نزدیک سازند روسریهای خویش را» کنایه باشد از اینکه با روسریها چهره خویش را

پوشانند؛ همچنانکه بسیاری از مفسران مانند زمخسری در کشف و فیض در صافی اینچنین تفسیر کرده‌اند. ولی ما در یکی از فصلهای گذشته تحت عنوان «حریم عفاف» ثابت کردیم این تفسیر هیچ مبنایی ندارد؛ نظر برخی مفسرین دیگر مانند تفسیر المیزان را تأیید کردیم.

تا آنجا که من الآن به خاطر دارم هیچ فقیهی به این آیه به عنوان یکی از ادله وجوب ستر استناد نجسته است. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۳۶

شرکت زن در مجامع

اشاره

ادله موافق و مخالف را تا آنجا که لازم بود ذکر کردیم. از مجموع آنچه گفتیم دو مطلب کاملاً دستگیر شد. یکی اینکه اسلام به اهمیت و ارزش فوق العاده پاکي و لزوم قانونی بودن روابط جنسی زن و مرد چه به صورت نظر و چه به صورت لمس و چه به صورت شنیدن و چه به صورت همخوابگی توجه کامل دارد، به هیچ وجه راضی نمی‌شود با هیچ نام و عنوانی خدشه‌ای بر آن وارد شود. اما دنیای امروز این ارزش فوق العاده انسانی را نادیده گرفته است و در عین اینکه دودش به چشمش می‌رود نمی‌خواهد به روی خود بیاورد.

جهان امروز به نام «آزادی زن» و صریحتر «آزادی روابط جنسی» روح جوانان را سخت فاسد کرده است. به جای اینکه این آزادی به شکستن استعدادها کمک کند، به شکل دیگر و به صورت دیگر غیر آنچه در قدیم وجود داشت، نیروها و استعدادهای انسانی را هدر داده است و می‌دهد. زن از کنج خانه بیرون آمده اما به کجا رو آورده است؟ به سینماها، کنار دریاها، حاشیه خیابانها، مجالس شب‌نشینی! زن امروز به نام «آزادی» خانه را خراب کرده بدون اینکه مدرسه یا جای دیگر را آباد کرده باشد. اگر غلط نکنم آنجا را نیز خراب کرده است.

در اثر این بی‌بندوباری و دور افکندن قیود انسانی، از راندمان تحصیل جوانان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۳۷

کاسته شده، جوانان از تحصیل و مدرسه فراری شده‌اند، جنایتهای عشقی فراوان شده، بازار سینماها رونق گرفته، جیب کارخانه داران مولد لوازم آرایشی پر شده، ارزش رقاصها و رقصها و کولیاها صد برابر دانشمندان و متفکران و مصلحان اجتماعی شده است. اگر می‌خواهید بدانید چنین هست یا چنین نیست، آنگاه که رقاصه‌ای وارد کشور می‌شود با آنگاه که دانشمندی نظیر پروفیسور برنارد، متخصص معروف پیوند قلب، وارد می‌شود مقایسه کنید و عکس العمل جوانان را در هر دو مورد ببینید «۱» مطلب دیگر اینکه: اسلام با همه توجهی که به خطر شکسته شدن حصار عفاف دارد- همان‌طور که روش این آئین پاک خدایی است که یک آئین معتدل و متعادل است و از هر افراط و تفریطی به دور است و امتش را «امت وسط» می‌خواند- از جنبه‌های دیگر غافل نمی‌شود. زنان را تا حدودی که منجر به فساد نشود از شرکت در اجتماع نهی نمی‌کند. در بعضی موارد شرکت آنها را واجب می‌کند، مانند حج که بر زن و مرد متساویاً واجب است و حتی شوهر حق ممانعت ندارد، و در بعضی موارد به ترخیص اکتفا می‌کند.

چنانکه می‌دانیم جهاد بر زنان واجب نیست مگر وقتی که شهر و حوزه مسلمین مورد حمله واقع شود و جنبه صددرصد دفاعی

به خود بگیرد. در این صورت همان‌طور که فقها فتوا می‌دهند بر زنان نیز واجب می‌شود «۲» ولی در غیر این صورت واجب نیست. در عین حال رسول خدا به برخی از زنان اجازه می‌داد که در جنگها برای کمک به سربازان و مجروحین شرکت کنند. قضایای زیادی در تاریخ اسلام در

(۱). در تاریخ ۲۹/۳/۴۸ دو هنرپیشه ایتالیایی - که به قول خودشان از نظر قانون زن و شوهر نیستند اما از نظر خودشان زن و شوهرند - وارد تهران شدند. جوانان، اعم از پسر و دختر، استقبال بی‌سابقه‌ای از آنان به عمل آوردند و روزنامه‌ها منعکس کردند. پسران و دختران ایرانی آنچنان فریادهای وحشتناکی به عنوان ابراز احساسات کشیده بودند که دیدن عکسشان در حال فریاد، بیننده را متوحش و متنفر می‌کرد.

«اطلاعات» در روز بعد نوشت: «آلبانو و رومیناپاور» (دو هنرپیشه ایتالیایی) در گفتگوی کوتاهی با خبرنگار اطلاعات گفتند: اجتماع بی‌نظیر دختران و پسران تهرانی در برابر در ورودی هتل و تلفنهای متعددی که در ساعت اقامت ما در هتل به ما می‌شود واقعاً کار عادی و روزانه را فلج کرده است. در هیچ یک از کشورهای اروپایی و امریکایی که ما تاکنون سفر کرده‌ایم طرفدارانی تا بدین حد علاقه‌مند نداشته‌ایم. خیلی خوش حال خواهیم بود اقامت دو هفته‌ای ما در تهران چند روزی افزایش یابد.»

اگر اینها سقوط اخلاقی و دلیل انحطاط و نشانه بدبختی نسلهای آینده نیست پس چه چیز خواهد بود؟
(۲). رجوع شود به مسالک، اول کتاب جهاد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۳۸

این زمینه هست «۱» بر زنان واجب نیست که در نماز جمعه شرکت کنند مگر آنکه حضور به هم رسانند.

بعد از حضور واجب است شرکت کنند و ترک نکنند «۲» بر زنان واجب نیست که در نماز عیدین شرکت کنند ولی از شرکت کردن ممنوع نمی‌باشند. برای زنان صاحب هیئت و جمال شرکت در این مجامع مکروه است «۳» پیغمبر اکرم زنان خود را - با قید قرعه - با خود به سفر می‌برد. بعضی از اصحاب نیز چنین می‌کردند «۴» پیغمبر اکرم از زنان بیعت گرفت ولی با آنها مصافحه نکرد، دستور داد ظرف آبی آوردند، دست خود را در آن فرو برد و دستور داد زنان دست خویش در آب فرو برند، همین را بیعت شمرد «۵». عایشه گفت هرگز دست پیغمبر در همه عمر دست یک زن بیگانه را لمس نکرد.

زنان را از تشییع جنازه منع نکرد گو اینکه آن را لازم هم نشمرد. رسول خدا ترجیح داد زنان در تشییع جنازه شرکت نکنند. در عین حال در موارد خاصی شرکت کرده‌اند و احياناً نماز خوانده‌اند. در روایات ما آمده است که وقتی زینب دختر بزرگ رسول اکرم وفات کرد زهرای مرضیه سلام الله علیها و زنان مسلمانان آمدند و بر وی نماز خواندند «۶». از نظر روایات شیعه برای زنان جوان شرکت در تشییع جنازه مکروه است. علمای اهل تسنن از ام عطیه نقل کرده‌اند که گفت: رسول اکرم ما را توصیه کرد که در تشییع جنازه شرکت نکنیم ولی منع نفرمود «۷» اسماء، دختر یزید انصاری، از طرف زنان مسلمان مدینه مأمور شد به نمایندگی آنان نزد رسول خدا برود و پیام گلایه‌آمیز زنان مدینه را به رسول خدا ابلاغ کند و

(۱). رجوع شود به کتب مغازی و سیر و تواریخ صدر اسلام. ایضاً رجوع شود به صحیح مسلم ج ۵/ ص ۱۹۶-۱۹۷ و سنن ابو

داود ج ۲/ ص ۱۷ و جامع ترمذی ص ۲۴۷.

(۲). وسائل ج ۱/ ص ۴۵۶

(۳). وسائل ج ۱/ ص ۴۷۴

(۴). صحیح بخاری ج ۷/ ص ۴۳. همه مورخین این مطلب را نوشته‌اند.

(۵). این جریان نیز مورد اتفاق مورخین و مفسرین است. مورخین ضمن وقایع فتح مکه، و مفسرین ذیل آیه ۱۲ از سوره ممتحنه ذکر کرده‌اند. ایضاً کافی ج ۵/ ص ۵۲۶.

(۶). وسائل ج ۱/ ص ۱۵۶

(۷). صحیح مسلم ج ۳/ ص ۴۷ و صحیح بخاری ج ۲/ ص ۹۴ و سنن ابو داود ج ۲/ ص ۱۸۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۳۹

جواب بگیرد.

اسماء وقتی وارد شد که رسول خدا در میان جمع اصحاب بود. گفت:

«پدر و مادرم قربانت. من نماینده زنانم به سوی تو «۱». ما زنان می‌گوییم خداوند عزّ و جلّ تو را هم بر مردان مبعوث فرمود و هم بر زنان. تو تنها پیامبر مردان نیستی.

ما زنان نیز به تو و خدای تو ایمان آوردیم. ما زنان در خانه‌های خویش نشسته حاجت جنسی شما مردان را برمی‌آوریم، فرزندان شما را در رحم خویش می‌پرورانیم. اما از آن طرف می‌بینیم وظایف مقدس و کارهای بزرگ و ارجمند و پراجر و با ارزش به مردان اختصاص یافته و ما محرومیم.

مردانند که توفیق جمعه و جماعت دارند، به عیادت بیماران می‌روند، در تشییع جنازه شرکت می‌کنند، حج مکرر انجام می‌دهند و از همه بالاتر توفیق جهاد در راه خدا دارند. در صورتی که وقتی یک مرد به حج یا جهاد می‌رود ما زنان هستیم که اموال شما را نگهداری می‌کنیم، برای جامه‌های شما نخریسی می‌کنیم، فرزندان شما را تربیت می‌کنیم. چگونه است که ما در زحمتهای شریک شما مردان هستیم اما در وظایف بزرگ و مقدس و کارهای پراجر و پاداش شرکت نداریم و از همه آنها محرومیم؟».

رسول اکرم نگاهی به اصحاب کرد و فرمود:

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۱۹، ص: ۵۳۹

«آیا تاکنون از زنی سخنی به این خوبی و منطقی بدین رسایی در امور دین شنیده‌اید؟».

یکی از اصحاب گفت:

«خیال نمی‌کنم این سخن از خود این زن باشد.»

(۱).

انا وافدة النساء الیک.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۴۰

رسول خدا به جواب این مرد اعتنا نکرد. رو کرد به اسماء و فرمود:

«ای زن! آنچه می‌گویم درست فهم کن و به زنانی که تو را فرستاده‌اند نیز حالی کن.

پنداشتی که هر که مرد شد به واسطه این کارها که بر شمردی توفیق اجر و پاداش و فضیلت را می‌یابد و زنان محرومند؟ خیر چنین نیست. زن اگر خوب خانه‌داری و شوهرداری کند، نگذارد محیط پاک خانه با غبار کدورت آلوده شود، اجر و پاداش و فضیلت و توفیقش معادل است با همه آن کارها که مردان انجام می‌دهند.»

اسماء زنی با ایمان بود و تقاضای او و زنان همفکرش از عمق ایمانشان برمی‌خاست نه از شهوات برانگیخته شده که غالباً امروز می‌بینیم. او و همفکرانش نگران این بودند مبادا وظایفی که به عهده آنان واگذار شده قدر و قیمتی نداشته باشد و همه وظایف مقدس و قدر و قیمت‌دار به مردان اختصاص یافته باشد. او و همفکرانش تقاضای مساوات زنان و مردان را داشتند، اما در چه؟ در ربودن گوی فضیلت و انجام وظیفه مقدس. چیزی که در مخیله آنان هم خطور نمی‌کرد این بود که شهوات فردی را نام «حقوق» نهند و جنجال راه بیندازند.

لهذا وقتی که آن جواب را شنید چهره‌اش از خوش‌حالی برافروخته شد و با خوش‌حالی به سوی همفکرانش برگشت «۱» در باب شرکت زنان در این گونه موارد، در کتب حدیث روایات ضد و نقیضی وارد شده است. از بعضی از آنها ممنوعیت شدید استفاده می‌شود. اما صاحب وسائل که خود محدث متبحری است با توجه به مجموع آثار و روایات اسلام می‌گوید:

«از مجموع روایات استفاده می‌شود که برای زنان رواست که برای مجالس عزا یا برای انجام حقوق مردم «۲» یا تشییع جنازه بیرون روند و در این مجامع شرکت کنند، همچنانکه فاطمه علیها السلام و همچنین زنان ائمه اطهار در مثل این موارد شرکت

(۱). أُسْدُ الْغَابَةِ ج ۵/ ص ۳۹۸-۳۹۹. این داستان در کتب حدیث و تفسیر نیز نقل شده است.

(۲). در بحار الأنوار جلد ۱۱ چاپ کمپانی صفحه ۱۱۸ روایتی از کافی از حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام نقل می‌کند به این مضمون: »

كَانَ أَبِي يَبْعَثُ أُمِّيَ وَ أُمَّ فَرْوَةَ تَقْضِيَانِ حُقُوقَ أَهْلِ الْمَدِينَةِ

« یعنی پدرم امام صادق مادر من و مادر خودش را می‌فرستاد که حاجات درماندگان مدینه را انجام دهند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۴۱

می‌کرده‌اند. پس جمع بین روایات حکم می‌کند که روایات منع را حمل بر کراهت کنیم.» «۱»

پیغمبر اکرم زنان را اجازه می‌داد که به خاطر حاجتی که دارند بیرون روند و کار خویش را انجام دهند. سوده، دختر زمعه، همسر رسول خدا، زنی بلندبالا بود. یک شب با اجازه رسول خدا از خانه به خاطر کاری بیرون آمد. با اینکه شب بود عمر بن الخطاب سوده را به خاطر بلندبالایی‌اش شناخت. عمر در این جهت تعصب شدیدی داشت و همواره به پیغمبر توصیه می‌کرد اجازه ندهد زنان بیرون روند. عمر با لحن خشنی به سوده گفت: تو خیال کردی که ما تو را نشناختیم؟! خیر شناختیم. پس از این در بیرون آمدن خود دقت بیشتری بکن. سوده از همان جا مراجعت کرد و ماجرا را به عرض رسول خدا رساند درحالی که رسول خدا مشغول شام خوردن بود و استخوانی در دستش بود. طولی نکشید که حالت وحی بر آن حضرت عارض شد. پس از بازگشت به حالت عادی فرمود:

أَنَّهُ قَدْ إِذِنَ لَكُنَّ أَنْ تَخْرُجْنَ لِحَوَائِجِكُنَّ.

. اجازه داده شد به شما که اگر حاجتی دارید بیرون روید «۲» آنچه آنچنان که مجموعاً از تواریخ و نقلهای حدیثی برمی‌آید، در میان صحابه رسول خدا عمر بن الخطاب - همچنانکه مقتضای طبیعت‌هایی خشک و خشن از طراز اوست - در مورد زنان فوق

العاده سختگیر و طرفدار خانه‌نشینی کلی آنها بوده است.

جا حظ در البیان و التبیان جلد ۲ صفحه ۹۰ و جلد ۳ صفحه ۱۵۵ از عمر نقل می‌کند که:

اَكْثَرُوا لَهُنَّ مِنْ قَوْلِ «لَا» فَانَّ «نَعَمْ» لَيُضْرِبُهُنَّ عَلَي الْمَسْأَلَةِ.

. بیشتر به زنها «نه» بگویند، زیرا «بلی» آنان را در خواهش جری‌تر می‌کند.

(۱). وسائل ج ۱/ ص ۷۲

(۲). صحیح مسلم ج ۷/ ص ۶ و صحیح بخاری ج ۷/ ص ۴۹ و ج ۸/ ص ۶۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۴۲

در تفسیر کشاف ذیل آیه ۵۳ سوره احزاب می‌نویسد:

«عمر خیلی علاقه‌مند بود که زنان رسول خدا در پرده باشند و بیرون نروند، زیاد این مطلب را به میان می‌گذاشت. به زنان پیغمبر می‌گفت: اگر اختیار با من بود چشمی شما را نمی‌دید. یک روز بر آنان گذشت و گفت آخر شما با سایر زنان فرق دارید همچنانکه شوهر شما با سایر مردان فرق دارد. بهتر است به پرده در شوید.

زینب همسر رسول خدا گفت: پسر خطاب! وحی در خانه ما نازل می‌شود و آنگاه تو نسبت به ما غیرت می‌ورزی و تکلیف معین می‌کنی؟!».

در سنن ابن ماجه «باب ما جاء في البكاء على الميت» حدیث شماره ۱۵۸۷ می‌نویسد:

«رسول خدا در تشییع جنازه‌ای شرکت کرد. زنی از کسان متوفی شرکت کرده بود.

عمر بر آن زن نهیب زد. رسول خدا فرمود: ولش کن ای عمر! چشم گریان و دل داغدار و عهد قریب است.».

از این گونه جریانه‌ها در تاریخ زندگی عمر زیاد یافت می‌شود. حتی نقل کرده‌اند که:

«عاتکه، همسر عمر، دائماً با او برای رفتن به مسجد در کشمکش بود. عمر نمی‌خواست او شرکت کند اما او اصرار داشت شرکت کند. عاتکه نمی‌خواست نهی شوهرش را تمرد کند، عمر هم نمی‌خواست نهی صریح کند، دلش می‌خواست وقتی که در مقابل تقاضای عاتکه سکوت می‌کند عاتکه به مسجد نرود. این بود که در مقابل درخواست عاتکه سکوت می‌کرد و لب از لب نمی‌جانبانید. اما عاتکه می‌گفت به خدا قسم مادامی که صریحاً نهی نکنی خواهم رفت، و می‌رفت.» (۱)

در صحیح بخاری از ابن عباس نقل می‌کند که گفت:

(۱). الحجاب مودودی صفحه ۳۱۸ نقل از موطأ مالک

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۴۳

«سخت مایل بودم فرصت مناسبی به چنگ آورم و از عمر بپرسم آن دو زن که در قرآن درباره آنان آمده است: «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا» (۱) کیانند؟ تا آنکه در سفر حج همراه او شدم. یک روز فرصتی پیش آمد، ضمن اینکه آب وضو روی دستش می‌ریختم گفتم یا امیر المؤمنین! آن دو زن که خداوند در قرآن به آنها اشاره می‌کند و می‌فرماید: «إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا» کدامند؟ گفت:

عجب است از تو که چنین پرسشی می‌کنی. آنها عایشه و حفصه می‌باشند. آنگاه خود عمر داستان را اینچنین تفصیل داد: من و یکی از انصار در قسمت بالای شهر مدینه که با مسجد و مرکز مدینه فاصله داشت منزل داشتیم. من و او با هم قرار

گذاشته بودیم به نوبت، یک روز در میان، هر کدام از ما به مسجد و مرکز مدینه برویم و اگر چیز تازه‌ای رخ داده بود به اطلاع دیگری برسانیم.

ما مردم قریش تا در مکه بودیم بر زنان خویش مسلط بودیم (۲) اما مردم مدینه برعکس بودند، زنان آنان بر ایشان تسلط داشتند. تدریجاً اخلاق زنان مدینه در زنان ما اثر کرد. یک روز من به همسرم خشم گرفتم. او بر خلاف انتظار جواب مرا پس داد.

گفتم: جواب مرا پس می‌دهی؟! گفت: خیر نداری که زنان پیغمبر رویشان با او باز است و با او یک و دو می‌کنند و گاه یکی از آنان یک روز تمام با پیغمبر قهر می‌کند.

از شنیدن این سخن سخت ناراحت شدم، گفتم به خدا قسم کسی که با پیغمبر چنین کند بدبخت شده است. فوراً لباس پوشیدم و آمدم به شهر و بر دخترم حفصه وارد شدم، گفتم شنیده‌ام شما گاهی یک روز تمام پیغمبر را ناراحت می‌کنید. گفت: بلی.

گفتم: دخترکم! بیچاره شدی. چه اطمینانی داری که خداوند به خاطر پیامبرش بر تو خشم نگیرد؟ دخترکم! از من بشنو: بعد از این نه با پیغمبر تندی کن و نه از او قهر

(۱). تحریم / ۴: «اگر توبه کنید (بجا و لازم است) زیرا دل‌های شما منحرف شده است.» این آیه مربوط به دو نفر از زنان رسول اکرم است که رسول خدا یک مطلب سَری به آنان گفت و آنان مرتکب خطا شدند و فاش کردند.

(۲). در روایت دیگری که صحیح مسلم، ج ۴ / ص ۱۹۰ نقل می‌کند عمر می‌گوید: «وَاللَّهِ اِنْ كُنَّا فِي الْجَاهِلِيَّةِ مَا نَعُدُّ لِلنِّسَاءِ اَمْرًا حَتَّى اَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِنَّ مَا اَنْزَلَ وَ قَسَمَ لَهُنَّ مَا قَسَمَ ...» یعنی به خدا ما در جاهلیت برای زنان شانی قائل نبودیم، تا خداوند (در قرآن) دربارهٔ آنان آیاتی نازل کرد و حقوق و بهره‌هایی برایشان قائل شد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۴۴

کن. هر چه می‌خواهی به خودم بگو. اگر می‌بینی رقیبت (عایشه) از تو زیباتر است ناراحت نباش.

قضیه گذشت. در آن ایام ما نگران حملهٔ غسانیه از جانب شام بودیم: شنیده بودیم آنان آمادهٔ حمله به ما هستند. یک روز که نوبت رفیق انصاری بود و من در خانه بودم، شب هنگام دیدم در خانهٔ مرا محکم می‌کوبد و می‌گوید: او در خانه است؟ من سخت در هراس شدم. آمدم بیرون. گفت حادثهٔ بزرگی رخ داده. گفتم: غسانیه حمله کردند؟ گفت: نه، از آن بزرگتر. گفتم: چه شده؟ گفت: پیامبر زنان خویش را یکجا ترک گفته است!! گفتم بیچاره شد حفصه. قبلاً پیش‌بینی می‌کردم و به خود حفصه هم گفتم.

صبح زود لباس پوشیدم و برای نماز صبح به مسجد رفتم و با پیامبر نماز جماعت خواندم. پیامبر بعد از نماز به اتاق مخصوصی که به خودش تعلق داشت رفت و از همه کناره‌گیری کرد. من به سراغ حفصه رفتم. می‌گریست. گفتم چرا می‌گری؟ به تو نگفتم این قدر پیامبر را آزار ندهید؟! خوب، آیا شما را طلاق داد؟ گفت:

نمی‌دانم. همین قدر می‌دانم از همه کناره‌گیری کرده است. آمدم به مسجد، نزدیک منبر پیامبر، دیدم گروهی گرد منبر جمع شده می‌گیرند. قدری با آنها نشستم. چون خیلی ناراحت بودم رفتم به طرف اتاق پیغمبر. یک سیاه دم در بود. گفتم به پیغمبر بگو عمر اجازهٔ ورود می‌خواهد. رفت و برگشت و گفت: گفتم اما پیغمبر سکوت کرد.

برگشتم و رفتم میان مردمی که گرد منبر را گرفته بودند. مدتی نشستم. نتوانستم آرام بگیرم. دومرتبه آمدم و به دربان گفتم

برای عمر اجازه بگیر. رفت و برگشت و گفت:

از پیغمبر برایت اجازه خواستم اما پیغمبر سکوت کرد. برای سومین بار رفتم میان مردمی که گرد منبر جمع بودند و از ناراحتی پیغمبر ناراحت بودند. باز هم نتوانستم آرام بگیرم. نوبت سوم آمدم و به وسیله آن دربان سیاه اجازه ورود خواستم. غلام رفت و برگشت و گفت باز هم پیغمبر سکوت کرد. مایوسانه مراجعت کردم. ناگهان فریاد همان دربان سیاه را شنیدم که مرا می خواند. گفت: بیا که پیغمبر اجازه داد.

وقتی که وارد شدم دیدم پیغمبر بر روی شنها به پهلو خوابیده و بر یک متکا از لیف خرما تکیه کرده سنگریزه ها بر جسمش اثر گذاشته است.

□
سلام کردم. ایستادم و گفتم: یا رسول الله! می گویند همسران خویش را طلاق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۴۵ □

داده ای، راست است؟ گفت: نه. گفتم: الله اکبر. همان طور که ایستاده بودم شروع کردم به سخن گفتن و مقصودم این بود سر شوخی را باز کنم. گفتم: یا رسول الله! ما مردم قریش تا در مکه بودیم بر زنان خویش مسلط بودیم، آمدیم به این شهر و از بخت بد، زنان این شهر بر مردانشان تسلط داشتند. پیامبر از شنیدن این جمله تبسمی کرد. به سخن خود ادامه دادم و گفتم: من قبلاً به دخترم حفصه گفته بودم که اگر عایشه از تو قشنگتر و محبوبتر است ناراحت نباش. بار دیگر پیغمبر تبسم کرد. چون دیدم تبسم کرد نشستم، به اطراف نگاه کردم، هیچ چیزی در آنجا به چشم نمی خورد جز سه تا پوست گوسفند. گفتم: یا رسول الله! دعا کن خداوند به امت تو توسعه عنایت فرماید آنچنان که فارس و روم غرق در نعمتند. پیغمبر که تکیه کرده بود فوراً نشست، فرمود: اینها دلیل لطف خدا نیست. آنها نعمتهای خویش را در همین دنیا از خدا گرفته اند. گفتم: از گفته خودم پشیمانم. برای من طلب مغفرت کن.

از این پس پیغمبر یک ماه از زنان خویش دوری جست، بدان جهت که رازی را حفصه نزد عایشه آشکار کرده بود (نه بدان جهت که عمر می پنداشت که چون زنان پیغمبر زبان دراز شده بودند و پیغمبر را ناراحت می کردند و پیغمبر در مقابل آنها سکوت می کرد). بعد از یک ماه پیغمبر نزد زنان خویش برگشت. آیه تخییر نازل شده بود که هر کدام از همسران رسول خدا از ادامه همسری ناراضی هستند پیغمبر آنها را در نهایت خوشی، با کمک فراوان مالی در کارشان آزاد بگذارد، هر جا می خواهند بروند و با هر کس می خواهند ازدواج کنند و هر کدام مایلند با همین وضع فقیرانه بسازند به زندگی با پیغمبر ادامه دهند. همه آنها در کمال رضایت گفتند: ما خدا و پیغمبر را انتخاب می کنیم و افتخار همسری رسول خدا را از دست نمی دهیم. «۱»

آری این است روش اسلام در میان افراط و تفریطها. همان طور که گفتیم اسلام به خطرات ناشی از روابط به اصطلاح آزاد جنسی کاملاً آگاه است. نهایت مراقبت را در برخورد های زنان و مردان اجنبی دارد. تا حدودی که منجر به حرج و فلج نشود طرفدار دور نگه داشتن زنان از مردان است.

(۱). صحیح بخاری ج ۷ / ص ۳۶-۳۸ و صحیح مسلم ج ۴ / ص ۱۹۲-۱۹۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۴۶

اسلام در عین اینکه به زنان اجازه شرکت در مساجد را می دهد دستور می دهد به صورت مختلط نباشد، محلها از یکدیگر جدا باشد. می گویند پیغمبر اکرم در زمان حیات خویش اشاره کرد که در ورودی زنان به مسجد از در ورودی مردان مجزا باشد.

روزی اشاره به یکی از درها کرد و فرمود: «

لَوْ تَرَكْنَا هَذَا الْبَابَ لِلنِّسَاءِ

یعنی خوب است این در را به بانوان اختصاص بدهیم. بعدها عمر صریحاً نهی کرد که مردان از آن در وارد شوند «۱» و نیز می‌گویند: پیغمبر اکرم دستور داد که شب هنگام که نماز تمام می‌شود اول زنها بیرون بروند بعد مردها. رسول خدا خوش نمی‌داشت که زن و مرد در حال اختلاط از مسجد بیرون روند، زیرا فتنه‌ها از همین اختلاطها برمی‌خیزد.

رسول خدا برای اینکه برخورد و اصطکاک ریخ ندهد دستور می‌داد مردان از وسط و زنان از کنار کوچه یا خیابان بروند «۲» یک روز رسول خدا در بیرون مسجد بود. دید مردان و زنان با هم از مسجد بیرون آمدند. به زنها خطاب کرد و فرمود بهتر این است شما صبر کنید آنها بروند. شما از کنار بروید و آنها از وسط «۳» فقها به همین مناسبت فتوا می‌دهند که اختلاط مردان و زنان مکروه است. مرحوم آیه الله سید محمد کاظم طباطبائی یزدی (قُدس سرّه) در عروه الوثقی فصل اول مسأله ۴۹ می‌گوید: یکره اختلاط الرجال بالنساء الا للعجائز ..

مختلط شدن مردان و زنان مکروه است مگر در مورد پیرزنان.

راستی اگر کسی بیمار دل نباشد تصدیق می‌کند که راه اسلام راه معتدل و متعادلی است. اسلام در عین اینکه نهایت مراقبت را برای پاکی روابط جنسی به عمل آورده است هیچ گونه مانعی برای بروز استعدادهای انسانی زن به وجود نیاورده است بلکه کاری کرده است که اگر این برنامه دور از هر افراط و تفریطی اجرا شود، هم روحیه‌ها

(۱). سنن ابو داود، ج ۱/ ص ۱۰۹

(۲). کافی ج ۵/ ص ۵۱۸

(۳). سنن ابو داود، ج ۲/ ص ۶۵۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۴۷

سالم می‌ماند و هم روابط خانواده‌ها صمیمی‌تر و جدی‌تر می‌گردد و هم محیط اجتماع برای فعالیت صحیح مرد و زن آماده‌تر می‌شود.

توصیه‌های اخلاقی

در کافی برخی روایات بدین مضمون نقل شده که توجه مرد به زمین است و توجه زن به مرد، پس زنان را در حصار خانه قرار دهید.

خود صاحب کافی معتقد است که مقصود این است که هرچه زودتر آنها را در حصار ازدواج قرار دهید.

ولی یک عده روایات دیگر وجود دارد که ممکن است آنها را توصیه اخلاقی به مردان نسبت به زنان شمرد که از خطرات تماسهای مردان با زنان آگاه باشند. صاحب وسائل این روایات را بر استحباب حمل کرده است. ما قسمت عمده آنها را ذکر می‌کنیم:

الف. امیر المؤمنین علی علیه السلام به فرزندش امام مجتبی چنین توصیه می‌فرماید:

وَ اكْفُفْ عَلَيْهِنَّ مِنْ ابْصَارِهِنَّ بِحِجَابِكَ اِيَاهُنَّ، فَاِنَّ شِدَّةَ الْحِجَابِ ابْتَقَى عَلَيْهِنَّ، وَ لَيْسَ خُرُوجُهُنَّ بِاشَدَّ مِنْ ادْخَالِكَ عَلَيْهِنَّ مَنْ لَا يُوثِقُ بِهِ عَلَيْهِنَّ وَ اِنْ اسْتَطَعْتَ اَنْ لَا يَعْرِفَنَّ غَيْرَكَ فَاَفْعَلْ «۱»

تا می‌توانی کاری کن که زن تو با مردان بیگانه معاشرت نداشته باشد. هیچ چیز بهتر از خانه زن را حفظ نمی‌کند. همان‌طور که بیرون رفتن آنان از خانه و معاشرت با مردان بیگانه در خارج خانه برایشان مضر و خطرناک است، وارد کردن تو مرد بیگانه را بر او در داخل خانه و اجازه معاشرت در داخل خانه نیز مضر و خطرناک است. اگر بتوانی کاری کنی که جز تو مرد دیگری را نشناسند چنین کن.

این یک توصیه اخلاقی است. علمای اسلام این جمله را به شکل یک توصیه اخلاقی تلقی کرده‌اند. اگر ما بودیم و چنین تعبیراتی، بدون شک آنچه استنباط می‌شد بیش از «توصیه اخلاقی» بود، بلکه بیش از لزوم ستر وجه و کفین بود، آنچه استنباط

(۱). نهج البلاغه، نامه ۳۱، وصیت معروف امیر المؤمنین به امام حسن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۴۸

می‌شد همان است که ما از آن به حبس زن در خانه تعبیر کرده‌ایم. ولی علت اینکه فقها به مضمون چنین جمله‌ها فتوا نداده‌اند ادله قطعی دیگر از آیات و روایات و سیره معصومین بر خلاف مفاد ظاهر این تعبیرات است و به اصطلاح ظاهر این جمله‌ها «مُعْرَضٌ عَنْهُ» اصحاب است. لهذا این جمله‌ها حمل به توصیه اخلاقی شده است و ارزش اخلاقی دارد نه فقهی.

آنچه فقها از امثال این جمله‌ها استنباط کرده‌اند این است که این گونه جمله‌ها ارشاد به حقیقتی روحی و روانی در روابط دو جنس است و شک نیست که حقیقتی را بیان می‌کند. رابطه زن و مرد اجنبی سخت خطرناک است، گلی است که پیلان بر آن می‌لغزند.

آنچه اسلام لااقل به صورت یک امر اخلاقی توصیه می‌کند این است که تا حد ممکن اجتماع مدنی غیر مختلط باشد. جامعه امروز زیانهای اجتماع مختلط را به چشم خود می‌بیند. چه لزومی دارد که زنان فعالیت‌های خود را به اصطلاح «دوش به دوش» مردان انجام دهند. آیا اگر در دو صف جداگانه انجام دهند نقصی در فعالیت و راندمان کار آنان رخ می‌دهد؟ اثر این دوش به دوشی‌ها این است که هر دو همدوش را از کار بازمی‌دارد و هر یک را به جای توجه به کار متوجه «همدوش» می‌کند، تا آنجا که غالباً این همدوشیها به هماغوشی منتهی می‌گردد.

ب. حدیثی است از حضرت زهرا علیها السلام. هر چند فقها بدین حدیث استناد نمی‌کنند اما می‌تواند توجیه صحیحی داشته باشد.

خلاصه حدیث این است:

«روزی رسول خدا از مردم پرسیدند: چه چیز برای زن از هر چیز بهتر است؟ کسی نتوانست پاسخ بگوید. حسن بن علی علیه السلام کودک و در مجلس حاضر بود. قصه را برای مادرش زهرا سلام الله علیها نقل کرد. زهرا فرمود: از همه چیز بهتر برای زن این است که مرد بیگانه‌ای را نبیند و مرد بیگانه‌ای هم او را نبیند.» (۱)

(۱). وسائل ج ۳ ص ۹، نقل از کشف الغمّه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۴۹

این حدیث نیز توصیه اخلاقی است و ارجحیت دور بودن زن و مرد را بیان می‌کند. ما قبلاً گفته‌ایم تمام ترخیصهای اسلامی در این زمینه به خاطر جلوگیری از حرج و مضیقه است. ارجحیت اخلاقی پوشش، دور بودن زن و مرد، وجود حریم میان آن دو در حدود امکان سر جای خود باقی است.

ج. رسول اکرم به علی علیه السلام فرمود: «

يَا عَلِيُّ أَوَّلُ نَظْرَةٍ لَكَ وَالثَّانِيَةُ عَلَيْكَ لَا لَكَ

» (۱) یعنی اولین نگاه مفت تو است، اما نگاه دوم به زیانت می‌باشد نه به سودت.

در اینکه این حدیث در مقام بیان حکم است یا در مقام بیان اثری که طبعاً در نگاه هست اختلاف نظر است. برخی مانند محقق صاحب شرایع و علامه حلی گفته‌اند این حدیث متعرض حکم نظر است. مفاد حدیث این است که نگاه اول جایز است و نگاه دوم حرام. بعضی دیگر گفته‌اند مقصود این است که نگاه عمدی مطلقاً حرام است. نگاه اول از آن نظر جایز است که عمدی نیست.

ولی حقیقت این است که این حدیث در مقام توصیه ترک نظر شهوانی و تلذذی است که قطعاً حرام است و از محل بحث خارج است. این حدیث می‌خواهد این مطلب را بگوید که انسان چشمش به زنی می‌افتد و احیاناً خوشش می‌آید می‌خواهد بار دوم نگاه کند و لذت ببرد. نوبت اول چون تلذذ غیر عمدی است مانعی ندارد، اما نوبت دوم چون به قصد تلذذ است جایز نیست.

د. امام صادق فرمود: «

النَّظْرُ سَهْمٌ مِنْ سِهَامِ ابْلِيسَ مَسْمُومٌ وَ كَمْ نَظْرَةٌ أَوْرَثَتْ حَسْرَةً طَوِيلَةً

» (۲) یعنی نگاه کردن تیری است زهرآلود از ناحیه شیطان. چه بسیارند نگاه‌هایی که بعدها حسرتها و تأسفهای طولانی به دنبال خود آورده‌اند.

در حدیث دیگر آمده است: «

زِنَا الْعَيْنَيْنِ النَّظْرُ

» (۳) یعنی زناى دو چشم نگاه است.

این دو حدیث نیز ناظر به نگاه‌های شهوت‌آلود است، و ممکن است توصیه اخلاقی باشد به احتیاط.

(۱). وسائل ج ۳/ ص ۲۴. در سنن ابو داود ج ۱/ ص ۴۹۶ بدین عبارت آمده است:

يَا عَلِيُّ لَا تَتَّبِعِ النَّظْرَةَ بِالنَّظْرَةِ فَإِنَّ لَكَ الْاَوَّلِيَّ وَ لَيْسَتْ لَكَ الْاٰخِرَةُ

. در بعضی روایات شیعه نیز که در وسائل نقل شده قریب به همین مضمون آمده است.

(۲). وسائل ج ۳/ ص ۲۴

(۳). کافی ج ۵/ ص ۵۵۹ و وسائل ج ۳/ ص ۲۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۵۰

نه حبس و نه اختلاط

از آنچه مجموعاً بیان شد معلوم گشت آنچه اسلام می‌گوید نه آن چیزی است که مخالفان اسلام، اسلام را بدان متهم می‌کنند، یعنی محبوسیت زن در خانه، و نه نظامی است که دنیای جدید آن را پذیرفته است و عواقب شوم آن را می‌بیند، یعنی اختلاط زن و مرد در مجامع.

حسب کلی زن در خانه، نوعی مجازات بود که به طور موقت در اسلام برای زنان بدکار مقرر شد:
وَ اللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١﴾.

زنانی از شما که مرتکب زنا می‌شوند چهار شاهد بر آنان بگیرید. اگر چهار شاهد شهادت دادند (به ترتیبی که به تفصیل در سنت بیان شده و فقه متصدی آن است) آنان را در خانه حبس کنید تا عمرشان به پایان رسد یا خدا راه دیگری برایشان معین کند.

(۱). نساء/ ۱۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۵۱

مفسران می‌گویند: مقصود از «راه دیگر» اشاره بدین است که این حکم موقت است و در آینده حکم دیگری برای آنان خواهد آمد. آیه ۲ از سوره نور که حکم زانی و زانیه را بیان کرده است همان است که این آیه با اشاره آن را وعده داده است.

مقصود این است که اسلام با اختلاط مخالف است نه با شرکت زن در مجامع و لو با حفظ حریم.

اسلام می‌گوید: نه حبس و نه اختلاط بلکه حریم. سنت جاری مسلمین از زمان رسول خدا همین بوده است که زنان از شرکت در مجالس و مجامع منع نمی‌شده‌اند ولی همواره اصل «حریم» رعایت شده است. در مساجد و مجامع، حتی در کوچه و معبر، زن با مرد مختلط نبوده است. شرکت مختلط زن و مرد در برخی مجامع، مانند برخی مشرفه که در زمان ما محل ازدحام فوق العاده است، بر خلاف مرضی شارع مقدس اسلام است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۵۲

فتواها

تا اینجا ادله موافق و مخالف پوشش و نظر و هم روش دقیق و معتدل اسلام در مجموع روابط زنان و مردان طبق مدارک کتاب و سنت روشن شد و معلوم شد ادله مزبور عدم وجوب ستر وجه و کفین را مدلل می‌سازد و هم جایز بودن نگاهی را که از روی تلذذ نباشد و ریه‌ای هم در کار نباشد تقویت می‌کند.

اکنون باید ببینیم فتواها چیست؟ هر کس می‌خواهد بداند علمای اسلام از صدر اول تاکنون در این دو مسأله مهم چگونه فتوا داده‌اند.

اولاً نظر فقهای اسلام درباره پوشش وجه و کفین چیست؟ و ثانیاً درباره نظر چه نظری دارند؟.

در اینکه پوشیدن وجه و کفین لازم نیست ظاهراً در میان تمام علمای اسلامی اعم از شیعه و سنی اختلافی نیست. فقط یک نفر از علمای اهل تسنن به نام ابو بکر بن عبد الرحمن بن هشام نظر مخالف دارد، آن هم معلوم نیست که نظرش در مورد نماز است یا در مورد نامحرم.

درباره چهره هیچ گونه اختلافی نیست، احیاناً بعضی از علما درباره دستها تا مچ و یا درباره پاها تا ساق اختلاف کرده‌اند که آیا جزء استننا هست یا نیست.

در میان مسائل فقهی شاید کمتر مسأله‌ای اینچنین پیدا شود که این گونه مورد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۵۳

اتفاق نظر میان علمای اسلام اعم از شیعه و سنی بوده باشد.

پیش از آنکه نقل اقوال کنیم دو مطلب باید ذکر شود: یکی اینکه مسأله پوشش را فقها در دو جا طرح می‌کنند. یکی در باب نماز، از باب اینکه در نماز واجب است که زن تمام بدن خویش را بپوشاند، خواه نامحرمی وجود داشته باشد و یا وجود نداشته باشد. در اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا وجه و کفین هم در نماز باید پوشیده باشد یا نه؟ دیگر در باب نکاح، به مناسبت بحث از اینکه خواستگار تا چه حدودی حق دارد به زن مورد نظر خود نگاه کند. در اینجا نیز معمولاً یک بحث کلی درباره پوشش و یا درباره جواز و عدم جواز نظر می‌شود.

علی‌هذا از نظر فقه دو نوع «ستر» داریم: ستر صلاتی، یعنی پوششی که در نماز باید به کار برده شود که البته شرایطی دارد از قبیل اینکه پاک باشد، غضبی نباشد و غیره. و ستر غیر صلاتی که در مقابل مردان بیگانه باید رعایت شود و شرایط خاص نماز را ندارد. بعداً خواهیم گفت که ظاهراً اختلافی نیست در اینکه ستر صلاتی و غیر صلاتی از نظر مقدار و حدود پوشش با هم تفاوت ندارند.

مطلب دوم اینکه فقها اصطلاحی دارند، می‌گویند: بدن زن جز چهره و دو دست «عورت» است. ممکن است این تعبیر در نظر بعضیها زننده جلوه کند روی این جهت که بگویند: «عورت» یعنی یک چیز زشت و مستقیح. آیا از نظر فقه اسلامی بدن زن جز چهره و دو دست یک چیز زشت و مستقیح است؟!.

پاسخ این است که کلمه «عورت» به معنی یک چیز زشت و قبیح نیست. لهذا به هر امر زشت و قبیحی «عورت» گفته نمی‌شود و متقابلاً کلمه «عورت» در مواردی به کار برده می‌شود که هیچ گونه مفهوم قبح و زشتی ندارد.

مثلاً در قرآن کریم در داستان غزوه احزاب که اشاره به بهانه‌جویی برخی ضعیف‌الایمان‌ها می‌کند می‌فرماید: «وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا»^(۱) یعنی یک دسته از آنان از پیغمبر اجازه مراجعت می‌خواهند و می‌گویند خانه همامان بی حفاظ است، حصار کافی ندارد و حال آنکه خانه‌هاشان بی حفاظ نیست، جز فرار قصدی ندارند.

در اینجا کلمه «عورت» در مورد خانه به اعتبار بی حفاظ بودن آن به کار رفته

(۱). احزاب/ ۱۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۵۴

است و بدیهی است که هیچ گونه مفهوم قبح و زشتی در اینجا وجود ندارد. در آیه ۵۸ سوره نور که قبلاً تفسیر شد سه وقت خلوت (قبل از نماز صبح، نیمروز، بعد از عشاء) به اعتبار اینکه افراد در این وقت لباسها را از تن بیرون می‌آورند و حفاظی ندارند به نام «سه عورت» خوانده شده است.

صاحب مجمع البیان که از لحاظ شکافتن معانی لغتها در میان مفسران بی نظیر و در میان غیر مفسران کم نظیر است در ذیل آیه ۱۳ سوره احزاب آنجا که لغت را معنی می‌کند می‌گوید:

وَالْعَوْرَةُ كُلُّ شَيْءٍ يُتَخَوَّفُ مِنْهُ فِي نَعْرِ أَوْ حَرْبٍ. وَ مَكَانٌ مُعَوَّرٌ وَ دَارٌ مُعَوَّرَةٌ إِذَا لَمْ تَكُنْ حَرِيْزَةً ..

عورت به هر چیز آسیب‌پذیر که مورد نگرانی است گفته می‌شود، از قبیل نقاط سرحدی و یا یک امر مربوط به جنگ. مکان

مُعور و خانه معور یعنی خانه‌ای که استحکام ندارد و آسیب پذیر است.

پس معلوم می‌شود این تعبیر فقهی مشتمل بر نوعی تحقیر نمی‌باشد. به زن از آن جهت «عورت» گفته می‌شود که مانند خانه‌ای بی حصار است و آسیب پذیر می‌باشد و باید در حصار پوشش قرار گیرد.

اکنون برویم بر سر نقل اقوال فقها. علامه در تذکره الفقهاء کتاب الصلاة می‌فرماید:

«جمیع بدن زن عورت است جز چهره، به اجماع جمیع علما در جمیع شهرها جز ابو بکر بن عبد الرحمن بن هشام که تمام بدن زن را عورت دانسته است و سخن او به حکم اجماع مردود است. از نظر علمای ما (شیعه) دو دست تا مچ نیز مانند چهره است و عورت نیست. مالک بن انس و شافعی و اوزاعی و سفیان ثوری در این جهت با علمای شیعه هم عقیده‌اند زیرا ابن عباس در تفسیر سخن خدا: «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» وجه و کفین را توأمأ جزء استثنا شمرده است. اما به عقیده احمد حنبل و داود ظاهری کفین باید پوشیده شود. و سخن ابن عباس کافی است در رد سخن آنها».

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۵۵

علامه بعد سخن خود را درباره قدمین ادامه می‌دهد که آیا باید پوشیده بماند یا نه؟

چنانکه ملا-حظه می‌شود فقهای اسلام در باب ستر صلاتی به آیه سوره نور تمسک می‌کنند که مربوط به نماز نیست، زیرا آنچه در نماز لازم است پوشیده شود همان است که در مقابل نامحرم باید پوشیده شود و شاید اگر بحثی باشد در این است که آیا در نماز، زاید بر آنچه در مقابل نامحرم باید پوشیده شود لازم است پوشیده شود یا نه؟ اما در اینکه آنچه در نماز لازم نیست پوشیده شود در مقابل نامحرم هم لازم نیست پوشیده شود، بحثی نیست.

ابن رشد، فقیه و طیب و فیلسوف معروف اندلسی، در کتاب بدایه المجتهد «۱» می‌گوید:

«عقیده اکثر علما بر این است که بدن زن جز چهره و دو دست تا مچ، عورت است.

ابو حنیفه معتقد است که قدمین نیز عورت شمرده نمی‌شود. و ابو بکر بن عبد الرحمن بن هشام معتقد است که تمام بدن زن بلااستثناء عورت است.».

در کتاب الفقه علی المذاهب الخمسة «۲» تألیف شیخ جواد مغنیه می‌گوید:

«علمای اسلام اتفاق نظر دارند که بر هر یک از زن و مرد لازم است آنچه را در خارج نماز باید بپوشد در حال نماز هم باید بپوشد. اختلاف در این است که آیا در نماز مقداری زاید بر آنچه در خارج نماز باید پوشیده شود لازم است پوشیده شود یا نه؟ آنچه در زن مورد بحث است این است که آیا وجه و کفین یا مقداری از آنها در نماز لازم است پوشیده شود- با آنکه در خارج نماز لازم نیست- یا لازم نیست؟ و آنچه در مرد مورد بحث است این است که آیا زیاده بر ما بین ناف و زانو لازم است در نماز پوشیده شود؟»

(۱). ج ۱/ ص ۱۱۱

(۲). ص ۱۱۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۵۶

آنگاه چنین می‌گوید:

«به عقیده علمای شیعه امامیه بر زن در حال نماز همان قدر واجب است بپوشد که در غیر نماز باید از نامحرم بپوشد...».

نقل سخنان علما در این زمینه به طول می‌انجامد. علمای گذشته در کتابهای خود اگر بحث کرده‌اند به همین گونه نظر داده‌اند

که گفته شد. معمولاً فقها مسئله پوشش را در باب «صلاة» و مسئله نظر را در باب «نکاح» متعرض شده‌اند. عجیب این است که بعضی از بزرگان فقهای معاصر پنداشته‌اند که عقیده علامه در تذکره این است که پوشیدن چهره واجب است «۱»، و این اشتباه است. علامه در تذکره در مسئله «جواز نظر» با دیگران اختلاف دارد- چنانکه خواهیم گفت- نه در مسئله پوشش.

اما مسئله جواز و عدم جواز نظر: علامه در تذکره الفقهاء کتاب النکاح می‌گوید:

«نظر مرد به زن یا به واسطه حاجت و ضرورت است (مانند کسی که قصد خواستگاری دارد) یا حاجت و ضرورتی در کار نیست. اگر حاجت و ضرورت در کار نیست نظر به غیر وجه و کفین جایز نیست. اما وجه و کفین، اگر خوف فتنه در کار است نظر به آنها نیز جایز نیست و اگر خوف فتنه در کار نیست به عقیده شیخ طوسی مانعی ندارد ولی مکروه است. اکثر شافعیه نیز همین عقیده را دارند ولی به عقیده بعضی از شافعیه نظر به وجه و کفین حرام است.»

علامه پس از آنکه ادله این عده از شافعیه را نقل می‌کند می‌گوید: «به عقیده من نیز نظر بر وجه و کفین حرام است.»

محقق در شرایع می‌گوید: نظر به چهره و دو دست یک بار جایز است و تکرارش

□

(۱). در مستمسک العروة، ج ۵ / ص ۱۹۰-۱۹۲ آیه الله حکیم پس از آنکه ادله عدم لزوم پوشش را تقویت می‌کنند می‌فرمایند: «وَمِنْ ذَلِكْ يَظْهَرُ ضَعْفُ مَا عَنِ التَّدْكِيرَةِ مِنَ الْمَنْعِ وَقَوَاهُ فِي الْجَوَاهِرِ...». ظاهراً صاحب جواهر نیز نظرش به مسئله نظر است نه وجوب ستر. به هر حال این نسبت به علامه در تذکره قطعاً صحیح نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۵۷

جایز نیست. شهید در لمعه و علامه در بعضی کتابهایش همین عقیده را انتخاب کرده‌اند.

مجموعاً در باب نظر بر وجه و کفین سه قول است:

الف. ممنوعیت مطلقاً. علامه در تذکره و چند نفر معدود دیگر و از آن جمله صاحب جواهر این عقیده را انتخاب کرده‌اند.

ب. جواز نظر یک نوبت و ممنوعیت تکرار نظر. محقق در شرایع و شهید اول در لمعه و علامه در بعضی دیگر از کتبش تابع این نظرند.

ج. جواز مطلقاً. شیخ طوسی، کلینی، صاحب حدائق، شیخ انصاری، نراقی در مستند و شهید ثانی در مسالک این نظر را تأیید می‌کنند. شهید ثانی در مسالک این قول را تأیید و ادله‌ای که شافعیه بدان تمسک کرده‌اند و مورد پسند علامه واقع شده است رد می‌کند ولی در آخر می‌گوید: «شک نیست که قول به تحریم، طریق احتیاط و سلامت است.»

تا اینجا عقیده قدمای علمای اسلام را درباره پوشش و هم درباره نظر ذکر کردیم.

اما علمای متأخر:

مرحوم آیه الله سید محمد کاظم طباطبائی یزدی در عروة الوثقی راجع به مسئله پوشش در غیر نماز می‌گوید:

«بر زن واجب است تمام بدن خویش را جز وجه و کفین از غیر محارم بپوشد.» «۱»

درباره مسئله نظر می‌گوید:

«بر مرد جایز نیست نظر به زن اجنبی، همچنانکه بر زن جایز نیست نظر به مرد اجنبی. جماعتی وجه و کفین را استثنا کرده گفته‌اند مطلقاً نظر بر آنها جایز است.»

بعضی دیگر گفته‌اند نظر یک بار جایز است و بیش از یک بار جایز نیست. احوط ممنوعیت است مطلقاً.» «۲»

(۱). عروۃ الوثقی، کتاب الصلاة، فصل ساتر

(۲). عروۃ الوثقی، کتاب النکاح، مسأله ۳۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۵۸

اما فقهای متأخر و معاصر غالباً در این دو مسأله از اظهار نظر صریح در رساله‌های عملیه خودداری کرده‌اند و معمولاً طریق احتیاط می‌پویند.

□
در میان علمای متأخر و معاصر، حضرت آیه الله حکیم دامت برکاته در رساله منهج الصالحین چاپ نهم، کتاب النکاح، مسأله سوم، فتوای صریح دارند و وجه و کفین را صریحاً استثنا می‌کنند. ایشان می‌فرمایند:

«جایز است نظر به کسی که قصد تزویج او را دارد. همچنین جایز است نظر به زنان اهل ذمه - به شرط عدم تلذذ - و همچنین زنان بی‌پروا که نهی آنها اثر ندارد - به شرط عدم تلذذ - و همچنین زنانی که به وجهی محرم می‌باشند. و نظر به غیر اینها حرام است مگر بر چهره و دو دست تا مچ، آن هم به شرط عدم تلذذ.»

حس احتیاط

بی‌گمان حس احتیاط یکی از موجبات پرهیز از فتوای به جواز نظر و عدم لزوم پوشش است. هر کسی در وجدان خود می‌داند که دو خصیصه یکی در مرد و یکی در زن وجود دارد. در زن علاقه شدید به تبرج و خودآرایی و خودنمایی، و در مرد هوس چشم چرانی و نظربازی. به قول مجله توفیق: اینکه شعرا زن را به «سرو» تشبیه کرده‌اند نه از جهت اعتدال قامت است بلکه از این جهت است که زن مانند سرو تابستان و زمستان ندارد، زمستان و تابستان برهنه و عریان بیرون می‌آید و از آسیب سرما باکش نیست.

در مورد صفت خودنمایی زنان و خصیصه چشم چرانی مردان، ویل دورانت می‌نویسد:

«در میان اعمال انسانی عجیب‌تر از این نیست که مردان پیرانه سر به دنبال زنان بیفتند و زنان تا دم گور آماده معشوق شدن و محبوب بودن باشند. در رفتار انسانی امری پایدارتر و ثابت‌تر از نگاه مردان به زنان نیست. بین این جانور مکار چگونه مراقب شکار خویش است در حالی که خود را به خواندن روزنامه مشغول داشته است. گوش به گفتارش فرادار و بین که چگونه درباره صید جاودانی اوست. خیال و تصورش را در نظر آر که چگونه پروانه وار به دور شمع می‌چرخد، چرا؟ این امر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۵۹

چگونه صورت می‌گیرد؟ ریشه‌های این میل عمیق در چیست و چه مراحل را می‌پیماید تا به مرحله شکوه و جنون فعلی خود می‌رسد؟».

آری این حقیقت را که گفتیم نمی‌توان از نظر دور داشت و از طرفی می‌دانیم که اصل عفاف و تقوا به طور قطع یکی از اصول مسلم اسلام و از پایه‌های قوانین اجتماع منزلی است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۶۰

روی همین حساب در این مسأله عملاً دو جریان مخالف به وجود آمده است. یکی اینکه صاحبان فتوا در عصر اخیر با مشاهده اوضاع و احوال موجود سخت در عمق وجدان خود می‌ترسند که فتوا به عدم وجوب ستر وجه و کفین و عدم حرمت نظر بر وجه و کفین بدهند، لهذا طریق سلامت می‌پویند و با یک «الأخوطة» خود را نجات می‌دهند.

جریان دوم این است که بعضی دیگر را عقیده این شده که هرچند از نظر حقیقت و واقع، مطلب همین است ولی با ملاحظات عصر و زمان که مردم دنبال بهانه می‌گردند که قیود عفاف را به هر شکل و به هر صورت دور بریزند باید قسمتی از واقعیات را کتمان کرد که موجب بهانه نشود.

درست است که اسلام پوشش چهره و دو دست را واجب نکرده است ولی نباید این را به مردم گفت زیرا با شنیدن این مطلب نه تنها چهره و دستها را نمی‌پوشند، سر و سینه و پاها تا بالای زانو را هم نخواهند پوشید.

اینجاست که فلسفه «کتمان» و محافظه‌کاری پا به میان می‌نهد. فلسفه کتمان اختصاص به این مسأله ندارد، عده‌ای نظیر این عقیده را در باب استماع اخبار رادیو و خرید و فروش آن نیز داشتند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۶۱

پس از انتشار کتاب داستان راستان یکی از علمای خوزستان نامه‌ای به من نوشت.

این مرد عالم ضمن اینکه از این کتاب تجلیل کرده آن را بسیار سودمند تشخیص داده بود و اعتراف کرده بود که همه داستانها را با اصل تطبیق کرده درست یافته است پیشنهاد کرده بود که دو تا از داستانها را بردارم زیرا مورد سوء استفاده واقع می‌شود:

یکی داستان تقسیم کار که مربوط به جریان تقسیم کردن رسول خدا کارهای خانه را میان حضرت امیر علیه السلام و حضرت زهرا علیها السلام است. رسول اکرم صلی الله علیه و آله کارهای بیرون را به علی و کارهای داخلی را به زهرا واگذار می‌کند

و حضرت زهرا در نبودن حضرت امیر بعضی از کارهای خارجی آن حضرت را به عهده می‌گیرد.

یکی دیگر داستان «حتی برده‌فروش» که جمله‌ای دارد رسول خدا در مذمت برده‌فروشی.

این مرد عالم به من توصیه کرده بود این دو داستان را در عین اینکه اصل و اساس دارد از آن کتاب بردارم زیرا داستان اولی موجب سوء استفاده کسانی می‌شود که معتقدند زن می‌تواند از منزل بیرون برود و داستان دوم مورد سوء استفاده مخالفان

بردگی می‌شود.

من منکر این اصل کلی نیستم که احیاناً اگر گفتن حقیقتی سبب انحراف مردم از آن حقیقت بشود نباید گفت، زیرا گفتن برای ارشاد مردم به حقیقت است نه برای اینکه وسیله دور شدن از حقیقت بشود. البته کتمان حقایق حرام است. قرآن کریم

می‌فرماید:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴿۱﴾.

کسانی که حقایق فرود آمده از جانب ما را پس از آنکه ما گفته و بیان کرده‌ایم کتمان می‌کنند خدا و هر لعنت کننده‌ای آنان را لعنت می‌کند.

لحن آیه فوق العاده شدید است. قرآن کریم در کمتر موضوعی به اندازه این

(۱). بقره/ ۱۵۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۶۲

موضوع با چنین لحن شدید و خشمناکی سخن گفته است.

در عین حال من معتقدم مقصود این است که مردم حقایق را به خاطر منافع خود کتمان نکنند ولی اینکه حقیقت را به خاطر خود حقیقت (و البته در شرایط محدود و موقت و معینی برای فرار از سوء استفاده) اظهار نکنیم مشمول این آیه نیست. به عبارت دیگر دروغ گفتن حرام است اما راست گفتن همیشه واجب نیست یعنی احياناً در مواردی باید سکوت کرد. من معتقدم این گونه مصلحت‌اندیشی‌ها اگر بر مبنای مصالح واقعی حقایق باشد نه بر مبنای حفظ منافع افراد و اشخاص و اصناف و طبقات، مانعی ندارد.

اما سخن در این است که مصلحت‌اندیشی‌هایی از قبیل فتوا ندادن به جواز خرید و فروش رادیو یا به عدم وجوب پوشیدن چهره و دو دست آیا یک مصلحت‌اندیشی صحیح و عاقلانه است و نتیجه صحیح می‌دهد یا خیر؟ آیا واقعاً جریان امر این است که طبقه‌ای از زنان چهره و دو دست خود را می‌پوشند و با گفتن این حقیقت چهره و دستها و سپس تمام بدن را عریان خواهند کرد؟ یا جریان امر برعکس است؛ یعنی بسیاری از مردها و زنها خیال می‌کنند که از نظر مذهبی اساس کار این است که چهره زن گشوده نباشد و وقتی که چهره گشوده شد کار گذشته است (آب که از سر گذشت چه یک نی و چه صد نی) و از طرف دیگر پوشیدن چهره را غیر عملی و از نظر منطق غیر قابل دفاع می‌بینند و هیچ فلسفه و استدلالی هم نمی‌توانند برای آن ذکر کنند، از این رو از سر تا پا لخت می‌شوند.

عقیده بعضی از کارشناسان اجتماعی این است که علت این افراط و بی‌بندوباری توهمهای غلطی است که اجتماع درباره حجاب داشته است. علت این بوده که حقایق گفته نشده است. اگر همان‌طور که اسلام خود گفته است گفته می‌شد کار به اینجاها که کشیده است کشیده نمی‌شد. اینجا از آن جاهاست که باید گفت: «از پاپ کاتولیک تر نباید بود»، «کاسه از آش گرمتر صحیح نیست».

قرآن کریم در سوره حُجرات می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقَدَّمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ (۱) یعنی ای مؤمنین! از خدا و رسول خدا جلو نرفتید. مقصود از جلو افتادن از خدا و پیغمبر این است که کار دین‌داری و مقدس‌مآبی را به جایی رسانیم که خدا و

(۱). حجرات / ۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۶۳

رسول نگفته‌اند و بخواهیم از پیغمبر هم جلوتر حرکت کنیم.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ حَدَّدَ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا وَفَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَتْرُكُوهَا وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكَتْ عَنْهَا نَسِيانًا فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا (۱)

. خداوند حدود و مرزهایی قرار داده است، از آنها تجاوز نکنید (محرماتی قرار داده آنها را نقض نکنید)، و واجبات و فرایضی قرار داده آنها را ترک نکنید، و درباره بعضی چیزها سکوت کرده است (نه آنها را حرام کرده و نه واجب)، این سکوت از روی فراموشی نبوده است بلکه خواسته است شما در آن موارد آزاد باشید، پس شما خود را در آن زمینه‌ها به تکلف و مشقت نیندازید و از پیش خود برای خود به نام دین و خدا تکلیف درست نکنید.

پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در حدیثی که در جامع الصغیر نقل کرده است می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْتِيَ رُحْصَهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُؤْتِيَ مَعْصِيَتَهُ.

. خداوند همان‌طور که ناخوش می‌دارد آنچه را نهی کرده است مردم انجام دهند دوست دارد آنچه را اجازه داده است و

بلامانع شمرده مردم آن را همان‌طور بلامانع تلقی کنند؛ از پیش خود چیزی را که خداوند ممنوع نکرده است ممنوع نشمارند.

این حدیث بدین عبارت نیز نقل شده است:

أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِرُخْصِهِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤْخَذَ بِعَزَائِمِهِ.

خداوند دوست دارد هر چیزی را که مباح قرار داده است و رخصت فرموده مردم آن را مباح شمارند همچنانکه دوست دارد

هر چه را نهی کرده است ناروا به شمار آورند.

(۱). نهج البلاغه، حکمت ۱۰۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۶۴

ممکن است نظر من اشتباه باشد. مکرر گفته‌ام که در این گونه مسائل که مسأله فرعی است هر کس باید فتوای مرجع تقلید خود را بخواهد و عمل کند. ولی از نظر آنچه به نام مصلحت‌اندیشی عنوان می‌شود که می‌گویند مصلحت نیست گفته شود هر چند حقیقت باشد، عقیده من بر خلاف این مصلحت‌اندیشی است. من مصلحت را در گفتن حقیقت می‌دانم. آنچه مصلحت ایجاد می‌کند جز این نیست که باید این خیال را از سر زنان امروز خارج کنیم که می‌گویند حجاب در عصر حاضر غیر عملی است؛ ثابت کنیم که حجاب اسلامی کاملاً منطقی و عملی است.

ثانیاً کوشش کنیم که در فعالیتهای فرهنگی، اجتماعی، بهداشتی، واحدهای اختصاصی برای زنان به وجود آوریم و با فعالیتهای مختلط و واحدهای مختلط که تقلید احمقانه‌ای از اروپاییان است مبارزه کنیم. تنها در این صورت است که زنان شخصیت واقعی خود را بازخواهند یافت و به نام آزادی و مساوات ابزار و بازیچه و احياناً وسیله اطفاء شهوت مردان قرار نخواهند گرفت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۶۵

دو مسأله دیگر

دو مسأله دیگر در باب معاشرت زن و مرد باقی مانده که بد نیست آنها را نیز بررسی کنیم. یکی مسأله شنیدن صدای زن است و دیگر مسأله دست دادن با اوست.

در مسأله اول ظاهراً مسلم است که شنیدن صدای زن در صورتی که تلذذ و ریبه در کار نباشد جایز است. مرحوم آیه الله سید محمد کاظم طباطبائی یزدی در «عروه الوثقی» باب نکاح، فصل اول، مسأله ۳۹ می‌فرماید:

لَا بَأْسَ بِسَمَاعِ صَوْتِ الْأَجَنَّبِيِّ مَا لَمْ يَكُنْ تَلَذُّذٌ وَلَا رَيْبٌ مِنْ غَيْرِ فَرْقٍ بَيْنَ الْأَعْمَى وَالْبَصِيرِ وَأَنْ كَانَ الْأَخْوَطُ التَّزَوُّكَ فِي غَيْرِ مَقَامِ الضَّرُورَةِ، وَ يَحْرُمُ عَلَيْهَا سَمَاعُ الصَّوْتِ الَّذِي فِيهِ تَهْيِيجٌ لِلْسَّمَاعِ بِتَحْسِينِهِ وَ تَرْفِيقِهِ. قَالَ تَعَالَى: فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ..

شنیدن صدای زن در صورتی که تلذذ و ریبه نباشد جایز است ولی در عین حال مادامی که ضرورتی نیست ترک آن بهتر است. و بر زن حرام است که بخواهد صوت خود را نازک کند و نیکو سازد به طوری که تحریک‌آمیز باشد، چنانکه خدای متعال در قرآن خطاب به زنان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: در حرف زدن صدا را نازک و مهیج نکنید که موجب طمع بیمار دلان گردد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۶۶

مسأله جواز استماع صدای زن جزء مسلمات است و دلیل آن سیره قطعی بین مسلمین و ضروری بودن و مخصوصاً سیره قطعی تاریخی رسول خدا و ائمه اطهار است.

علاوه بر این، مفهوم آیه مذکور این است که حرف زدنی که در آن کرشمه و ناز به کار نرود جایز است؛ یعنی خود این آیه دلیل بر جواز همسخن شدن زن و مرد اجنبی است.

تنها شهید اول است که در «لمعه» می‌فرماید: «وَ يَحْرُمُ سَمَاعُ صَوْتِ الْأَجْنَبِيَّةِ» و بعضی از فقهای معاصر احتمال داده‌اند که خطایی از نساخ رخ داده است و مثلاً «لَا يَحْرُمُ» را «يَحْرُمُ» نوشته‌اند.

در مورد مسأله دوم شکی نیست که حتی در صورتی که تلذذ و ریبه هم نباشد دست دادن زن و مرد اجنبی جایز نیست مگر اینکه جامه‌ای حائل باشد مانند دستکش. در این مسأله، هم در روایات و هم در فتاوی فقها اتفاق کلمه می‌باشد. در بعضی از روایات علاوه بر اینکه قید شده که مصافحه بدون حائل نباشد، اضافه شده که باید دست را فشار ندهند. مرحوم سید در «عروه الوثقی» بعد از مسأله پیش می‌فرماید:

لَا يَجُوزُ مُصَافِحَةُ الْأَجْنَبِيَّةِ. نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهَا مِنْ وَرَاءِ الثُّوبِ ..

دست دادن با زن بیگانه جایز نیست ولی اگر جامه‌ای حائل باشد مانعی ندارد.

بدیهی است که جایز بودن دست دادن با زن بیگانه در صورت حائل بودن جامه یا دستکش، مشروط به این است که تلذذ و ریبه‌ای در کار نباشد، اما اگر تلذذ و ریبه در کار باشد همان‌طور که بعضی از فقهای دیگر در حاشیه «عروه» یادآوری کرده‌اند قطعاً حرام است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۶۷

پاسخهای استاد. به. ندهایی بر کتاب مسأله حجاب

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۶۹

توضیح: [در هر نقد و پاسخی ابتدا متن کتاب «مسأله حجاب» با ذکر صفحه آن مطابق با همین مجلد از «مجموعه آثار» آورده شده، سپس نقد آن متن که با دایره سیاه آغاز می‌شود و با حروف ریزتر است قرار گرفته است. آنگاه پاسخ استاد شهید ذکر گردیده است که با مربع توخالی آغاز می‌شود و با حروف سیاه و عرض کمتر می‌باشد].

صفحه ۳۸۲.

اشاره

آیا اسلام طرفدار پرده‌نشینی زن است همچنانکه لغت «حجاب» بر این معنی دلالت می‌کند، یا اسلام طرفدار این است که زن در حضور مرد بیگانه بدن خود را بپوشاند بدون آنکه مجبور باشد از اجتماع کناره‌گیری کند؟ و در صورت دوم حدود

پوشش چقدر است؟ آیا چهره و دو دست تا مچ نیز باید پوشیده شود یا ماورای چهره و دو دست باید پوشیده شود اما چهره و دو دست تا مچ پوشیدنش لازم نیست؟ و در هر حال، آیا در اسلام مسأله‌ای به نام «حریم عفاف» وجود دارد یا نه؟ یعنی آیا در اسلام مسأله‌ی سومی که نه «پرده‌نشینی» و «محبوسیت» و نه «اختلاط» باشد وجود دارد یا خیر؟ و به عبارت دیگر آیا اسلام طرفدار جدا بودن مجامع زنان و مردان است یا نه؟.

نقد

اسلام همان طوری که مؤلف در فصل توصیه‌های اخلاقی اعتراف کرده است طرفدار ستر تنها نیست بلکه لااقل در حدّ یک توصیه‌ی اخلاقی دستور پرده‌نشینی هم داده است و مؤلف در طرح بحث در اینجا چنین ایهام فرموده است که اسلام فقط طرفدار ستر است و بس.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۷۰

پاسخ

آنچه در بحث توصیه‌های اخلاقی آمده و ما از مجموع ادله استنباط کرده‌ایم، حریم و عدم اختلاط است نه پرده‌نشینی، وَ بَيْنَهُمَا بَوْنٌ بَعِيدٌ.

صفحه ۳۸۳. تاریخچه حجاب:

اشاره

* آیا در میان ملل دیگر قبل از اسلام حجاب بوده است؟.

* وضع حجاب در جاهلیت عرب.

* حجاب در قوم یهود.

* حجاب در ایران باستان.

* حجاب در هند.

نقد

این بخش متضمن فائده‌ای نیست. سخنان نادرستی در آن از چند مورّخ نقل شده است و بعد اشاره شده که نادرست است. این سخن ایجاد شبهه برای عوام می‌کند و بحث در آنها برای کسانی که نوشته‌های راسل و ویل دورانت و نظایر آنها را نخوانده‌اند مفید نیست و شاید مضر هم باشد. این گونه بحثها فقط به درد همان کسانی می‌خورد که قبلاً به شبهه‌ها برخورد

کرده‌اند یا در معرض برخورد به آنها می‌باشند، مانند همان انجمن مهندسين، و لهذا نشر آنها برای عموم غلط است.

پاسخ

ایراد وارد نیست. تنها امثال ما هستیم که برای اینکه زحمت یک تکلیف متوجه ما نشود سر خود را زیر برف کرده‌ایم که جایی را نبینیم. این سخنان هر روز در صدها هزار نسخه در مجلات و جراید به صورت زنده‌ای نقل می‌شود (علاوه بر خود آن کتابها). خواجه حافظ هم آنها به گوشش خورده است. یک عده افراد خاص که اوضاع به هر طرف می‌چرخد تغییری در آنها پیدا نمی‌شود نمی‌توانند ملاک واقع شوند.

صفحه ۳۸۵.

اشاره

اطلاع من از جنبه تاریخی کامل نیست. اطلاع تاریخی ما آنگاه کامل است که بتوانیم درباره همه ملی که قبل از اسلام بوده‌اند اظهار نظر کنیم. قدر مسلم این است که
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۷۱
قبل از اسلام در میان بعضی ملل حجاب وجود داشته است.

[نقد]

حقیقت این است که بحثهای تاریخی در این گونه مسائل بر پایه‌های محکمی استوار نیست، زیرا معمولاً مورخین در این گونه مسائل حدسیات خودشان را نیز مخلوط کرده‌اند، و لهذا این بحثها علاوه بر اینکه چندان ارزشی ندارد، بر اساسی استوار هم قرار ندارد.

پاسخ

عدم توجه به جریانات تاریخی از ارزش استدلالهای بعدی می‌کاهد و قضاوتها ناشی از بی‌خبری تلقی می‌شود. تاریخ آنچنان هم بی‌اعتبار نیست.

صفحه ۳۸۶.

اشاره

علی‌هذا حجابی که در قوم یهود معمول بوده است از حجاب اسلامی - چنانکه بعداً شرح خواهیم داد - بسی سخت‌تر و مشکل‌تر بوده است.

[نقد]

این لحن ایهام می‌کند که دستور اسلام سخت بوده ولی دستور ادیان دیگر سخت‌تر، و به عبارت دیگر اعتراض بر همه ادیان وارد است ولی بر اسلام کمتر.

پاسخ

مگر می‌شود دستوری دستور باشد و خالی از سختی باشد؟! کلمه «تکلیف» از ماده «کلفت» است که مفهوم مشقت دارد. آنچه نباید باشد «حرج» است که در اسلام نیست؛ اسلام هم از «لا حرج» دم زده نه از «لا کلفه» و عسر هم فوق کلفت است.

صفحه ۳۸۷.

اشاره

در جلد ۱۱ صفحه ۱۱۲ (ترجمه فارسی) می‌گوید:

«ارتباط عرب با ایران از موجبات رواج حجاب و لواط در قلمرو اسلام بود. عربان از دل‌فریبی زن بیم داشتند و پیوسته دل‌باخته آن بودند و نفوذ طبیعی وی را با تردید معمولی مردان درباره عفاف و فضیلت زن تلافی می‌کردند. عمر به قوم خود می‌گفت با زنان مشورت کنند و خلاف رأی ایشان رفتار نکنند. ولی به قرن اول هجری مسلمانان زن را در حجاب نکرده بودند، مردان و زنان با یکدیگر ملاقات

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۷۲

می‌کردند و در کوچه‌ها پهلوی به پهلوی می‌رفتند و در مسجد با هم نماز می‌کردند.

حجاب و خواجه‌داری در ایام ولید دوم (۱۲۶-۱۲۷ هجری) معمول شد.

گوشه‌گیری زنان از آنجا پدید آمد که در ایام حیض و نفاس بر مردان حرام بودند.».

[نقد]

حجاب در این سخن ویل دورانت به همان معنای پرده‌نشینی آمده است نه ستر، و معلوم نیست که نظر مؤلف در اینجا رد کلام اوست یا تأیید آن. اگر منظور رد است پس چرا خودشان در مواردی می‌گویند حجاب در اسلام به معنای پرده‌نشینی نیست، و اگر منظور تأیید است ذکر آن در این سیاق صحیح نیست.

مقصود ویل دورانست است، جمله‌های بعد کاملاً روشن می‌کند.

صفحه ۳۸۹.

اشاره

جواهر لعل نهرو نخست وزیر فقید هند نیز معتقد است که حجاب از ملل غیر مسلمان روم و ایران به جهان اسلام وارد شد. در کتاب «نگاهی به تاریخ جهان» جلد اول صفحه ۳۲۸ ضمن ستایش از تمدن اسلامی، به تغییراتی که بعدها پیدا شد اشاره می‌کند و از آن جمله می‌گوید:

«یک تغییر بزرگ و تأسف آور نیز تدریجاً روی نمود و آن در وضع زنان بود. در میان زنان عرب رسم حجاب و پرده وجود نداشت. زنان عرب جدا از مردان و پنهان از ایشان زندگی نمی‌کردند بلکه در اماکن عمومی حضور می‌یافتند، به مسجدها و مجالس وعظ و خطابه می‌رفتند و حتی خودشان به وعظ و خطابه می‌پرداختند. اما عربها نیز بر اثر موفقیتها تدریجاً بیش از پیش رسمی را که در دو امپراطوری مجاورشان یعنی امپراطوری روم شرقی و امپراطوری ایران وجود داشت اقتباس کردند. عربها امپراطوری روم را شکست دادند و به امپراطوری ایران پایان بخشیدند اما خودشان هم گرفتار عادات و آداب ناپسند این امپراطوریها گشتند. به قراری که نقل شده است مخصوصاً بر اثر نفوذ امپراطوری قسطنطنیه و ایران بود که رسم جدایی زنان از مردان و پرده‌نشینی ایشان در میان عربها رواج

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۷۳

پیدا کرد. تدریجاً سیستم «حرم» آغاز گردید و مردها و زنها از هم جدا گشتند.».

سخن درستی نیست. فقط بعدها بر اثر معاشرت اعراب مسلمان با تازه مسلمانان غیر عرب حجاب از آنچه در زمان رسول اکرم وجود داشت شدیدتر شد نه اینکه اسلام اساساً به پوشش زن هیچ عنایتی نداشته است.

نقد

اسناد این شدت به معاشرت اعراب مسلمان با تازه مسلمانان غیر عرب صحیح نیست و اساساً دوره‌ای را نمی‌توان نشان داد که به طور عمومی شدت حجاب بیش از زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله بوده است. در زمان خلفای بنی امیه و بنی العباس مسلماً امر حجاب سست‌تر از قرن اول بوده است. برخی از سلاطین بنی امیه کنیز مست خود را برای اقامه جماعت به مسجد فرستادند. اساساً این حرف غلط است که زمانی در اسلام مسأله حجاب اشتداد یافته باشد؛ آنچه هست این است که در همه زمانهای اسلام، از همان بدو امر تا امروز، مردمی پیدا می‌شده‌اند که در امر عفاف و حجاب عنایت بیشتری داشته‌اند و این خود مطلوب انسان بوده است و دستوره‌های کلی غیرت و عفاف منشأ آن بوده است. به عبارت دیگر آنچه را که مؤلف به عنوان توصیه‌های اخلاقی ذکر کرده است از همان اول در اسلام به وسیله اولیای دین بیان شده بود و همان موجب بوده است که

کسانی که با دقت بیشتری به دستوره‌های اسلام عمل می‌کرده‌اند در امر حجاب بیشتر شدت عمل به خرج بدهند چنانکه امروز هم همین‌طور است.

بر حسب بیان مؤلف لابد باید گفت روایاتی که توصیه اخلاقی است در زمانهای بعد از قرن اول به سبب اختلاط مسلمین با ایرانیان جعل شده است و باید جاعل آن هم ایرانیها باشند، در صورتی که یکی از آن روایات سخن امیر المؤمنین علیه السلام به فرزندش می‌باشد.

پاسخ

آنچه بعدها حتی در میان متشرعین تحت تأثیر عادات و عرفها پیدا شد مافوق توصیه‌های اخلاقی اسلامی مسلم است. در عرفهای متأخر حتی ذکر نام همسر نوعی کشف عورت تلقی می‌شود. پیغمبر اکرم و امیر المؤمنین و سایر ائمه اطهار در محاورات خود نام همسرشان را می‌بردند که خدیجه یا فاطمه یا ام حمیده چنین و چنان کرد؛ ولی امروز اگر یک مرجع تقلید نام همسر خود را بدون تعبیراتی از قبیل «اهل بیت» یا «والده فلانی» یا «خانواده» و امثال اینها ببرد کاری زشت تلقی می‌شود؛ در صورتی که رسول اکرم از همسرش با کلمه فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۷۴

«حمیرا» تعبیر می‌کند که نشان دهنده زیبایی و رنگ پوست اوست. همچنین امروز یک ملای معروف و مورد توجه عوام اگر همسرش سرتاپا پوشیده نباشد و بخواهد از جلوی جمعی عبور کند امری مستنکر تلقی می‌شود. ستر وجه و کفین به اجماع فقهای فریقین واجب نیست، حد اکثر این است که مستحب است؛ اما اگر همسر یک روحانی موجه میان عوام، ستر وجه و کفین نکند از هر فسقی برای آن روحانی مهمتر جلوه می‌کند. شیخ انصاری در «کتاب النکاح» راجع به سیره‌های امروز که ارزش چندانی ندارد به موضوع نظر بر محاسن مخطوبه مثال می‌زند و می‌گوید با اینکه قطعاً از نظر شرعی جایز است ولی امروز اگر به شخص محترمی اینچنین پیشنهاد شود که دخترت را می‌خواهم برای ازدواج بینم فوق العاده مستنکر تلقی می‌شود. پس آنچه بعدها رخ داده بالاتر است از حدود توصیه اخلاقی اسلامی. البته خود اعراب، نه اولیای دین، در این جهت بی‌تأثیر نبوده‌اند. خشونت خاص عمری و حلول روح او حتی در مدعیان دشمنی‌اش سهم بسزایی در این موضوع داشته است. در آخر کتاب به این مطلب اشاره شده است.

صفحه ۴۰۰.

اشاره

اسلام خوشبختانه یک طرز تفکر و جهان بینی روشن دارد، نظرش درباره انسان و جهان و لذت روشن است و به خوبی می‌توان فهمید که آیا چنین اندیشه‌ای در جهان بینی اسلام وجود دارد یا نه.

ما منکر نیستیم که رهبانیت و ترک لذت در نقاطی از جهان وجود داشته است و شاید بتوان پوشش زن را در جاهایی که چنین فکری حکومت می‌کرده است از ثمرات آن دانست، ولی اسلام که پوشش را تعیین کرد نه در هیچ جا به چنین علتی استناد

جسته است و نه چنین فلسفه‌ای با روح اسلام و با سایر دستورهای آن قابل تطبیق است.

نقد

آنچه اسلام با آن مخالف است رهبانیت و ریاضت افراطی است و اما مخالفت با هوا فی الجمله و ترک مادیات در حد اعتدال مسلماً در اسلام وجود دارد و حج و صوم و جهاد نمونه‌هایی از آن است - چنانکه در ذهنم این است که در روایات هم به نام رهبانیت اسلام

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۷۵

معرفی شده‌اند - و بعید نیست که یک دلیل حجاب در اسلام هم همان مسأله مخالفت با لذات مادی در حد افراط آن باشد. اگر کسی بگوید غرق شدن مردم در شهوات موجب سد راه معرفت می‌شود سخنی به گزاف نگفته است.

پاسخ

این مطلب صحیح است و آنچه ما مکرر در همین کتاب در باب فلسفه‌های عفاف اسلامی گفته‌ایم که چند وجه است شامل این وجه هم هست ولی ما نام آن را «رهبانیت» که در اسلام صریحاً نفی شده نگذاشته‌ایم. مسأله «رُهبَانِيَّةُ أُمَّتِي الْجِهَادُ» و امثال اینها تشبیه است نه حقیقت، و تازه تعریضی است به رهبانیت و عزلت، و از باب مشاکله است (به اصطلاح علم بدیع) یعنی رهبانیت امت من ضد رهبانیت است.

صفحه ۴۰۱.

اشاره

۲. «کافی» تألیف محمد بن یعقوب کلینی جلد ۵ صفحه ۴۹۶، و «وسائل» جلد ۳ ص ۱۴. برای روایات نهی از تبتل و اختصا (رهبانیت و خود را اخته کردن) رجوع شود به «صحیح» بخاری جلد ۷ صفحات ۴ و ۵ و ۴۰ و «صحیح» مسلم جلد ۴ صفحه ۱۲۹ و «جامع» ترمذی چاپ هند صفحه ۱۷۳.

نقد

با وجود کتب خودمان از مراجعه به کتب سنیها مستغنی هستیم. بلی، استناد به آن کتب در مسائل امامت بجاست زیرا از باب اخذ مدرک از خصم است، ولی در فقه و تفسیر و اخلاق از کتب آنها مستغنی هستیم.

پاسخ

کسانی که در مکتب مرحوم آیه الله بروجردی پرورش یافته‌اند می‌دانند که مراجعه به کتب اهل سنت برای فهم و درک و تأیید مثبت یا منفی احادیث ما فوق العاده مفید بلکه لازم است. ایشان می‌فرمودند: از وقتی که عده‌ای پیدا شدند و فقه و حدیث ما را که در جوی پیدا شده که فقه و حدیث آنها به هر حال وجود داشته جدا کردند، فقه را منحرف کردند. به علاوه در باب حجیت خبر واحد، آنچه مناط است و ثوق است نه مذهب.

روایت سنّی لا اقل مؤید می‌تواند باشد. به علاوه سیره اصحاب در فقه و تفسیر همیشه بر همین بوده است. کتب شیخ و علامه پر است از نقل اقوال فقهی اهل سنت. تفسیر مجمع البیان بیشتر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۷۶

نقل اقوال آنها و احادیث آنهاست و کمتر حدیث شیعه است. تفسیر المیزان در همه جا روایات اهل سنت را ذکر می‌کند و اخیراً، هم مجمع البیان و هم المیزان به فارسی ترجمه و چاپ و منتشر می‌شوند.

صفحة ۴۰۵

اشاره

درباره نوشیروان - که به غلط او را «عادل» خوانده‌اند - نقل شده که وقتی یکی از سرهنگان ارتش او زنی زیبا داشت. نوشیروان به قصد تجاوز به زن او در غیاب او به خانه‌اش رفت. زن جریان را برای شوهر خود نقل کرد. بیچاره شوهر دید زنش را که از دست داده سهل است جاننش نیز در خطر است. فوراً زن خویش را طلاق گفت. وقتی نوشیروان مطلع شد که وی زنش را طلاق داده است به او گفت شنیدم یک بوستان بسیار زیبایی داشته‌ای و اخیراً آن را رها کرده‌ای، چرا؟ گفت جای پای شیر در آن بوستان دیدم ترسیدم مرا بدرد. نوشیروان خندید و گفت دیگر آن شیر به آن بوستان نخواهد آمد.

[نقد]

قضاوت در این باره تحقیق بیشتری لازم دارد و مدرک داستانی هم که نقل شده است ذکر نگردیده است. در خاطر دارم که گویا در بعضی روایات هم عدالت نوشیروان تأیید شده است. در حدیث «
وُلِدْتُ فِي زَمَنِ الْمَلِكِ الْعَادِلِ
» نیز باید تحقیق شود.

پاسخ

راوی آن روایت که در قصص الانبیاء راوندی فقط آمده «وهب بن مته» و ضاع ایرانی معروف است. به علاوه عادل نبودن نوشیروان از قطعیات تاریخ است.

اشاره

این نامنی‌ها اختصاص به ایران و به زمانهای قدیم نداشته است. داستان اذان نیمه شب که در «داستان راستان» آورده‌ایم نشان می‌دهد که چگونه مشابه این جریانها در دوران تسلط مردم ما وراء النهر بر دستگاه خلافت بغداد، در بغداد هم رواج داشته است. در همین زمانهای نزدیک خودمان یکی از شاهزادگان در اصفهان از این گونه تجاوزها زیاد داشته است و مردم اصفهان قصه‌های زیادی از زمان حکومت او نقل فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۷۷ می‌کنند.

[نقد]

به همه این نقلها هم نمی‌توان خوشبین بود. دنیا وقتی به مردمی رو کند خویبهای دیگران را هم به آن عاریه می‌دهد و چون پشت کند خویبهای خود آنان را نیز از آنان سلب می‌کند.
وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ.*

پاسخ

مظالم ظلّ السلطان از متواترات آن زمان است نه این زمان. اگر این تواتر حجت نباشد چه تواتری حجت است؟! آیا وظیفه ما فقط دفاع از انوشیروانها و ظلّ السلطانهاست!؟

اشاره

در کتاب «انتقاد بر قوانین اساسی و مدنی ایران» صفحه ۲۷ می‌نویسد:
«هنگامی که قانون مدنی ایران تدوین شد هنوز از برده‌فروشی در بعضی از نقاط دنیا اثری به جا بود و در ایران نیز با اینکه این کار علی‌الظاهر از میان رفته بود ولی باز در مغز قانون‌گذاران آثاری از برده‌فروشی و آزار به زیردستان وجود داشت. زن را در آن دوره چون «مستأجره» می‌پنداشتند. زن حق نداشت با مردان نشست و برخاست کند و در اجتماعات راه یابد و به مقامات دولتی برسد. اگر صدای زن را نامحرم می‌شنید آن زن بر شوی خود حرام می‌شد. خلاصه مردان آن دوره زن را چون ابزاری می‌دانستند که کار او منحصرأ رسیدگی به امور خانه و پروردن فرزند بود و هنگامی که این ابزار می‌خواست از خانه بیرون

برود او را سر تا پا در چادری سیاه می‌پیچانیدند و روانهٔ بازار یا خیابان می‌کردند.».

[نقد]

نقل این اباطیل در این کتاب زائد است و بدون جواب هم گذارده شده است. نقل این قسمت ارتباطی هم با مدعای بحث ندارد، آنچه مربوط است قسمت بعدی است.

پاسخ

این اباطیل همانهاست که همه روزه در صدها هزار نسخه در جراید و مجلات نوشته می‌شود و در مغزهای جوانان مسلمان فرو می‌رود و بالأخره یک بدبخت مصلحت‌شناسی مثل من لازم است که علی‌رغم منافی که در میان عوام دارد با فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۷۸

این اباطیل در گیر و روبرو شود تا لااقل یک عده بفهمند که هستند اشخاصی که می‌توانند به اینها پاسخ گویند. البته لازم بوده که در همین جا بلافاصله پاسخی داده شود و من این کار را پس از تذکر شما در آن ورقه که دادید کردم؛ اگر چه کسی که همهٔ این کتاب را بخواند جواب این اباطیل برایش روشن می‌شود.

صفحهٔ ۴۱۴.

اشاره

آنچه در مرد وجود دارد غیرت است و یا آمیخته‌ای است از حسادت و غیرت، ...

[نقد]

آمیخته نیست.

پاسخ

بدون شک در بعضی موارد آمیخته است و منظور ما از تردید همین است.

صفحهٔ ۴۱۸. [مورد اول]

اشاره

به عقیده بعضی حجاب و خانه نشینی زن ریشه روانی دارد. زن از ابتدا در خود نسبت به مرد احساس حقارت می کرده است از دو جهت: یکی احساس نقص عضوی نسبت به مرد، دیگری خونروی ماهانه و حین زایمان و حین ازاله بکارت.

[نقد]

در این بحث مراجعه شود به روایتی که مرحوم محدث قمی (ره) در «سفینه» در «حجب» نقل کرده است. بعید نیست گفته شود که حجاب و خانه نشینی با عادت زنانگی سازگارتر است و به عبارت دیگر حیض یک عامل تکوینی برای حجاب است ولی نمی توان آن را تمام سبب برای حجاب دانست و نمی توان استتار این نقص را فایده منحصره حجاب معرفی کرد.

پاسخ

آنچه اینها می گویند این است که استتار در غیر حالت حیض ادامه همان حالت است و ما این را نفی کرده ایم.

[صفحه ۴۱۸ مورد دوم]

اشاره

شاید به همین علت است که از پیغمبر اکرم درباره این عادت سؤال شد، ولی آیه ای که در پاسخ این سؤال نازل شد این نبود که حیض پلیدی است و زن حائض پلید است و با او معاشرت نکنید، پاسخ رسید که نوعی بیماری تن است و در حین آن بیماری از همخوابگی احتراز کنید (نه از معاشرت):

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۷۹

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ..

از تو درباره حیض سؤال می کنند. بگو نوعی بیماری است، در حال این بیماری با زنان نزدیکی نکنید. قرآن این حال را فقط نوعی بیماری مانند سایر بیماریها خواند و هرگونه پلیدی را از آن سلب کرد.

[نقد]

بسیاری از مفسرین «أذًى» را به معنای پلیدی گرفته اند، چنانکه در «صافی» آمده است:

«أذًى مُسْتَقْدَرٌ يُؤْذِي مَنْ يَقْرُبُهُ نَفَرَةً مِنْهُ» و در «مجمع البیان» آمده است: «أذًى مَعْنَاهُ قَدْرٌ وَ نَجِسٌ، عَنِ قَتَادَةَ وَ السُّدِّيَّ...» و ظاهر تشریح غسل بعد از حیض نیز این است که حیض قذارت است و لهذا [حائض] از نماز هم ممنوع است زیرا که محدث است، و

لفظ آیه هم که می‌فرماید:

﴿فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ نیز تأیید همین تفسیر است زیرا که بر اذی بودن حیض، متفرع فرموده است اعتزال را، و اگر مراد از «أَذَى» بیماری بود شایسته بود که بر آن متفرع شود که مثلاً به زن تکالیف شاقه نکنید و خلاصه مانند یک بیمار با او مدارا کنید؛ و اگر گفته شود که ترک مجامعت هم به خاطر رعایت بیماری اوست، پاسخ می‌گوییم که نباید تنها همین یک مطلب بر آن تفریع شود؛ گذشته از اینکه کلمه «يَطْهُرْنَ» نیز می‌فهماند که زن در حال حیض ناپاک است. توضیح بیشتر اینکه در لفظ «أَذَى» دو احتمال هست؛ یکی اینکه حیض اذیت است برای زن، چون شبیه به یک بیماری است؛ دوم اینکه اذیت است برای مرد، زیرا که موجب تنفر است، و ظاهر دومی است نه اولی.

پاسخ

مسأله قذارت حیض در حد قذارت هر حدث دیگر که با غسل مرتفع می‌شود ربطی به پلیدی مورد بحث ندارد که یهودیان زن را در ایام حیض در محل دوری نگهداری می‌کرده‌اند و به آن نزدیک نمی‌شده‌اند. این پلیدی چیزی از نوع شومی و یا از نوع پلیدی سگ است میان مسلمین که به تمام وجود پلید است و مسلم از تماس و لمس او پرهیز دارد. پلیدی در حد یک حدث را انکار نکرده و صریحاً اعتراف کرده‌ایم. آنچه مفسرین گفته‌اند بیش از این نیست. کلمه «أَذَى» مسلماً به معنی قذارت نیست، حد اکثر این است که قذارت موجب اذی برای مرد باشد و چون متعلق اذی حذف شده که (لکم) یا (لهن)، ظاهر این است که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۸۰

اذی برای خود زن است. بسیار بعید است که درباره حیض که مربوط به زن است سؤال شود (خصوصاً با توجه به شأن نزول)، جوابی که داده شده مربوط به مرد باشد.

مقصود کسانی هم که گفته‌اند: «مُسِيءٌ تَقْدَرُ يُؤْذِي مَنْ يَقْرُبُ مِنْهُ» عام است، منحصر به مرد نیست، برای خود زن هم به این معنی اذی است.

صفحة ۴۲۱.

اشاره

عللی که قبلاً ذکر کردیم کم و بیش مورد استفاده مخالفان پوشیدگی زن قرار گرفته است. به عقیده ما یک علت اساسی در کار است که مورد غفلت واقع شده است. به عقیده ما ریشه اجتماعی پدید آمدن حریم و حائل میان زن و مرد را در میل به ریاضت یا میل مرد به استعمار زن یا حسادت مرد یا عدم امنیت اجتماعی یا عادت زنانگی نباید جستجو کرد و لااقل باید کمتر در اینها جستجو کرد. ریشه این پدیده را در یک تدبیر ماهرانه غریزی خود زن باید جستجو کرد.

[نقد]

مؤلف این علت را «اساسی» نامیده است و با پذیرفتن این علت گویی قبول کرده است که حجاب ساخته دست زن است به خاطر محفوظ نگه داشتن مقام خود، و این نقض غرض مؤلف است که می‌خواهد برای حجاب ریشه الهی بیان کند نه ریشه سست بشری. آنگاه در این بخش به کلمات راسل، ویل دورانت و سایر مزخرف‌گوها استناد شده است؛ و در رد این ریشه می‌توان گفت زن که می‌خواهد ارزش خود را بالا ببرد خود را نشان می‌دهد آنگاه می‌گریزد نه آنکه خود را از اول نشان ندهد؛ و حجاب به این معنی اخیر است. به نظر می‌رسد حذف این قسمت، از اصل بهتر است.

پاسخ

اولاً بحث درباره یک علت اساسی است نه علت اساسی منحصر. ثانیاً مگر لازمه اینکه چیزی دستور الهی باشد این است که فاقد هرگونه مصلحت بشری باشد و یا بشر به حکم یک الهام غریزی آن را تأیید نکند؟! ما از این گونه دستورهای الهی زیاد داریم که غریزه هم آن را تأیید می‌کند. در حدیث است که «

الْكَذِبُ رِيْبَةٌ وَالصَّدَقُ طُمَأْنِينَةٌ

». یا رسول اکرم درباره «بَرِّ» و «اِثْم» فرمود: «

الْبِرُّ مَا ... وَالْاِثْمُ مَا ...

». خداوند متعال خواسته است که عزت و کرامت زن در مقابل مرد محفوظ باشد و نخواستہ است که زن در برابر مرد، موجودی مبتذل

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۸۱

باشد؛ لهذا در غریزه او خود دور نگه داشتن را قرار داده است.

در ص ۸۳ تصریح شده که اینها در احکام اسلام به منزله فلسفه احکامند.

صفحه ۴۲۲

اشاره

مولوی، عارف نازک‌اندیش و دوربین خودمان، مثلی بسیار عالی در این زمینه می‌آورد؛ اول درباره تسلط معنوی زن بر مرد می‌گوید:

زَيْنٌ لِلنَّاسِ حَقٌّ آرَاسْتَهْ اسْتِ زَانِجَهْ حَقٌّ آرَاسْتِ چُون تَانَنْد رَسْتِ چُون پِي يَشِيْ كُنَّ الْيَهَاشِ آفَرِيْدِ كِي تَوَانْدِ آدَمِ از حَوَا بَرِيْدِ

رستم زال ار بود وز حمزه بیش هست در فرمان اسیر زال خویش آن که عالم مست گفتارش بدی کلمینی یا حمیرا می‌زدی

آنگاه راجع به تأثیر حریم و حائل میان زن و مرد در افزایش قدرت و محبوبیت زن و در بالا بردن مقام او و در گداختن مرد

در آتش عشق و سوز مثلی لطیف می‌آورد ...

نقد

این بیت بی ادبی است.

پاسخ

آیا مصراع اول بی ادبی است یا مصراع دوم؟ در مصراع اول که من بی ادبی نمی بینم. مصراع دوم اگر به نظر شما و در عرف عوام الناس امروز بی ادبی است بر گوینده «کلمینی یا حمیرا» است. شما بعدها از زبان پیغمبر نقل خواهید کرد که «
يَزْكَبْنَ ذَوَاتُ الْفُرُوجِ الشُّرُوجِ
» و باور دارید که این جمله می تواند سخن پیغمبر باشد، پس چگونه مفاد این بیت بی ادبی است؟!.

صفحه ۴۳۰.

اشاره

استعمال کلمه «حجاب» در مورد پوشش زن یک اصطلاح نسبتاً جدید است. در قدیم و مخصوصاً در اصطلاح فقها کلمه «ستر» که به معنی پوشش است به کار رفته است. فقها چه در «کتاب الصلاة» و چه در «کتاب النکاح» که متعرض این مطلب شده اند کلمه «ستر» را به کار برده اند نه کلمه «حجاب» را. بهتر این بود که این کلمه عوض نمی شد و ما همیشه همان کلمه «پوشش» را به کار می بردیم، زیرا چنانکه گفتیم معنی شایع لغت «حجاب» پرده است و اگر در مورد پوشش به کار برده می شود به اعتبار پشت پرده واقع شدن زن است و همین امر موجب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۸۲

شده که عده زیادی گمان کنند که اسلام خواسته است زن همیشه پشت پرده و در خانه محبوس باشد و بیرون نرود.

[نقد]

این فصل کتاب نوعی تشویق به ورود زن در میان اجتماع مردان است و مسلماً چنین چیزی از نظر اسلام ممدوح نمی باشد و گمانم این است که خود استاد مؤلف هم بعد از این تصریح می کند که جدا ساختن محیط زن از مرد در اسلام ممدوح است.

پاسخ

تشویق نیست، عدم منع است، و آنچه در فصلهای آخر کتاب گفته شده است و همواره مورد تأیید است حریم است نه پرده نشینی. رسول اکرم اجازه شرکت در مساجد و احیاناً در تشییع جنازه و بالاتر حضور در میدان جنگ را می داد و در عین حال مانع اختلاط بود، می گفت زنان و مردان با یکدیگر و در حال اختلاط از یک در خارج نشوند و حتی در کوچه و خیابان

خط ممرّ مردان از خط ممرّ زنان جدا باشد؛ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ که چقدر او بزرگ و عظیم و معتدل بود و چقدر ما کوچک و حقیر و مفرط یا مفرط هستیم.

صفحة ۴۳۱ [مورد اول]

اشاره

می‌دانیم که در قرآن کریم دربارهٔ زنان پیغمبر دستوره‌ای خاصی وارد شده است. اولین آیه خطاب به زنان پیغمبر با این جمله آغاز می‌شود: «يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسِيْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ» یعنی شما با سایر زنان فرق دارید. اسلام عنایت خاصی داشته است که زنان پیغمبر، چه در زمان حیات آن حضرت و چه بعد از وفات ایشان، در خانه‌های خود بمانند، و در این جهت بیشتر منظورهای اجتماعی و سیاسی در کار بوده است. قرآن کریم صریحاً به زنان پیغمبر می‌گوید: «وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» یعنی در خانه‌های خود بمانید. اسلام می‌خواسته است «أُمَّهَاتُ الْمُؤْمِنِينَ» که خواه ناخواه احترام زیادی در میان مسلمانان داشتند از احترام خود سوء استفاده نکنند و احیاناً ابزار عناصر خودخواه و ماجراجو در مسائل سیاسی و اجتماعی واقع نشوند. و چنانکه می‌دانیم یکی از امهات المؤمنین (عایشه) که از این دستور تخلف کرد ماجراهای سیاسی ناگواری برای جهان اسلام به وجود آورد. خود او همیشه اظهار تأسف می‌کرد و می‌گفت دوست داشتم فرزندان زیادی از پیغمبر می‌داشتم و می‌مردند اما به چنین ماجرای دست فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۸۳ نمی‌زد.

[نقد]

دستورهای سورهٔ احزاب دستورهای خاص نیست و ملاک آنها هم این نبوده است که از وجههٔ آنها سوء استفاده نشود. تخصیص زنان پیغمبر به این دستورها از باب عنایت بیشتر است نه از باب اینکه حکم، خاص آنها بوده است. مثلاً می‌فرماید: يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسِيْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ. نباید گفت که خضوع در قول برای زنان دیگر مذموم نبوده است بلکه باید گفت که این امر در مورد زنان پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله مذموم‌تر است. و همچنین می‌فرماید: وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى.

واضح است که تبرّج برای همهٔ زنان مذموم بوده است، لهذا به جاهلیت اولی اسناد داده شده است؛ پس همهٔ زنان باید در خانه قرار بگیرند. و همچنین «وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ» همه از احکام عامه است. همچنین در آیهٔ حجاب که می‌فرماید: «وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَلُّوهُنَّ مِنْ وَّرَائِهِ حِجَابٍ» از جملهٔ بعدش که می‌فرماید: «ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ» معلوم می‌شود که حکم عام است برای همهٔ زنان و مردان مؤمن ..

پاسخ

اشتباه عجیبی است! ما که نگفته‌ایم در آیه «وَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ» دستور پرده‌نشینی داده شده و این دستور مختص زنان پیغمبر است. گفته‌ایم این کلمه فقط در این آیات به کار برده شده. مخاطب این جمله مردمند نه زنان، و این حکم عام است؛ یعنی هر کس اگر کاری به داخله زندگی کسی دارد و چیزی از زنان آن خانه می‌خواهد بگیرد باید بداند که غالباً زنان در وضعی هستند که ستر کافی ندارند و نباید سرزده وارد خانه شوند آنچنان که اعراب می‌کردند؛ همچنانکه لازم نیست آن زنان در داخل خانه خود نیز همواره مسلح به ستر باشند به احتیاط اینکه مردی شاید وارد شود. مسأله درخواست چیزی از زنان یک خانه از پشت پرده و وارد نشدن در حریم خانه چه ربطی دارد به دستور پرده‌نشینی زن. جمله «قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» اولاً به عقیده من جمله اختصاصی است و زنان پیغمبر، آنها که مقید به اجرای دستور بودند، از این جمله چنین فهمیدند که دستوری اختصاصی است و لهذا حتی از مسافرت احتراز داشتند.

و به علاوه قطعاً مفاد آیه این نیست که از خانه بیرون نروید، به مسجد و زیارت دوستان و ارحام هم نروید؛ مقصود این است که به کاری که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۸۴

مستلزم این باشد که از حرم پیغمبر خارج شوید دست نزنید، نظیر کاری که عایشه کرد. به هر حال آیه «قَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ» نیز دستور پرده‌نشینی نیست، نه برای زنان پیغمبر و نه برای غیر آنها.

[صفحة ۴۳۱ مورد دوم]

اشاره

سر اینکه زنان پیغمبر ممنوع شدند از اینکه بعد از آن حضرت با شخص دیگری ازدواج کنند به نظر من همین است؛ یعنی شوهر بعدی از شهرت و احترام زنش سوء استفاده می‌کرد و ماجراها می‌آفرید. بنابراین اگر درباره زنان پیغمبر دستور اکیدتر و شدیدتری وجود داشته باشد بدین جهت است.

نقد

این نظر نیز درست نیست بلکه از قصه‌ای که در شأن نزول آیه آمده است معلوم است که به حس غیرت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌خواستند ضربه بزنند و خدا نگذاشته است، و جمله قبل که می‌فرماید: «وَ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَ لَا أَنْ تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا» می‌فهماند که این کار اذیت پیغمبر صلی الله علیه و آله بوده است.

باسخ

محال است که پیغمبر بر زائد بر آنچه حکم خداست غیرت ورزد. حکم خدا ملاک غیرت است نه غیرت او ملاک حکم خدا؛ و ملاک حکم خدا مصلحتی است از قبیل آنچه در متن آمده. به علاوه ما اظهار یقین نکرده‌ایم.

اشاره

به هر حال آیه‌ای که در آن آیه کلمه «حجاب» به کار رفته آیه ۵۳ از سوره احزاب است که می‌فرماید: «وَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَيَقُولُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» یعنی اگر از آنها متاع و کالای مورد نیازی مطالبه می‌کنید از پشت پرده از آنها بخواهید. در اصطلاح تاریخ و حدیث اسلامی هر جا نام «آیه حجاب» آمده است مثلاً گفته شده قبل از نزول آیه حجاب چنان بود و بعد از نزول آیه حجاب چنین شد، مقصود این آیه است که مربوط به زنان پیغمبر است (۱) نه آیات سوره نور که می‌فرماید: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ - أَلَى آخِر - قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ..

یا آیه سوره احزاب که می‌فرماید:

(۱). رجوع شود به «صحیح» مسلم جلد ۴ صفحات ۱۴۸-۱۵۱.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۸۵

يُدْنِينَ عَلَيْنَهُنَّ مِنَ الْجَلَابِيهِنَّ - أَلَى آخِر.

[نقد]

مردم شوی «صحیح» مسلم را ببرد که دست از سر ما بر نمی‌دارد. گمان می‌کنم استاد در این ایام کتب صحاح را مطالعه می‌کرده‌اند و هرچه به نظرشان مناسب این کتاب بوده است آورده‌اند و الا نمی‌خواهند بگویند در کتابهای دیگر مطلبی در این باره یافت نمی‌شده است و منحصرأ در کتب صحاح یافت می‌شده است.

پاسخ

اِيَّاكَ اَعْنِي وَ اَسْمِعْنِي يَا جَارَةً. بدیهی است که حضرت تعلیقه نویس هرگز در مورد کتابی که به هر حال به علم اجمالی، دهها و شاید صدها حدیث قطعی نبوی دارد چنین تعبیری نمی‌کند؛ مردم شوی فضولها را ببرد که از این کتاب نقل می‌کنند!!!.

[صفحة ۴۳۱ مورد دوم]

اشاره

اما اینکه چطور شد در عصر اخیر به جای اصطلاح رایج فقها یعنی ستر و پوشش، کلمه حجاب و پرده و پردگی شایع شده است برای من مجهول است و شاید از ناحیه اشتباه کردن حجاب اسلامی به حجابهایی که در سایر ملل مرسوم بوده است باشد.

ما در این باره بعداً توضیح بیشتری خواهیم داد.

[نقد]

شاید وجه آن، مبالغه در پوشیدگی زن است که در حد حجاب ممدوح است، و تعبیر استاد در اینجا پسندیده نیست، تحریک مردم است علیه متدینین.

پاسخ

مثل اینکه علیه اسلام هرچه صورت بگیرد مانعی ندارد، فقط کاری که نباید بشود این است که خاطر مبارک آنان که دانسته یا ندانسته اسلام را مسخ کرده‌اند رنجه نشود و غبار کمی هم بر اعتبار و حیثیت آنها ننشیند.

صفحه ۴۳۵.

اشاره

۲. هیچ فکر کرده‌اید که حس «نغزل» در بشر چه حسی است؟ قسمتی از ادبیات جهان عشق و غزل است. در این بخش از ادبیات، مرد، محبوب و معشوق خود را ستایش می‌کند، به پیشگاه او نیاز می‌برد، او را بزرگ و خود را کوچک جلوه می‌دهد، خود را نیازمند کوچکترین عنایت او می‌داند، مدعی می‌شود که محبوب و معشوق
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۸۶
«صد مُلک جان به نیم‌نظر می‌تواند بخرد، پس چرا در این معامله تقصیر می‌کند»، از فراق او دردمندانه می‌نالد.

[نقد]

این بخش چندان تناسبی با موضوع بحث ندارد و حذفش شاید بهتر باشد.

پاسخ

لازم و مفید است.

صفحه ۴۴۰.

اشاره

آنچه موجب فلج کردن نیروی زن و حبس استعدادهای اوست حجاب به صورت زندانی کردن زن و محروم ساختن او از فعالیتهای فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی است و در اسلام چنین چیزی وجود ندارد. اسلام نه می گوید که زن از خانه بیرون نرود و نه می گوید حق تحصیل علم و دانش ندارد- بلکه علم و دانش را فریضة مشترک زن و مرد دانسته است- و نه فعالیت اقتصادی خاصی را برای زن تحریم می کند. اسلام هرگز نمی خواهد زن، بی کار و بی عار بنشیند و وجودی عاطل و باطل بار آید.

پوشانیدن بدن به استثنای وجه و کفین مانع هیچ گونه فعالیت فرهنگی یا اجتماعی یا اقتصادی نیست. آنچه موجب فلج کردن نیروی اجتماع است آلوده کردن محیط کار به لذت جوییهای شهوانی است.

[نقد]

تشویق به کارهای اجتماعی بیرونی برای زن!!
این سخنان نادرست است، به بخش توصیه های اخلاقی مراجعه شود.

باسخ

قبلاً گفتیم که آنچه اسلام لااقل به صورت ارجحیت و استحباب، زائد بر ستر واجب، گفته است حریم است نه پرده نشینی، و میان این دو تفاوت بسیار است. کار اجتماعی با بودن حریم هیچ مانعی ندارد؛ و بخش توصیه های اخلاقی هم منافاتی با مطلب اینجا ندارد.

صفحه ۴۴۷.

اشاره

شرافت زن اقتضا می کند که هنگامی که از خانه بیرون می رود متین و سنگین و با وقار باشد، در طرز رفتار و لباس پوشیدنش هیچ گونه عمدی که باعث تحریک و فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۸۷
تهییج شود به کار نبرد، عملاً مرد را به سوی خود دعوت نکند، زباندار لباس نپوشد، زباندار راه نرود، زباندار و معنی دار به سخن خود آهنگ ندهد. چه آنکه گاهی اوقات ژستها سخن می گویند، راه رفتن انسان سخن می گوید، طرز حرف زدنش یک حرف دیگری می زند.
اول از تیپ خودم که روحانی هستم مثال می زنم: اگر یک روحانی برای خودش قیافه و هیكلی بر خلاف آنچه عادت و

معمول است بسازد، عمامه را بزرگ و ریش را دراز کند، عصا و ردایی با هیمنه و شکوه خاص به دست و دوش بگیرد، این ژست و قیافه خودش حرف می‌زند، می‌گوید برای من احترام قائل شوید، راه برایم باز کنید، مؤدب بایستید، دست مرا ببوسید.

[نقد]

ممکن بود از روحانیهای متظاهر به روشنفکری و تجدد مثال زده شود که در این زمان متناسب‌تر است چون عوامفریبی عصر حاضر در این شکل قویتر است.

پاسخ

شما یک مثال پیدا کنید تا اضافه کنیم. خیلی خدا شناسی است که انسان از این تظاهر و ریاها که بر احدی پوشیده نیست، به خاطر تعصب صنفی دفاع کند.

صفحه ۴۴۸. [مورد اول]

شما اگر از فقها پرسید آیا صرف بیرون رفتن زن از خانه حرام است، جواب می‌دهند نه. اگر پرسید آیا خرید کردن زن و لو اینکه فروشنده مرد باشد حرام است یعنی نفس عمل بیع و شترآ زن اگر طرف مرد باشد حرام است، پاسخ می‌دهند حرام نیست.

[نقد]

حرام نیست ولی مذموم است.

پاسخ

اشاره

چه دلیلی هست که اگر مقارن با امر دیگری نباشد حتی مکروه هم باشد ..

[صفحه ۴۴۸ مورد دوم]

فقط دو مسأله وجود دارد؛ یکی اینکه باید پوشیده باشد و بیرون رفتن به صورت خودنمایی و تحریک‌آمیز نباشد.

و دیگر اینکه مصلحت خانوادگی ایجاب می کند که خارج شدن زن از خانه توأم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۸۸

با جلب رضایت شوهر و مصلحت اندیشی او باشد. البته مرد هم باید در حدود مصالح خانوادگی نظر بدهد نه بیشتر.

[نقد]

مسأله سوم این است که ظهور زن در اجتماعات پسندیده نیست.

پاسخ

مسأله سوم حریم است در حین شرکت در اجتماعات، نه عدم شرکت، و خوب است که اضافه شود.

صفحه ۴۵۷.

اشاره

بدین نکته باید توجه کرد که آزادی در مسائل جنسی سبب شعله ور شدن شهوات به صورت حرص و آز می گردد، از نوع حرص و آزهایی که در صاحبان حرم سراهای رومی و ایرانی و عرب سراغ داریم.

[نقد]

کلمه «عرب» پسندیده نیست. اگر طوری تعبیر می شد که اختصاص به خلفای جور پیدا می کرد خوب بود.

پاسخ

در مقابل «ایرانی» و «رومی» جز «عرب» تعبیر دیگر درست نیست.

صفحه ۴۷۱.

اشاره

در سالهایی که در قم بودم یک وقت یکی از خطبای معروف ایران به قم آمد و اتفاقاً دید و بازدید ایشان در حجره بنده بود؛

در آنجا از ایشان دیدن می‌شد. یک روز در مدت اقامت ایشان در قم شخصی در وقت نامناسبی ایشان را به خانه آیه الله بروجردی برده بود. آن موقع یک ساعت قبل از وقت درس ایشان بود و معمولاً ایشان در آن وقت مطالعه می‌کردند و کسی را نمی‌پذیرفتند. در می‌زنند و به نوکر می‌گویند به آقا بگویید فلانی به ملاقات شما آمده است. نوکر پیغام را می‌رساند و برمی‌گردد و می‌گوید آقا فرمودند من فعلاً مطالعه دارم، وقت دیگری تشریف بیاورید. آن شخص محترم هم برگشت و اتفاقاً همان روز به شهر خود مراجعت کرد. همان روز آیه الله بروجردی برای درس آمدند، من را در صحن دیدند و فرمودند: «من بعد از درس برای دیدن فلانی به حجره شما می‌آیم.» گفتم ایشان رفتند. فرمودند:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۸۹

«پس وقتی ایشان را دیدی بگو: حال من وقتی تو به دیدن من آمدی مانند حال تو بود وقتی می‌خواهی برای ایراد سخنرانی آماده شوی. من دلم می‌خواست وقتی با هم ملاقات کنیم که حواس من جمع باشد و با هم صحبت کنیم و در آن موقع من مطالعه داشتم و می‌خواستم برای درس بیایم.»

پس از مدتی من آن شخص را ملاقات کردم و معذرت خواهی آیه الله بروجردی را ابلاغ کردم، و شنیده بودم که بعضی از افراد وسوسه کرده بودند و به این مرد محترم گفته بودند: تعمداً در کار بوده که به تو توهین شود و تو را از در خانه برگردانند. من به آن مرد محترم گفتم:

آیه الله بروجردی می‌خواستند به دیدن شما بیایند و چون مطلع شدند که شما حرکت کردید معذرت خواهی کردند. آن مرد جمله‌ای گفت که برای من جالب بود. گفت:

«نه تنها به من یک ذره برنخورد، بلکه خیلی هم خوش حال شدم؛ زیرا ما اروپاییها را می‌ستاییم که مردمی صریح هستند و رودرواسیهای بیجا ندارند. من که قبلاً از ایشان وقت نگرفته بودم، غفلت کرده در وقت نامناسبی رفته بودم. من از صراحت این مرد خوشم آمد که گفت حالا من کار دارم. آیا این بهتر بود یا اینکه با ناراحتی مرا می‌پذیرفت و دائماً در دلش ناراحت بود و با خود می‌گفت این بلا چه بود که بر من نازل شد، وقت مرا گرفت و درس مرا خراب کرد؟! من بسیار خوش حال شدم که در کمال صراحت و رُک گویی مرا نپذیرفت. چقدر خوب است مرجع مسلمین این طور صریح باشد.»

نقد

ستایش اروپاییها در این داستان پسندیده نیست؛ گویی اروپایی ضرب المثل فضیلت قرار داده شده است و آیه الله بروجردی همچون ایشان.

پاسخ

اروپاییها ضرب المثل فضیلت نیستند، خود این کتاب و سایر آثار نویسنده‌اش همیشه از آنها انتقاد کرده است، ولی ضرب المثل صراحت و نظم هستند و ما هم نباید به خاطر اینکه آنها را دشمن داریم انکار کنیم؛ وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۹۰

أَلَّا تَعْدِلُوْا..

از اخفاء و عدم اعتراف به فضیلت دشمن برای ما فضیلتی درست نمی‌شود، برعکس [ذکر فضیلت آنها] موجب تته و غیرت مسلمانان می‌شود.

صفحه ۴۷۴.

اشاره

ولی در مورد کلمه «غَضَّ» می‌گویند «غَضَّ بصر» و یا «غَضَّ نظر» و یا «غَضَّ طرف». غَضَّ به معنای کاهش دادن است و غَضَّ بصر یعنی کاهش دادن نگاه. در قرآن کریم سوره لقمان آیه ۱۹ از زبان لقمان به فرزندش می‌گوید: «وَ اغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ» یعنی صدای خودت را کاهش بده، ملایم کن، فریاد نکن. در آیه ۳ از سوره حُجرات می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى» یعنی آنان که صدای خود را (هنگام سخن گفتن) در حضور رسول خدا ملایم می‌کنند، یعنی فریاد بر نمی‌آورند، آنان کسانی هستند که خداوند دل‌هایشان را برای تقوا آزمایش کرده است.

[نقد]

عبارت کتاب در این بحث خالی از ابهام نیست، زیرا گاهی بصر را به معنی نگاه و گاهی به معنای دیده گرفته است. نگاه، عمل چشم است و دیده خود چشم است به اعتبار عملی که دارد. تحقیق این است که بصر به معنای دیده است و ممکن است مجازاً بر نگاه اطلاق شود.

پس اگر ابصار را در آیه به معنای دیدگان بگیریم غَضَّ به معنای فروخوابانیدن و نیم‌بسته کردن است، و اگر به معنای نگاه‌ها بگیریم غَضَّ به معنای کاهش دادن است. حاصل آنکه یا در لغت «بصر» باید تصرف کرد و یا در لغت «غَضَّ». این در صورتی است که «مِن» را برای تبعیض یا زائده بگیریم، ولی اگر «مِن» را برای ابتدا بگیریم تصرف در هیچ یک از دو لغت لازم نمی‌آید و متعلق غَضَّ محذوف خواهد بود؛ یعنی يَغُضُّوا النَّظَرَ (اى يَنْقُصُوهُ) مُبْتَدَأً مِنْ ابْصَارِهِمْ.

پاسخ

نتیجه به هر حال یکی است؛ ولی مقصود متن این است که نسبت غَضَّ - که کاهش است - به دیده از آن جهت داده شده که منظور کاهش عمل این عضو است، و این لفظ به این عضو به اعتبار عمل خاصش اطلاق می‌شود، بر خلاف لفظ عین. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۹۱

صفحه ۴۷۵.

اشاره

علی‌هذا در آیه مورد بحث معنای «يُعْضُوا مِنْ أَيْدِيهِمْ» این است که نگاه را کاهش بدهند یعنی خیره نگاه نکنند و به اصطلاح علمای اصول نظرشان آلی باشد نه استقلاللی.

[نقد]

عبارت کتاب در اینجا ایهام می‌کند که نظر آلی به زن، یعنی نظر در حال مکالمه، مورد نهی نیست در حالی که این سخن غلط است؛ بلکه مراد از غض بصر، چشم فرو بستن است، یعنی نیم‌بسته کردن چشم؛ چنانکه انسان وقتی بخواهد به یک شیء نگاه نکند و به اشیاء دیگر نگاه کند ناچار باید چنین کند؛ و این مطلب غیر از مسأله نظر استقلاللی و نظر آلی است. نظر استقلاللی و نظر آلی هر دو تا ممکن است به طور باز بودن تمام چشم و بدون غض بصر باشد.

باسخ

انسان وقتی که به چیزی نگاه می‌کند اگر منظورش تماشای او باشد نگاهش دقیق می‌شود و توجهش تام می‌گردد و اما اگر منظور تماشا نباشد بلکه همان قدر است که لازمه تخاطب است نگاهش دقیق و خیره نیست. در صورت اول اگر پرسش شود، جزئیات چهره طرف را به خاطر دارد، و در صورت دوم اگر صد بار هم دیده باشد باز هم اگر پرسند نمی‌داند که فی‌المثل چشم طرف درشت است یا ریز. معمولاً انسان هنگامی که نمی‌خواهد به چیزی نگاه کند و ضرورت ایجاب می‌کند که چشم افکند، عدم تمایل روح به دیدن قهراً موجب می‌شود که پلکها اندکی به هم نزدیک شوند. منظور ما این بوده که آیه چنین حالی را بیان می‌کند. پس آیه نظر استقلاللی و تماشایی را که دقیق و خیره است نهی می‌کند اما نظر آلی و تخاطبی را نهی نمی‌کند.

صفحة ۴۷۶.

اشاره

این نکته باید اضافه شود که برخی از مفسران که «غض بصر» را به معنی ترک نظر گرفته‌اند مدعی هستند که مقصود ترک نظر به عورت است همچنانکه جمله بعد نیز ناظر به حفظ عورت از نظر است. و باز همان‌طور که فقها گفته‌اند فرضاً مقصود از غض بصر ترک نگاه به طور کلی باشد اعم از نگاهی که به منظور تماشا و التذاذ باشد و یا فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۹۲
نگاهی که لازمه مخاطبه است، متعلق نگاه ذکر نشده است که چیست «۱».

[نقد]

مقصود مؤلف در این بحث روشن نیست که آیا مراد آیه، غَضِّ بصر از وجه و کفّین است یا غَضِّ بصر از سایر قسمت‌های بدن زن. اگر مراد دومی است پس به فرموده ایشان نظر آلی به بدن زن باید جایز باشد، در حالی که چنین نیست؛ و اگر مراد اولی است پس باید آیه از حکم نظر به بدن زن ساکت باشد. گمان نمی‌کنم احدی از مفسرین متعلّق غَضِّ را وجه و کفّین گرفته باشد؛ و مؤلف در نوشته خود تصریح نفرموده است، و اکنون «مستمسک» را حاضر ندارم تا مراجعه کنم و غرض مؤلف را از این ارجاع بدانم.

پاسخ

ما به قرینه شأن نزول آیه استنباط کرده‌ایم که مقصود نظر به چهره زن است. مسأله نظر به سایر [قسمت‌های] بدن زن مفروغ عنه است.

صفحه ۴۷۶.

اشاره

راسل در یکی از کتابهایش به نام «در تربیت» یکی از چیزهایی که از جمله اخلاق بی‌منطق و به اصطلاح «اخلاق تابو» می‌شمارد، همین مسأله پوشانیدن عورت است.

وی می‌گوید چرا پدران و مادران اصرار می‌ورزند که عورت خود را از بچه بپوشانند؟

این اصرار خود سبب تحریک حس کنجکاوی بچه‌ها می‌گردد. اگر کوشش والدین برای کتمان عضو تناسلی نباشد، چنین کنجکاوی کاذبی وجود پیدا نخواهد کرد. باید والدین عورت خود را به بچه‌ها نشان بدهند تا آنها هرچه که وجود دارد از اول بشناسند.

بعد اضافه می‌کند: لااقل گاهی اوقات - مثلاً هفته‌ای یک بار - در صحرا یا حمام برهنه شوند و عورت خود را در معرض دید بچه‌ها قرار دهند.

نقد

نقل کلام راسل با استدلال آن که یک خطابه است پسندیده نیست. خطابه سوء دارای اثری است که نباید از اصل نقل شود، فافهم.

(۱). رجوع شود به «مستمسک العروه» حضرت آیه الله حکیم، ج ۵/ ص ۱۹۱.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۹۳

متأسفانه کتابهایی که میلیونها نسخه از آنها در جهان و دهها و صدها هزار نسخه از آنها چه به صورت کتاب و چه به صورت مجله در ایران چاپ می‌شود و اثر می‌گذارد همینهاست. نقل و جواب آنها از شوکت آنها می‌کاهد. نقل نکردن ما کاری از قبیل سر زیر برف کردن کبک است و خودمان را ریشخند می‌کنیم. چهار تا جاهلتر از خود ما که هیچ حسن و هنری جز جهالت و عوام بودن ندارند نباید معیار افراد مؤثر واقع شوند.

صفحة ۴۸۳ [مورد اول]

اشاره

اساساً نظر ابن مسعود قابل توجه نیست، زیرا جامه‌ای که خودبه خود آشکار است جامه‌ی رو است نه جامه‌ی زیر، و در این صورت معنی ندارد که گفته شود زنان زینتهای خود را آشکار نکنند مگر جامه‌ی رو را. جامه‌ی رو قابل پوشاندن نیست تا استثنا شود؛ بر خلاف چیزهایی که در کلمات ابن عباس و ضحاک و عطاست و در روایات شیعه امامیه آمده است. اینها اموری است که قابل این هست که دستور پوشانیدن یا نبوشانیدن آنها داده شود.

[نقد]

این استدلال در رد تفسیر ابن مسعود صحیح نیست، زیرا ظاهر آیه کریمه هم این است که آنچه استثنا شده است چیزی است که خود به خود ظاهر است و پوشانیدنش ممکن نیست، و در حقیقت استثنای منقطع است، چون تعبیر شده است: «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» و «ظَهَرَ» فعل لازم است. حتی بنا بر تفسیر دیگر که مراد از «مَا ظَهَرَ» را زینت وجه و کفین بدانیم، چنانکه از روایات استفاده شده است، باید این طور توجه کنیم که زینت وجه و کفین خود به خود ظاهر است (چون پوشیدن آن حرج است گویی پوشیدنش ممکن نیست، پس آن خود به خود ظاهر است) ولی در سایر قسمتهای بدن مسأله ابداء است نه ظهور خود به خود. فافهم.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۱۹، ص: ۵۹۳

استثنای منقطع در مورد چیزی که اخفایش معنی ندارد قابل توجه نیست. از «فافهم» چیزی نفهمیدم. بعداً در این باره بحث خواهد شد.

[صفحه ۴۸۳ مورد دوم]

اشاره

این مطلب را توضیح می‌دهیم که ما این مسأله را از نظر خودمان بیان می‌کنیم و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۹۴

استنباط خودمان را ذکر می‌نماییم و اما هر یک از آقایان و خانمها از هر کس که تقلید می‌کنند عملاً باید تابع فتوای مرجع تقلید خودشان باشند. آنچه ما می‌گوییم با فتوای بعضی از مراجع تقلید تطبیق می‌کند و ممکن است با فتوای بعضی دیگر تطبیق نکند (هر چند فتوای مخالفی وجود ندارد، هر چه هست به اصطلاح احتیاط است نه فتوای صریح). غرض ما از این بحث این است که شما با متون اسلام از نزدیک آشنا شوید و به منطق متین و محکم اسلام مجهز گردید.

نقد

این جمله ایهام می‌کند که دیگران شما را از آشنا شدن با متون اسلام مانع می‌شوند.

این گونه جملات بسیار زننده است و مردم را نسبت به فقها بدبین می‌سازد.

پاسخ

چنین مفهوم‌گیری نمی‌دانم در «اصول» چه نامی دارد؟ اینها بهانه‌گیری است.

سبحان الله، سکوت دیگران و توضیح و تفسیر مقنع نکردن آنها سبب بدبینی مردم نمی‌شود؛ اما اینکه بیچاره‌ای جان بکند و بعد بگوید می‌خواهم شما از نزدیک با اسلام آشنا شوید موجب بدبینی می‌شود! اگر اینها بهانه‌گیری برای افتراس نیست پس چیست؟

فرضاً بدبین کند، به پیش‌نمازها بدبین می‌کند نه به فقها. حتماً شنیده‌اید که گرگ و بزه از یک نهر آب می‌خورند و گرگ در بالا و بزه در پایین قرار گرفته بود. گرگ می‌خواست بهانه‌ای برای پاره کردن بزه پیدا کند، گفت آب نخور که آبها را گل می‌کنی. بزه بیچاره گفت:

آخر من که پایین ترم؛ فرضاً آب گل بشود که به طرف بالا- بر نمی‌گردد. گرگ گفت: عجب! فضولی و زبان درازی هم می‌کنی. فوراً پرید و بزه را درید. دریدن یک فرد تنها در یک شهر از طرف افراد بهم بسته فامیلی و طبقه‌ای بهانه‌زیادی نمی‌خواهد، کافی است که گفته شود عرض وجود کرده‌ای و عرض وجود ذنب لا یُعْفَر است؛ وُجُودُكَ ذَنْبٌ لَا یُقَاسُ بِهِ ذَنْبٌ.

اشاره

بدیهی است تنها خواندن رساله‌های عملیه و آگاهی بر متون فتواها برای این منظور کافی نیست؛ بحثی استدلالی، هم از جنبه نقل و هم از جنبه فلسفه اجتماعی لازم است.

این جهت است که این بحث را بر ما ضروری و لازم کرده است و این است

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۹۵

محرک ما در بحث استدلالی با بیان ادله و مدارک این مسأله.

[نقد]

اولاً مردم بی‌اعتقادی که بر دستوره‌های اسلام اعتراض می‌کنند به این مقدار از بیانها که از آقای مطهری صادر می‌شود قانع نمی‌شوند (وَ لَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَ لَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ). شما برای جلب آنان به اسلام می‌گویید اسلام مانع ورود زن در اجتماع و رانندگی کردن و فروشنده‌گی کردن نمی‌شود و دستوره‌های خانه‌نشینی زن را به عنوان توصیه‌های اخلاقی و امور غیر لازم از اسلام حذف می‌کنید؛ ولی آنها به این قدر قانع نمی‌شوند؛ از شما توقع دارند که تمتعات جنسی غیر از زنا را نیز حلال کنید و اگر در این مرحله هم تسلیم آنها شوید پیشنهاد می‌کنند که چه مانعی دارد که زنا با قرص جلوگیری تجویز شود و هلمّ جزاً.

حقیقت این است که هر سخنی را هر کسی نمی‌پذیرد و برای این انکارها و اعتراضها ریشه‌هایی غیر از ندانستن فلسفه احکام اسلام وجود دارد. قَالَ تَعَالَىٰ: سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ، وَ إِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا، وَ إِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا، وَ إِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْعِغْيِ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ كَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ. ثانياً شما با وارد ساختن متدینین به دلایل احکام و فقیه ساختن آنان خوب است که آنان را در برابر اسلام و بزرگان اسلام متواضع کنید نه آنکه با تعبیرهایی که نشان می‌دهد که تنها شما به اسلام خدمت می‌کنید و بس آنان را نسبت به دیگران بدبین و گستاخ کنید.

پاسخ

مردم از مادر بی‌اعتقاد نرزیده‌اند، بالعکس متمایل و علاقه‌مند و به نوعی معتقد زاییده شده‌اند (كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ ...)

. آنچه مردم را بی‌اعتقاد کرده و می‌کند این است که تا خود مستند به سائقه فطرت و مطابق دستور قرآن تعقل کنند و بصیرت یابند فوراً آنها را مصداق «لَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَ لَا النَّصَارَىٰ» و مصداق «سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ» قرار دادیم. کدام دستور اسلام را العیاذ بالله ما حذف کرده‌ایم؟! خدا ذلیل و بیچاره کند تهمت زن را. اگر امثال این کتاب که

تقدم فلسفه اسلام را بر همه فلسفه‌های بشری ثابت می‌کند مردم را در برابر اسلام و بزرگان اسلام متواضع نکند چه کتابی می‌کند؟! مگر مقصود ما از بزرگان اسلام پیش‌نمازهای وجوهات بگیری باشد که کوچکترین خدمتی به اسلام نمی‌کنند، فقط خوب مال امام را مستهلک می‌کنند، و مقصود از خضوع هم پرداختن وجوه به چنین افراد بی‌هنر و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۹۶

بی‌خاصیت باشد که متأسفانه کم هم نیستند اگر چه افراد صالح در میان همان پیش‌نمازها هم زیادند. من در کجا ادعا کرده‌ام که فقط من خدمت می‌کنم؟! چرا اینچنین دروغها می‌بندید؟! خدا از شما نخواهد گذشت. آیا این گناه است که یکی خدمت کند و سبب گردد که مردم به بیکاره‌ها توجه کمتری کنند!؟

صفحة ۴۸۸

اشاره

حقیقت این است که احتمال اول قویترین احتمالات است و روایاتی هم بر طبق آن وارد شده که برهنه شدن زن مسلمان را در برابر زنان یهودیه یا نصرانیه منع کرده است.

در این روایات استناد شده است به اینکه زنان غیر مسلمان ممکن است زیبایی زنان مسلمان را برای شوهران یا برادران خود توصیف کنند: «

لَا نَهْنَنَّ قَدْ يَصْفُنَّ لِأَزْوَاجِهِنَّ وَ أَخَوَاتِهِنَّ».

. باید توجه داشت که در اینجا مسأله‌ای وجود دارد و آن این است که برای هیچ زن مسلمان جایز نیست که محاسن یعنی زیباییهای زن دیگر را برای شوهر خود توصیف کند. وجود این تکلیف، زنان مسلمان را در برابر یکدیگر تأمین می‌دهد، ولی در مورد زنان غیر مسلمان اطمینان نیست، ممکن است آنان برای مردان خود از وضع زنان مسلمان سخن بگویند. لهذا به زنان مسلمان دستور داده شده است که خود را از ایشان پوشانند. ولی البته آیه صراحت کامل ندارد به اینکه ظاهر کردن زینتها و زیباییها در برابر آنها حرام است.

[نقد]

چرا آیه صراحت در تحریم ندارد؟ و حال آنکه در سایر کلمات آیه احتمال کراهت داده نشده است و تفکیک در سیاق جایز نیست. این مسأله باید از لحاظ فقهی تحقیق کاملتری شود.

باسخ

گفته‌ایم صراحت کامل، بدان جهت که احساس می‌کرده‌ایم آیه صراحت دارد. ولی چه باید کرد که خلاف سیره نسبتاً قطعی و خلاف اجماع (علی ما یبالی) است.

صفحة ۴۸۹.

اشاره

به طور کلی بردگان اعم از جنس زن یا مرد از نظر اسلام در بسیاری از احکام استثنائاتی دارند. مثلاً از نظر خود پوشش و حرمت نظر، کنیزان با زنان آزاد فرق می‌کنند. بر کنیزان واجب نیست که سرهای خود را بپوشانند و حال آنکه بر زنان آزاد لازم است سر خود را بپوشانند. ظاهراً سرّ مطلب خدمتکاری آنهاست. علیّ هذا بعید نیست که غلامان نیز چنین استثنائی داشته باشند.

ولی همچنانکه گفتیم از نظر فتوای فقها این حکم بعید است اما از طرف دیگر حمل جمله «أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ» به خصوص کنیزان نیز بسیار مستبعد است.

[نقد]

در این سخن حمله به فقها شده است.

پاسخ

همه کتب فقه مشتمل بر حمله علمی به فقهاست، و تازه آنچه در اینجا هست حتی حمله هم نیست. این چیزهاست که نشان می‌دهد غرض از انتقادهای بهانه‌گیری است و حسن نیتی در کار نیست.

صفحة ۴۹۰.

اشاره

طبق احتمال اول مراد بچه‌های غیر ممیز هستند که قدرت تشخیص این گونه مطالب را ندارند. اما طبق احتمال دوم مقصود بچه‌هایی است که قدرت بر امور جنسی ندارند یعنی غیر بالغ می‌باشند هر چند ممیز بوده باشند. طبق احتمال دوم اطفالی که همه چیز می‌فهمند و نزدیک به حد بلوغ می‌باشند ولی بالغ نمی‌باشند جزء استثنایها هستند. فتوای فقها نیز بر طبق این تفسیر است.

[نقد]

البته عده‌ای از فقها به احتیاط واجب، ستر نسبت به ممیز را لازم دانسته‌اند («توضیح المسائل» م ۲۴۴۴).

پاسخ

در یک کتاب علمی که نمی‌شود احتیاطهای واجب را به حساب آورد. احتیاط واجب دو گونه است: برخی فتواست مانند احتیاط در اطراف شبهه علم اجمالی. این احتیاطها فتواست و رجوع به غیر هم جایز نیست. نوعی دیگر عدم الفتوی است و لهذا جایز الرجوع الی الغیر است. ممکن است مجتهد در عین نظر قاطع

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۹۸

به جواز چیزی، این گونه احتیاط واجب بکند که مفهومی این است [که] مقلد به غیر رجوع کند یا عمل به احتیاط - طبق اصل که عامی باید با نبودن فتوای مجتهد احتیاط کند - نماید. مرحوم آقای بروجردی صریحاً می‌فرمود ما گاهی فتوایمان بر خلاف احتیاط متن است (احتیاط وجوبی) ولی فتوای خود را ذکر نمی‌کنیم و الزامی هم نداریم. بر ما رعایت عدم الفتواها که لازم نیست.

صفحه ۴۹۴.

اشاره

در اینجا نباید اعتراض کرد که اکنون رسم بردگی منسوخ شده است و برده‌ای وجود ندارد و پافشاری در این بحثها بی‌ثمر است؛ زیرا اولاً روشن شدن نظر اسلام در این مسائل، ما را به هدف کلی این قوانین که برخی از آنها مورد ابتلا نیز می‌باشد بهتر واقف می‌سازد، و ثانیاً اگر فقیه متهوری جرأت کند چه بسا حکم غلامان را از راه ملاک و مناط، به موارد مشابه آن از قبیل خدمتکاران بتواند تعمیم دهد.

[نقد]

طرح این بحثها برای عوام بی‌فایده بلکه مضر است زیرا آنان را گستاخ می‌کند بدون آنکه آنان را فقیه سازد، و این از بدترین معایب این کتاب است.

پاسخ

برعکس، بزرگترین خدمت این کتاب است. من خودم قبل از نشر این کتاب با برخی مراجع صحبت کردم و دیدم باطناً همه موافقند ولی از امثال شما بیم دارند. فایده امثال این کتاب این است که امثال من چوب امثال شما را می‌خورند اما بعد راه برای فقها باز می‌شود و آزادانه فتوای خود را ذکر می‌کنند.

اشاره

مفسران غالباً هدف جمله «يُدْنِينَ عَلِيَهُنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ» را پوشانیدن چهره دانسته‌اند، یعنی این جمله را کنایه از پوشیدن چهره دانسته‌اند. مفسران قبول دارند که مفهوم اصلی «يُدْنِينَ» پوشانیدن نیست اما چون غالباً پنداشته‌اند که این دستور برای بازشناخته شدن زنان آزاد از کنیزان بوده است، اینچنین تعبیر کرده‌اند. ولی ما قبلاً گفتیم که این تفسیر صحیح نیست. به هیچ وجه قابل قبول نیست که قرآن کریم فقط زنان آزاد را مورد عنایت قرار دهد و از آزار کنیزان مسلمان چشم پوشد. آنچه عجیب فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۵۹۹

به نظر می‌رسد این است که مفسرانی که در اینجا چنین گفته‌اند غالباً همانها هستند که در تفسیر سوره نور با کمال صراحت گفته‌اند که پوشانیدن چهره و دو دست لازم نیست و آن را امر حَرَجِي دانسته‌اند، از قبیل زمخشری و فخر رازی. چطور شده است که این مفسران متوجه تناقض در سخن خود نشده‌اند و ادعای منسوخیت آیه نور را هم نکرده‌اند.

[نقد]

باید دید که چگونه مفسران از آیه مذکور مسأله ستر وجه را فهمیده‌اند. باید تحقیق شود.

پاسخ

تحقیق همان است که گمان کرده‌اند آیه برای بازشناختن زنان آزاد از غیر آزاد است.

[صفحة ۵۰۵ مورد دوم]

اشاره

حقیقت این است که این مفسران تناقضی میان مفهوم آیه نور و آیه احزاب قائل نبوده‌اند. آیه نور را یک دستور کلی و همیشگی می‌دانسته‌اند خواه مزاحمتی در کار باشد یا نباشد ولی آیه سوره احزاب را مخصوص موردی می‌دانسته‌اند که زن آزاد یا مطلق زن مورد مزاحمت افراد ولگرد قرار می‌گرفته است.

[نقد]

این بیان رفع اشکال نمی‌کند، زیرا استاد معتقد است که آیه جلباب راجع به ستر وجه دلالتی ندارد و مفسرین آن را راجع به

ستر وجه دانسته‌اند، و فرضاً که بگوییم این حکم، مخصوص مورد مزاحمت افراد ولگرد است این مطلب جواب داده نشده است که آنان چگونه از آیه جلاب ستر وجه را فهمیده‌اند. باید مراجعه شود.

پاسخ

البته مراجعه خوب است، شاید مطلب تازه‌ای به دست آید اما ملزم نیستیم که هر کجا اشتباه مفسر یا فقیه یا فیلسوفی را کشف کردیم علت اشتباه را هم نشان دهیم؛ به هر حال اشتباه است.

صفحه ۵۰۷.

اشاره

مجدداً توضیح می‌دهیم که بحث ما جنبه علمی دارد نه فتوایی. این بنده نظر خودم را می‌گویم و هر یک از شما باید عملاً به فتوای همان مجتهدی عمل کند که از او فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۰۰ تقلید می‌نماید.

[نقد]

اظهار این مطلب که بحث ما جنبه علمی دارد نه فتوایی برای چه منظوری است؟.

پاسخ

چون مکرر گفته و در مقدمه نیز یادآوری کرده‌ایم مسأله حقوق و حدود زن در جامعه امروز از نظر اسلام، علاوه بر جنبه عملی، جنبه اعتقادی پیدا کرده است، یعنی باورهای بی‌اساس اجتماع عین متون اسلامی دانسته شده و دستورهای واقعی اسلامی هم فلسفه‌اش توضیح داده نشده است و در نتیجه مقررات اسلامی در مورد زن وسیله‌ای شده برای تبلیغ علیه اساس اسلام و ما مرتب شاهد آن هستیم. این کتاب به لطف خدا اثر فوق العاده‌ای در خنثی کردن این تبلیغات داشته است و این کتاب کاری جز بیان حقیقت اسلام نکرده است. پس ما این کتاب را برای یک معتقد و اهل تسلیم که به هر حال به فتوای یک مجتهد عمل می‌کند ننوشته‌ایم؛ ما آن را برای منکران و مرددان و ضعیف الاعتقادها نوشته‌ایم. فقها هم فتوایی بر خلاف محتوای این کتاب ندارند، هر چه هست احتیاطهایی از قبیل عدم الفتوی است و ما ضرورتی نمی‌بینیم که در مورد عدم الفتواها سکوت کنیم.

اشاره

۳. در مسأله جواز نظر، تردیدی نیست که اگر نظر از روی «تلذذ» یا «ریبه» باشد حرام است. «تلذذ» یعنی لذت بردن، و نگاه از روی تلذذ یعنی نگاه به قصد لذت بردن باشد؛ و اما «ریبه» یعنی نظر به خاطر تلذذ و چشم چرانی نیست ولی خصوصیت ناظر و منظورُ الیه مجموعاً طوری است که خطرناک است و خوف هست که لغزشی به دنبال نگاه کردن به وجود آید.

[نقد]

ظاهراً مراد از تلذذ، لذت بردن از نظر است و قصد تلذذ داخل در مفهوم آن نمی‌باشد. نگاهی که همراه با لذت بردن است نگاه تلذذ است و لو آنکه به منظور زیادتی معرفت برای ازدواج باشد نه به منظور لذت بردن.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۰۱

پاسخ

اتفاقاً در روایتی از حضرت رضا علیه السلام تصریح شده که تلذذ قهری مانعی ندارد. مراجعه شود.

صفحة ۵۰۹ [مورد اول]

اشاره

چهره و دو دست (وجه و کفین).

[نقد]

تعبیر «دو کف» بهتر است.

پاسخ

کف، معمول در فارسی نیست، تعبیر دیگری هم پیدا نکردیم. چون مقصود واضح است امر سهل است.

[صفحه ۵۰۹ مورد دوم]

اشاره

مسأله پوشش بر حسب اینکه پوشانیدن وجه و کفین واجب باشد یا نباشد دو فلسفه کاملاً متفاوت پیدا می‌کند. اگر پوشش وجه و کفین را لازم بدانیم درحقیقت طرفدار فلسفه پرده‌نشینی زن و ممنوعیت او از هر نوع کاری جز در محیط خاص خانه و یا محیطهای صددرد صد اختصاصی زنان هستیم.

ولی اگر پوشیدن سایر [قسمتهای] بدن را لازم بدانیم و هر نوع عمل محرک و تهییج‌آمیز را حرام بشماریم و بر مردان نیز نظر از روی لذت و ریه را حرام بدانیم اما تنها پوشیدن گردی چهره و پوشیدن دستها تا مچ را واجب ندانیم آن هم به شرط اینکه خالی از هر نوع آرایش جالب توجه و محرک و مهیج باشد بلکه ساده و عادی باشد، آن وقت مسأله صورت دیگری پیدا می‌کند و طرفدار فلسفه دیگری هستیم و آن فلسفه این است که لزومی ندارد زن الزاماً به درون خانه رانده شود و پرده‌نشینی باشد بلکه صرفاً باید این فلسفه رعایت گردد که هر نوع لذت جنسی اختصاص داشته باشد به محیط خانواده، و کانون اجتماع باید پاک و منزّه باشد و هیچ‌گونه کام‌جویی خواه بصری و خواه لمسی و خواه سمعی نباید در خارج از کادر همسری صورت بگیرد.

بنابراین زن می‌تواند هر نوع کار از کارهای اجتماعی را عهده‌دار شود.

نقد

رعایت این فلسفه وقتی امکان دارد که زن محصور در خانه باشد و آنگاه هر چه پای زن به اجتماع بیشتر باز شود زمینه برای تمتعات عمومی و زنا فراهم‌تر می‌گردد. به علاوه مؤلف

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۰۲

می‌داند که طبقه‌ای که به حجاب ایراد می‌گیرند هدف نهایی آنها آزادی تمتعات جنسی است و آنها هرگز راضی نیستند که زن بدون آرایش و پوشیده وارد اجتماع شود. دلیل این مطلب این است که هیچ‌گاه طبقه عقیف و متدین مردم به حجاب ایراد نمی‌گیرند، همیشه ایرادگیرها از ناحیه مردم نانجیب یا فریب خورده‌های آنان است. دکتر ... در مطبش یک مینی‌ژوپ پوش درجه یک را به عنوان سکرتر استخدام می‌کند و در جلسات آقای مطهری شرکت می‌کند و منافقانه اظهار می‌کند که به اسلام پایبند است و آقای مطهری هم فریب او و امثال او را می‌خورد.

[صفحه ۵۰۹ مورد سوم]

اشاره

ما فعلاً در این مقام نیستیم که آیا زن در درجه اول باید به وظایف خانوادگی عمل کند یا خیر؟ شک نیست که ما طرفدار این هستیم که وظیفه اول زن مادری و خانه‌سالاری است.

نقد

اگر شما طرفدار این رویه بودید حجاب وجه و کفین را محبوسیت زن نمی‌دانستید، زیرا منظور از محبوسیت همین مادری و خانه‌سالاری است.

پاسخ

مفهوم این تعبیر که با «اگر» و فعل ماضی بیان شده این است که نیستید و نفاق می‌کنید. در پایین صفحه هم نوشته‌اید دکتر ... (که شما را معالجه کرده است) منافق است.

آری این است پاداش کسی که بیش از ده سال صمیمانه به فکر و روح شما خدمت کرده است «۱» و آن است پاداش کسی دیگر که به تن شما (و ظاهراً بدون ویزیت) خدمت کرده است. شما چگونه به شخصی به صرف اینکه یک گناه مرتکب شده و زنی مینی‌ژوپ پوش استفاده کرده تهمت نفاق می‌زنید و چه مجوزی دارید؟! این نسبتها حرام است و موجب فسق. آنچه من در این حواشی می‌بینم آن قدر خالی از موازین اخلاقی است که گاهی تردید می‌کنم جواب بگویم. اینکه می‌گویید رعایت این فلسفه وقتی امکان دارد که زن محصور و محبوس باشد غلط است، بلکه وقتی امکان دارد که رعایت واجب (ستر) و سنت (حریم) شود و هیچ‌گونه توفقی بر آنچنان ظلم فاحش که فقط در

(۱). [لازم به ذکر است که تعلیقه نویس محترم مدتی نزد استاد شهید تحصیل نموده است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۰۳
مورد برخی مجازاتها ظلم نیست (و اللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ ... فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا) و جایز است ندارد.

صفحة ۵۱۰ [مورد اول]

اشاره

به هر حال با لازم نبودن پوشیدن گردی چهره حکم شرعی برخی از کارها از نظر حرمت یا جواز روشن می‌گردد. بسیاری از کارهاست که از نظر فقهی و شرعی اولماً و بالذات بر زن حرام نیست ولی اگر پوشش وجه و کفین را لازم بشماریم ثانیاً و بالعرض بر زن حرام است یعنی از آن جهت حرام است که مستلزم باز گذاشتن چهره و دو دست می‌شود. بنابراین جواز و عدم جواز آن کارها برای زن بستگی بدین دارد که پوشش وجه و کفین واجب باشد یا نباشد.

[نقد]

مؤلف خود در جاهای دیگر تصریح دارد که برهم زدن اساس خانواده‌ها به بیرون کشیدن زنان به اجتماع مردان کار غلطی است و در صفحه قبل نکته الف نیز همین مطلب است؛ ولی در عین حال مسأله جواز کشف وجه و کفین را به عنوان راهی به سوی این منظور که زن بتواند وارد اجتماع شود معرفی کرده است و وارد نشدن زن را در اجتماع به عنوان محبوس بودن زن معرفی می‌کند و قدح می‌کند. تناقض گویی مؤلف در اینجا نمایان است و در اینجا تحت تأثیر تبلیغات سوء مخالفین حجاب واقع بوده است؛ عَصَمَنَا اللَّهُ مِنَ الزُّلْمِ.

پاسخ

شما همیشه میان محبوس نبودن و در اجتماعات غیر مختلط شرکت کردن - همان‌طور که در مساجد خود شما هست - از یک طرف و اجتماع مختلط اشتباه می‌کنید. خدا را شکر کنید که شما را از زلل حفظ کرده و ترحمی کنید به حال زالین و ضالین.

[صفحه ۵۱۰ مورد دوم]

اشاره

۱. آیا برای زن رانندگی جایز است؟
می‌دانیم که مسأله رانندگی بخصوص، حکمی ندارد، باید دید آیا زن می‌تواند وظایف دیگر خود را در حین رانندگی اجرا کند یا نه؟ اگر پوشش وجه و کفین واجب باشد باید گفت زن نمی‌تواند رانندگی کند.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۰۴

[نقد]

در این مورد بخصوص، نصوصی هم هست، از جمله در روایات «اشراط الساعة» که فسادهای آخر الزمان ذکر شده است فرموده‌اند:

وَيَزْكِبَنَّ ذَوَاتُ الْفُرُوجِ الشُّرُوحَ:

ص ۴۳۴ ج ۵ «المیزان» (جملات قبل و بعدش نیز مطالعه شود):

وَ عِنْدَهَا يَكْتَفِي الرَّجَالُ بِالرِّجَالِ وَ النِّسَاءُ بِالنِّسَاءِ وَ يُغَارُ عَلَى الْغُلَمَانِ كَمَا يُغَارُ عَلَى الْجَارِيَةِ فِي بَيْتِ أَهْلِهَا وَ تَشَبَّهُ الرَّجَالُ بِالنِّسَاءِ وَ النِّسَاءُ بِالرِّجَالِ وَ يَزْكِبَنَّ ذَوَاتُ الْفُرُوجِ الشُّرُوحَ فَعَلَيْهِنَّ مِنْ أُمَّتِي لَعْنَةُ اللَّهِ

و در روایات جمل آمده است که مسلمین عایشه را تعییر کردند بر شترسواری و اسب سواری (به روش مردان) و از همین باب

است شعر معروف «
تَجَمَّلَتْ تَبَغَّلَتْ وَ أَنْ عِشْتِ تَفَقَّلَتْ ...

». به روایات جمل و روایات دفن حضرت مجتبی علیه السلام مراجعه شود.

[صفحه ۵۱۰ مورد سوم]

اشاره

۲. آیا کار فروشندگی در خارج از منزل برای زن جایز است یا نه؟

[نقد]

در روایت سلمان دارد:

وَ عِنْدَهَا تُشَارِكُ الْمَرْأَةُ زَوْجَهَا فِي التَّجَارَةِ

(ص ۴۳۳ ج ۵ «المیزان») و در روایت حرمان دارد:

وَ رَأَيْتِ الْمَرْأَةَ تَفْهَرُ زَوْجَهَا وَ تَعْمَلُ مَا لَا يَشْتَهِي وَ تُنْفِقُ عَلَى زَوْجِهَا

(ج ۵ «المیزان» ص ۴۳۷-۴۳۸). کلام علامه طباطبائی در تأیید صحت این روایات در ص ۴۳۲ ج ۵ مطالعه شود.

پاسخ

برای من فوق العاده موجب تأسف است که سخنانی که از زبان یک روضه‌خوان عادی باید بشنوم از شما می‌شنوم. آیا در یک مسأله فقهی و به منظور کشف نظر شارع در یک موضوع عملی به چنین چیزها می‌شود تمسک کرد؟! اینها سخنانی است که حد اکثر ارزش موعظه‌ای دارد، آن هم با تقطیع بعضی قسمتها. اولاً روایت از نظر سند ضعیف است و سنداً عامی است. نمی‌دانم چرا روایات عامه در جاهای دیگر چرند است اما اینجا که مطابق عادات تقلیدی آباء است قابل قبول است. از نظر مضمون هم اگر بخواهیم به مثل زمان خودمان حمل کنیم ضعیف است زیرا کلماتی از قبیل «
مَشَاوَرَةُ الْأَمَاءِ

» و یا «

يُغَارُ عَلَى الْغُلَمَانِ كَمَا يُغَارُ عَلَى الْجَارِيَةِ

» دارد که هیچ به عصر و زمان ما نمی‌خورد و متناسب با عصر عباسی است.

ثانیاً آیا هیچ فقیهی از صدر اسلام تاکنون فتوا به حرمت رکوب زنان بر سرود داده است؟ اگر بخواهیم توجیه درستی بکنیم این است که بگوییم با این عمل،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۰۵

حرامی دیگر مرتکب می‌شوند مثل کاری که عایشه کرد و یا عاریات بر سروج سوار می‌شوند که این هم مطلب دیگری است. اگر گفته شود مقصود این است که بالاستقلال سوار شوند بدون اینکه مردی جلوکش باشد جواب این است: پس فرق نمی‌کند که سرج باشد یا قیت، و به علاوه کار عایشه مانعی نداشته زیرا چندین جلوکش داشته است.

ثالثاً اگر سروج شامل صندلی اتومبیل باشد چه فرقی هست که صندلی جلو باشد یا عقب.

رابعاً آیا شما باور می‌کنید که پیغمبر اکرم که مجسمه ادب و عفاف بود از زنان با کلمه «ذوات الفروج» تعبیر کرده باشد؟ آیا خود شما حاضرید در منبر زنان را با تعبیر فارسی [معادل این تعبیر] برای مستمعین فارسی زبان خود یاد کنید؟ آیا اگر این جمله به دست معاندان فارسی زبان بیفتد و در مجله‌ها راه یابد چه آبرویی برای پیغمبر باقی می‌ماند؟! در قرآن کلمه «فرج» به معنی اعم از آلت تناسلی مرد و زن آمده که قهراً مرادف با کلمه آلت تناسلی یا کلمه عورت است مثل: وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ* و یا: يَحْفَظُونَ فُرُوجَهُمْ..

خامساً آیا ایراد بر عایشه این بوده که چرا شتر یا قاطر سوار شده است و اگر سوار یک الاغ پالان‌دار شده بود شما اشکال نمی‌کردید؟

سادساً آیا هیچ فقیهی به حکم این حدیث و تطبیق آن با عصر ما حاضر است حکم کند که چون دوره آخر الزمان است و به حکم حدیث منسوب به سلمان، در این زمان

أَوْثِمِنَ الْخَائِنُ وَ يَخُونُ الْأَمِينُ

است، پس فی‌المثل آقای خوانساری که مورد اعتماد مردم است و امین شناخته می‌شود حتماً خائن است؛ و یا چون در این حدیث آمده است:

□
أَقْوَامٌ يَتَفَقَّهُونَ لِعَبْرِ دِينِ اللَّهِ ... يَظْهَرُ قُرَاؤُهُمْ وَ عِبَادَتُهُمُ التَّلَاوُمَ

، پس فقها و همه قراء و عباد فاسقند.

سابعاً چرا خود علامه طباطبائی به موجب این حدیث از استنباطشان از آیات سوره نور و سوره احزاب که عین استنباط ماست عدول نمودند؟

حقیقت این است که وارد کردن این گونه استفاده‌ها در فقه نامی جز افساد فقه ندارد. در این روایت آمده:

وَ عِنْدَهَا تُشَارِكُ الْمَرْأَةُ زَوْجَهَا فِي التَّجَارَةِ

. آیا احدی تا کنون به حکم این حدیث فتوا به حرمت شرکت زن با شوهر در تجارت داده است؟ لحن این روایت لحن کراهت نیست، لحن حرمت است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۰۶

اما روایت حمران گذشته از اینکه سنداً ضعیف است به ابراهیم بن هاشم و شاید محمد بن حمزه نیز، اولاً قرائن زیادی هست که ناظر به اوضاع و احوال دوره بنی العباس است و بنابراین بر خلاف نظر آقای طباطبائی حاوی یک جنبه اخبار غیبی که مؤید صحت مضمونش باشد نیست، از قبیل:

وَ رَأَيْتَ التَّنَائِثَ فِي وُلْدِ الْعَبَّاسِ، وَ رَأَيْتَ الدِّينَ بِالرَّأْيِ، وَ رَأَيْتَ السُّكْرَانَ يُصَلِّي بِالنَّاسِ ... بِشَتْمِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ ...

و تکیه زیاد به اکتفاء رجال به رجال که از مشخصات عصر عباسی است؛ و ثانیاً چیزهایی است که واقع نشده و با عصر و زمان ما قابل انطباق نیست، از قبیل:

وَ رَأَيْتَ بَيْتَ اللَّهِ قَدْ عَطَّلَ، وَ رَأَيْتَ ذَوَاتِ الْأَرْحَامِ يَنْكَحْنَ، وَ رَأَيْتَ الْمَيِّتَ يُنْشَرُ مِنْ قَبْرِهِ، وَ رَأَيْتَ الْبُهَائِمَ يُنْكَحْنَ.

ثالثاً آیا هیچ فقهی به استناد چنین حدیثی و تطبیق آن به زمان ما فتوا می‌دهد که چون در این حدیث دارد: « وَ رَأَيْتَ اقْوَامًا يَتَفَقَّهُونَ لِغَيْرِ اللَّهِ

» پس فقها غیر جائر التقلیدند؛ و یا چون در این روایت دارد: «

وَ رَأَيْتَ الْخَمْرَ يُتَدَاوَى بِهَا

» پس تداوی به خمر و لو با فرض انحصار جایز نیست؛ و یا چون دارد: «

وَ رَأَيْتَ الْأَذَانَ بِالْأَجْرِ وَ الصَّلَاةَ بِالْأَجْرِ

» پس اخذ اجرت بر عبادات نیست؛ و یا چون دارد: «

وَ رَأَيْتَ الْمَنَابِرَ يُؤَمَّرُ عَلَيْهَا بِالتَّقْوَى ...

» پس همه اهل منبر فاسقند.

غرض این است که چنین روایت ضعیف السند مضطرب المتن را نتوان مبنای استنباط حکم فقهی قرار داد. این گونه روایات را فقط برای استشهاد در موعظه‌های قطعی که بی‌نیاز از دلیل است می‌توان مورد استفاده قرار داد. فقها به چنین روایاتی و با چنین استظهاراتی استشهاد نمی‌کنند. به علاوه چنانکه گفتم دلالت ندارند. در روایات جمل مردم عایشه را بر شترسواری و قاطرسواری ملامت نکردند، بر قیادت جنگ، آن هم جنگ با علی علیه السلام و با جنازه امام حسن ملامت کردند. آیا اگر بر شتر یا قاطر سوار شده و به حج رفته بود بازهم مورد ملامت قرار می‌گرفت؟.

صفحة ۵۱۲.

اشاره

کسانی که پوشش وجه و کفین را واجب می‌دانند باید استثنای «إِلَّا مَا ظَهَرَ» را منحصر بدانند به لباس رو، و واضح است که حمل استثنا بر این معنی بسیار بعید و خلاف بلاغت قرآن است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۰۷

[نقد]

باید توجه داشت که استثنای «إِلَّا مَا ظَهَرَ» از قبیل استثنای منقطع است زیرا «لَا يُبْدِينَ» از ابداء به معنای اظهار است (اظهار ظاهر کردن) و «مَا ظَهَرَ» که از ثلاثی است از ظهور به معنای ظاهر بودن و ظاهر شدن است. پس معنای آیه این است: «الآنچه که خود به خود ظاهر است و زن اظهار نکرده است، و این خود تأکید از برای «لَا يُبْدِينَ» است و بنابراین هیچ بُعدی ندارد که مراد خود لباس باشد، و شک نیست که قد و قامت زن در لباس، هرچه که باشد، نوعی جمال ظاهر دارد، و ممکن است گفته شود که همین مطلب و لو آنکه حقیقتاً هم زینت نباشد مجازاً «زینت» نامیده شده است و خلاصه مفاد آیه این است که زن حق ندارد زینت خود را ابداً آشکار کند مگر آنچه که قهراً و بدون اختیار ظاهر است. بلی آنچه در اینجا مهم است روایتهای وارده است و باید گفت با ضمیمه کردن روایات به آیه چنین فهمیده می‌شود که ظهور وجه و کفین لا بد منه است و از زینتهایی

است که خود به خود ظاهر است نه آنکه زن ابداء کند، از باب اینکه تعسیری که در ستر وجه و کفین است به منزله تعذر تنزیل شده است.

پاسخ

استثنای منقطع همچنانکه در شرح ابن ابی عقیل آمده و سید مرحوم در حاشیه «مکاسب» نقل کرده است در جایی است که گرچه مستثنی داخل در مستثنی منه نیست ولی توهم اینکه با مستثنی منه در حکم شریک باشد می‌رود. اما اگر توهم نرود استثناء لغو است. لهذا احتمال ابن مسعود به کلی مردود است. از قضا قد و قامت زن اگر طوری باشد که زینت باشد و جلوه داشته باشد هیچ دلیلی بر استثنای آن نداریم، باید آن را با پوشیدن لباس گشاد بپوشاند. به علاوه پس از آن همه روایات - با کمال تأسف برای امثال شما - دیگر این بحث لغو است.

صفحه ۵۱۳

اشاره

ثالثاً ترکیب ماده «ضرب» و کلمه «علی» مفید مفهوم آویختن نیست. چنانکه قبلاً گفتیم و از اهل فن لغت و ادب عرب نقل کردیم ترکیب «ضرب» با «علی» فقط مفید این معنی است که فلان چیز را بر روی فلان شیء مانند حائلی قرار داد. مثلاً معنی جمله «فَضَرَبْنَا عَلٰی اَذَانِهِمْ» این است که بر روی گوشهای اینها حائلی قرار دادیم. علی هذا مفهوم «وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰی جُيُوبِهِنَّ» این است که با روسریها بر روی سینه و گریبان حائلی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۰۸

قرار دهید. پس وقتی در مقام تحدید و بیان حدود پوشش است و می‌فرماید با روسریها بر روی گریبانها و سینه‌ها حائلی قرار دهید و نمی‌گوید بر روی چهره حائلی قرار دهید، معلوم می‌شود حائل قرار دادن بر روی چهره واجب و لازم نیست.

نقد

این مطلب که آیه در مقام تحدید است محل تأمل است. قدر مسلم این است که نوعی از تکشّف معمول را نهی فرموده است و آن باز بودن گوش و گردن و جلوی سینه بوده است و اما اینکه واقعاً در مقام ذکر حدود جمیع ما یَجِبُ سِتْرُهُ است محل تأمل است؛ و به عبارت دیگر می‌گوییم محتمل است که این آیه نظیر آیه «لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَ اَنْتُمْ سٰیكٰرٰی» باشد که در آن، مرتبه‌ای از تحریم خمر بیان شده است و کسی نمی‌تواند بگوید از این آیه فهمیده می‌شود که خمر در غیر صورتی که برای نماز موجب مستی می‌شود اشکالی ندارد زیرا که آیه در مقام تحدید است. مسأله تدریج در بیان احکام در قرآن مطلبی است که مؤلف خود به آن اعتراف دارد. از کجا که آیه جلاب مکمل حکم حجاب نباشد؟ (در تاریخ نزول آیه نور و آیه جلاب مطالعه شود.)

اولاً آنچنان که به خاطر دارم و هنگام تألیف تحقیق کردم آیه جلاب قبل از آیه نور آمده است. ثانیاً اگر این آیه در مقام تحدید نیست چه مقامی مقام تحدید است؟ آیه «لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سُكَارَىٰ» به طور قطع مفهوم دارد و اکثر مسلمین از این مفهوم استفاده می کردند. آیات بعد در حکم ناسخ مفهوم این آیه است؛ و به هر حال مقایسه آیات حجاب به آیات خمر بی مورد و تکلف بیجاست.

صفحه ۵۱۶.

اشاره

در روایت دیگر در مورد خواجهگان (که ممکن است مملوک هم نباشند) سؤال شده است:
 مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيْعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قِنَاعِ الْحَرَائِرِ مِنَ الْخِضْيَانِ. فَقَالَ كَانُوا يَدْخُلُونَ عَلَيَّ بَنَاتِ
 أَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا يَتَّقَنَّهُنَّ. قُلْتُ: وَ كَانُوا إِحْرَارًا؟ قَالَ: لَا. قُلْتُ: فَالْأَحْرَارُ يُتَّقَنُّ مِنْهُمْ؟ قَالَ: لَا.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۰۹

محمد بن اسماعیل بن بزیع - که او نیز از اکابر اصحاب حضرت رضا علیه السلام است - می گوید: از حضرت رضا سؤال کردم که آیا زنان آزاده از خواجهگان باید سر بیوشند؟

(در مورد کنیزان مسلم است که بر آنان پوشانیدن سر واجب نیست. لذا سؤال را مخصوص زنهای آزاد قرار داده است).
 در پاسخ فرمود: نه، خواجهگان بر دختران پدرم امام موسی بن جعفر علیه السلام وارد می شدند و آنها هم روسری نداشتند. پرسیدم آیا آن خواجهگان آزاد بودند یا برده؟ فرمود آزاد نبودند. پرسیدم اگر آزاد باشند باید سرها را از ایشان بیوشند؟ فرمود: نه.

[نقد]

درباره این روایت سنداً تحقیق شود و مخصوصاً از نظر اعراض یا عدم اعراض اصحاب از آن.

پاسخ

شما مراجعه کنید، ما مراجعه کرده ایم. هنوز هم فقها این حدیث را مورد استناد قرار می دهند.

فحة ۵۱۷.

اشاره

أَبُو الْبَخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى رُءُوسِ النِّسَاءِ مِنْ أَهْلِ الذَّمِّ. .
علی علیه السلام فرمود: نگاه به سر زنان اهل ذمه جایز است.

[نقد]

کلمه «سر» به مجموع سر و صورت نیز اطلاق می شود؛ لهذا این روایت و امثال آن دلیل بر مدعای مؤلف نیست.

پاسخ

هرگز چنین نیست. این استدلال هم خاص ما نیست، دیگران هم عیناً این روایت را ذکر کرده اند. رجوع کنید.

صفحه ۵۲۳.

اشاره

روایات و قرائنی که در این باب است، در اخبار و روایات شیعه و سنی و در تاریخ اسلام فوق العاده زیاد و غیر قابل انکار است. آنچه ذکر کردیم نمونه ای بود. نقل
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۱۰
همه آنها خود یک کتاب می شود.

[نقد]

مطلب را بزرگ جلوه داده است.

پاسخ

ما اندازه کتاب را که ذکر نکرده ایم. اتفاقاً اگر همه آنها که در همه ابواب حدیث شیعه و سنی آمده است جمع شود از این کتاب بزرگتر خواهد شد.

صفحه ۵۲۴.

اشاره

در بسیاری از موارد، فقها در اثبات احکام به سیره تمسک می‌جویند. مثلاً در مورد ریش تراشی می‌گویند محکم‌ترین دلیل حرمت آن سیرهٔ مسلمین است که ریش را نتراشیدند. (البته در اینجا مناقشه شده که از نتراشیدن ریش که بین مسلمین متداول است می‌توان استنتاج کرد که ریش گذاشتن حرام نیست، ولی اینکه ریش گذاشتن واجب باشد استنباط نمی‌شود، زیرا ممکن است مستحب و یا مباح باشد.) در مسألهٔ پوشش وجه و کفین نیز به سیرهٔ مسلمین تمسک شده است.

نقد

این مناقشه محل مناقشه است زیرا که ریش نتراشیدن در بین مسلمین به طوری تلقی می‌شده که نباید تراشید نه به این‌طور که مانعی ندارد نتراشیم. فافهم.

پاسخ

چنین نیست و لهدا فقهای عصر حاضر در استناد به این سیره دچار اشکال و تردیدند.

صفحه ۵۲۵.

اشاره

در ایران و در بین یهود و مللی که از فکر یهود پیروی می‌کردند حجاب به مراتب شدیدتر از آنچه اسلام می‌خواست وجود داشت. در بین این ملتها وجه و کفین هم پوشیده می‌شد، بلکه در بعضی از ملتها سخن از پوشیدن زینت زن و چهرهٔ زن نبود، سخن از پنهان کردن زن و به اصطلاح «قائم» کردن زن بود و این فکر به صورت عادت سفت و سختی درآمده بود. اسلام گرچه پوشانیدن وجه و کفین را واجب نکرد ولی تحریم هم نکرد، یعنی اسلام علیه پوشانیدن چهره قیام نکرد و باز گذاشتن را واجب نمود و در نتیجه ملتهای غیر عرب که مسلمان شدند از همان عادت و رسم دیرین خود

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۱۱

تبعیت کردند. اسلام با رسم پوشیدن چهره جز در مورد احرام مخالفت نداشت بلکه همان‌طور که قبلاً تذکر دادیم استثنای وجه و کفین یک رخصت تسهیلی است.

رجحان اخلاقی تستر تا حد امکان، مورد توجه اسلام است. علی‌هذا فرضاً سیره‌ای وجود داشته باشد، دلیل بر وجوب پوشیدن وجه و کفین نمی‌شود.

به علامه چنین سیره‌ای در زمان پیغمبر و صحابه و در زمان ائمهٔ اطهار وجود نداشته است. آنچه از زوایای تاریخ به دست می‌آید این است که سیرهٔ مسلمین در قرون اولیهٔ اسلام با سیرهٔ آنها در قرون بعدی، مخصوصاً پس از اختلاط ملت عرب با ملتهای دیگر و بالاخص پس از تأثر از رسوم و عادات امپراطوری روم شرقی از یک طرف و رسوم ایرانی از طرف دیگر، بسیار متفاوت بوده است تا آنجا که برای بسیاری از مورخان غربی که از متون اسلامی اطلاع صحیحی ندارند این توهم پیش آمده که اساساً اسلام دستوری دربارهٔ پوشش نداده است و همهٔ اینها از خارج دنیای اسلام به میان مسلمین سرایت کرده است، و ما

در بخش اول این کتاب سخنانشان را نقل کردیم، و البته همان‌طور که قبلاً تذکر دادیم این سخن یاوه‌ای بیش نیست؛ اسلام دستورهای اکید درباره پوشش دارد و فلسفه خاصی را هم در نظر گرفته است.

نقد

در اینجا تجزیم شده و اسناد داده شده است حجاب وجه و کفین به ملل غیر اسلام، در حالی که مؤلف در اینجا مدارک تاریخی ارائه نکرده است. البته احتمال آنچه ذکر کرده است بعید نیست ولی اقرب از این احتمال، احتمال این است که همان اصل عفاف اسلامی و افضلیت ستر وجه و کفین که شهید ذکر فرموده است و اصل غیرت اسلامی باعث بر این امر بوده است. خلاصه آنکه مؤلف به خاطر تأیید مقصد خود احتمال غلبه عادات غیر اسلامی بر اسلام را ترجیح داده است در حالی که بهتر بود فعل مسلمین را بر صحت حمل می‌کرد.

پاسخ

علی‌هذا ما باید مسلمین را از پیغمبر افضل بشماریم و غیورتر! دلیل بر عادت بودن و نه اجرای سنت این است که در عصرهای بعد، از هر گناه کبیره‌ای عظیم‌تر جلوه کرده و می‌کند در صورتی که همین مردم از ارتکاب کبائر پرهیز نداشتند. نام چنین غیرتها را غیرت الهی نتوان گذاشت، صرفاً تعصب بر عادات است. شما به هر حال خدا را شکر کنید که خالی از هرگونه غرض هستید و به حال نزار مؤلف بیچاره دعا کنید که همواره اغراض خود را می‌خواهد به هر وسیله شده به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۱۲

کرسی بنشانند و هیچ غرض تحرّی حقیقت در او نیست. مخصوصاً التماس دعا دارد.

صفحه ۵۲۷.

چنانکه قبلاً هم گفتیم پوشش وجه و کفین مرز محبوسیت و عدم محبوسیت زن است و مفهوم حجاب و اثر آن با اضافه کردن و حذف کردن این قسمت کاملاً عوض می‌شود.

نقد

اشاره

این مطلب صحیح است که تجویز کشف وجه و کفین به خاطر تسهیل است ولی نه اینکه این تسهیل به منظور شرکت زن در مجامع مردان باشد بلکه در همان معاشرت که بین زنان خانه‌دار و مردان اجنبی احیاناً رخ می‌دهد حجاب وجه و کفین زحمت دارد.

اتفاقاً در آن حد که محدود باشد هیچ زحمتی ندارد. سیره و عادت مردم در همین مورد هم بر خلاف بوده است و آن را در حد کفر تلقی می کردند.

صفحه ۵۳۱.

اشاره

دلیل سوم از ادله کسانی که پوشش وجه و کفین را لازم شمرده اند روایتی است که در کتب حدیث نقل شده و شهید ثانی در «مسالك» به آن استدلال و سپس نقد کرده است.

مضمون روایت این است:

«در حجة الوداع زنی برای پرسیدن مسأله ای خدمت رسول اکرم صلی الله علیه و آله آمد.

فضل بن عباس پشت سر رسول خدا سوار بود. نگاه هایی بین آن زن و فضل رد و بدل شد. رسول اکرم متوجه شد که آن دو به هم خیره شده اند و زن جوان به جای اینکه توجهش به جواب مسأله باشد همه توجهش به فضل است که جوانی نارس و زیبا بود. رسول اکرم با دست خود صورت فضل را چرخانید و فرمود زنی جوان و مردی جوان، می ترسم شیطان در میان ایشان پا بنهد.» (۱)

[نقد]

این حدیث، عامی است و حذفش بهتر است و البته همان طور که گفته اند بر عدم

(۱). «صحیح» بخاری، ج ۸ / ص ۶۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۱۳

و جوب حجاب وجه و کفین ادل است.

پاسخ

چرا يك حدیث گویا و مورد استناد فقها حذفش بهتر است؟! مگر آنکه مدعی شویم که فقه ما مانند کتاب مذهبی هندوها و ائمه اسماعیلی باید مستور بماند.

صفحه ۵۳۲.

یکی دیگر از ادله کسانی که پوشش چهره را لازم دانسته‌اند این است که در مورد کسی که قصد ازدواج دارد اجازه داده شده است که به چهره زنی که مورد نظر اوست نگاه کند. مفهوم این حکم این است که برای کسی که قصد ازدواج ندارد نظر کردن جایز نیست.

نقد

یکی از ادله آیه جلّاب است و مؤلف آن را ذکر نمروده است با اینکه در کتب تفسیر در ذیل این آیه بسیار آمده است که حجاب وجه را نیز ذکر کرده‌اند:

۱. در تفسیر «کشاف» می‌نویسد: معنی «يُدْنِينَ عَلَيْنَهُنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ» یرخینها علیهن و یغطین بها وجوهن و اعطافهن ...
۲. در «مجمع البیان»: وقيل الجلاب مقنعة المرأة أي یغطین جباهن و رءوسهن اذا خرجن لحاجة بخلاف الاماء ... و در بحث لغت می‌نویسد: الجلاب خمار المرأة التي یغطى رأسها و وجهها اذا خرجت لحاجة.
۳. در تفسیر «صافی»: یغطین وجوهن و ابدانهن بملاخهن اذا برزن لحاجة. فقط در تفسیر «المیزان» از تفاسیری که در دسترس بود «وجوه» ندارد. به تفاسیر دیگر هم مراجعه شود. آنگاه چه شده است که مؤلف به این دلیل توجه نکرده است؟ آیا دلالت آن از روایت عامیه‌ای که قبلاً ذکر کرده کمتر است؟

باسخ

از صفحه ۱۸۶ تا ۱۹۶ درباره این آیه بحث شده است و در صفحه ۱۹۴ تصریح شده که مفسران غالباً هدف جمله «يُدْنِينَ عَلَيْنَهُنَّ مِنْ جَلَابِيهِنَّ» را پوشانیدن چهره دانسته‌اند، یعنی این جمله را کنایه از پوشیدن چهره دانسته‌اند (رجوع شود). اما اینکه چه شده است که مؤلف عمداً غفلت می‌کند همان است که مکرر تذکر فرموده‌اید که مؤلف غرض خاص دارد (لا بد استفاده از ماهرویان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۱۴

و شرکت در مجالس بزم) و هدفش تحرّی حقیقت نبوده. از این جهت هر جا که به نفع خود بوده آورده و هر جا که به نفع خود ندیده سکوت کرده است. در عین حال باید بگوییم تا آنجا که من یادم هست در هیچ کتاب فقهی ندیده‌ام که آیه جلّاب را جزء ادله ذکر کرده باشند. علی‌هذا اگر غفلتی شده- و خدا خود گواه است که در وقت نوشتن کتاب توجه به اینکه ممکن است این آیه هم دلیل گرفته شود نداشته‌ام- این غفلت منحصر به مؤلف این کتاب نیست؛ شما خوب بود به مستمسک هم عین همین ایراد را می‌گرفتید و ایشان را هم متهم به حمایت از عامه می‌کردید. با همه اینها در اینجا اضافه خواهم کرد [چنانکه در چاپهای بعدی از سوی استاد اضافه شده است].

ضمناً این مطلب باید یادآوری شود که در میان مفسرین فقط عده معدودی هستند که تفسیرشان از نظر بیان معانی لغوی و توجیه معنی آیه، اجتهادی است. از تفاسیری که من می‌شناسم کشاف و مجمع البیان و تا حدی المیزان اینطور است. المیزان در

معنی لغات بیشتر متکی به مفردات راغب است که آن هم یک کتاب محققانه و اجتهادی است. باقی تفاسیر صرفاً تقلید از یکدیگر است. تفسیر صافی در بیان آیات از نظر تفسیر لغات عیناً بیضاوی است و در توضیح و تأویل آیات عیناً تفسیر قمی و عیاشی و مجمع است. خود بیضاوی در بعضی موارد که من توفیق مقابله پیدا کرده‌ام خلاصه‌ای است از تفسیر امام فخر و تفسیر امام فخر در غیر آنچه مربوط به اختلافات اشعری و معتزلی است تحت تأثیر کشاف است. از این دو تفسیر اجتهادی مجمع البیان عیناً همان‌طور تفسیر کرده که ما کرده‌ایم؛ فقط کشاف چیزی گفته که با گفته خودش با آنچه در ذیل آیه نور گفته معارض است. همان‌طور که گفتم مطابق آنچه در آن وقت من تحقیق کردم آیه جلاب قبل از آیه نور نازل شده است. به علاوه لحن دو آیه هم می‌رساند مطلب را. ممکن نیست که با اینکه قبلاً آیه نور نازل شده است زنان و دختران پیغمبر و زنان مؤمنین طوری رفتار کنند که آیه جلاب نازل شود؛ ولی هیچ مانعی ندارد که بعد از نزول آیه جلاب که لحن ارشاد دارد (به حکم علت منصوصه) آیه نور نازل شود که حکمی است مولوی و وجوبی و سخت‌تر و در خطاب، به زنان و دختران پیغمبر هم تصریح نشده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۱۵

صفحه ۵۳۷.

اشاره

چنانکه می‌دانیم جهاد بر زنان واجب نیست مگر وقتی که شهر و حوزه مسلمین مورد حمله واقع شود و جنبه صددرصد دفاعی به خود بگیرد. در این صورت همان‌طور که فقها فتوا می‌دهند بر زنان نیز واجب می‌شود، ولی در غیر این صورت واجب نیست. در عین حال رسول خدا به برخی از زنان اجازه می‌داد که در جنگها برای کمک به سربازان و مجروحین شرکت کنند. قضایای زیادی در تاریخ اسلام در این زمینه هست «۱»

[نقد]

در این کتاب به مدارک اهل سنت اعتماد شده است آنچنان که گویی جزء مدارک مسلم اسلامی است.

پاسخ

مقصود از مدرک مگر جز این است که حدیث موثق باشد؟ حدیث ناموثق از شیعه هم باشد مردود است و حدیث موثق احیاناً اگر از سنی هم باشد مقبول است. به علاوه در هیچ مسأله‌ای در این کتاب به احادیث اهل سنت اعتماد نشده است بلکه از آنها مانند هر حدیث ضعیف دیگر به عنوان تأیید استفاده شده است. مسلماً هر گاه مسأله‌ای، هم روایات شیعه و سنی بر آن متطابق باشد و هم فتواها، بیشتر موجب سکون نفس است.

اشاره

در باب شرکت زنان در این گونه موارد «۲»، در کتب [شیعه] روایات ضد و نقیضی وارد شده است.

[نقد ۱]

تعبیر «در کتب شیعه» توهین آمیز است و این تعبیر سابقه دارد، در مواردی از سابق این کتاب نیز یافت می‌شود؛ گویی مؤلف خود را نسبت به شیعه و سنی بی‌طرف معرفی می‌کند.

(۱). رجوع شود به کتب «مغازی» و سیر و تواریخ صدر اسلام. ایضاً رجوع شود به «صحیح» مسلم ج ۵ / ص ۱۹۶-۱۹۷ و «سنن» ابو داود ج ۲ ص ۱۷ و «جامع» ترمذی ص ۲۴۷.

(۲). [مانند شرکت در مجالس عزا و تشییع جنازه و شرکت در نماز جمعه و جماعت].
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۱۶

پاسخ

منظور کتب حدیث است. اینکه فرموده‌اید گویی مؤلف بی‌طرف است ظاهراً با قدری ارفاق و اغماض است. باید برای حفظ حریم تشیع که خوشبختانه اخیراً حساسیت مقدس و بی‌شائبه و غیر ناشی از هیچ سیاستی پیدا شده می‌فرمودید: «و کمی هم متمایل به آن طرف» و به این طریق پرونده «بزه» را تکمیل و وظیفه بازپرسی مقدس را خاتمه یافته تلقی می‌فرمودید.
[در عین حال استاد شهید تعبیر «کتب شیعه» را در چاپهای بعد تبدیل به «کتب حدیث» نموده‌اند].

[نقد ۲]

تعبیر «روایات ضد و نقیض» نیز موهن است.

پاسخ

حتماً کسانی که باب «تعادل و تراجیح» را باز کرده و سخن از تعارض اخبار به شکل تناقض یا تضاد گفته‌اند غرضشان اهانت به ائمه اطهار بوده است. روح امین استرآبادی شاد. هر عامی می‌فهمد که معنای ضد و نقیض بودن روایات تناقض گویی ائمه دین نیست، ریشه‌اش به راویان می‌رسد نه به ائمه.

اشاره

اما صاحب «وسائل» که خود محدث متبحری است با توجه به مجموع آثار و روایات اسلام می گوید: «از مجموع روایات استفاده می شود که برای زنان رواست که برای مجالس عزا یا برای انجام حقوق مردم یا تشییع جنازه بیرون روند و در این مجامع شرکت کنند، همچنانکه فاطمه علیها السلام و همچنین زنان ائمه اطهار در مثل این موارد شرکت می کرده اند. پس جمع بین روایات حکم می کند که روایات منع را حمل بر کراهت کنیم.»

[نقد]

به روایات مراجعه شود، و جمع صاحب «وسائل» مورد مناقشه است، زیرا اگر خروج مکروه بود حضرت فاطمه علیها السلام و زنان ائمه اطهار علیهم السلام شرکت نمی کردند.

پاسخ

پس اگر مکروه نیست به طریق اولی حرام هم نیست. هر مکروهی در شرایط خاص ممکن است مباح یا مستحب شود. علی هذا عمل خاص حضرت زهرا در
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۱۷
شرایط خاص شاید با کراهت ذاتی منافات نداشته باشد؛ و الله اعلم.

اشاره

پیغمبر اکرم زنان را اجازه می داد که به خاطر حاجتی که دارند بیرون روند و کار خویش را انجام دهند. سوده، دختر زمه، همسر رسول خدا، زنی بلندبالا بود. یک شب با اجازه رسول خدا از خانه به خاطر کاری بیرون آمد. با اینکه شب بود عمر بن الخطاب سوده را به خاطر بلندبالایی اش شناخت. عمر در این جهت تعصب شدیدی داشت و همواره به پیغمبر توصیه می کرد اجازه ندهد زنان بیرون روند. عمر با لحن خشنی به سوده گفت: تو خیال کردی که ما تو را شناختیم؟! خیر شناختیم. پس از این در بیرون آمدن خود دقت بیشتری بکن. سوده از همان جا مراجعت کرد و ماجرا را به عرض رسول خدا رساند درحالی که رسول خدا مشغول شام خوردن بود و استخوانی در دستش بود. طولی نکشید که حالت وحی بر آن حضرت عارض شد. پس از بازگشت به حالت عادی فرمود:

أَنَّهُ قَدْ إِذِنَ لَكَ أَنْ تَخْرُجَنَّ لِحَوَائِجِكَ.

. اجازه داده شد به شما اگر حاجتی دارید بیرون روید (۱)

[نقد]

نقل این داستان بسیار زنده است ... درحالی که حدیث از کتب عامه است و پیشیزی ارزش ندارد.

پاسخ

از قضا نقل این داستان ضروری و لازم است ... داستان معروف رفتن عمر به سر چشمه برای آب برداشتن و ... را حتماً شنیده‌اید. همان‌طور که خواجه نصیر الدین طوسی گفته است بسیاری از افسانه‌ها را مردم فرزانه ساخته و پرداخته‌اند و منظوره‌ای حکیمانه داشته‌اند. این افسانه را نیز هر که پرداخته است در حقیقت «نقد حال ماست این». در جامعه‌ای مانند جامعه ما که معیارها فقط شعارهاست، بر روحها و معناها کاری نیست، و جامعه ما از نظر شعار ...، و برعکس از نظر شعار علوی است و از لحاظ روح و معنی ضد علوی. وای به حال کسی که بخواهد مانند علی صراحت و صلابت به خرج دهد و اسلام را بر

(۱). «صحیح مسلم» ج ۷ ص ۶ و «صحیح بخاری» ج ۷ ص ۴۹ و ج ۸ ص ۶۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۱۸

مشایخ - آنجا که تعارض پیدا می‌شود - مقدم بدارد و شعارش این باشد:

أَنَّ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ لَا يُعْرِفَانِ بِأَقْدَارِ الرِّجَالِ، أَعْرِفِ الْحَقَّ تَعْرِفِ أَهْلَهُ

. من خواسته‌ام با ارائه ...

آینه به دست خشکه مقدسان بدهم ... و بفهمند که از دست امثال آنها چه بر سر مسلمین آمده و می‌آید. آری جامعه ما جامعه شعارهاست نه جامعه مبادی و حقایق ...

این فکر که زن فقط و فقط باید در کنج خانه محبوس بماند و حتی با حفظ حریم و رعایت عفاف هم از علم و از هر کمالی الزاماً باید محروم بماند و کاری جز اطفاء شهوت مرد و خدمتکاری او ندارد ... که علاوه بر اینکه با اسلام جور نمی‌آید بر ضد عواطف انسانی است. به طور کلی افرادی که به دین می‌گروند و سپس بیرون می‌روند از افرادی که از اول گرایش پیدا نکرده‌اند خشن‌تر و ضد انسان‌تر می‌شوند؛ زیرا دین به حکم نیروی عظیم خود همه عواطف دیگر انسانی را تحت الشعاع قرار می‌دهد و اگر رفت همه آنها را که در خود هضم و جذب کرده بود نیز با خود می‌برد. این است که افرادی که زمانی متدین بوده و سپس بی‌دین شده‌اند از بی‌دین‌های اولی خشن‌تر و بی‌عاطفه‌تر و خطرناک‌تر می‌شوند.

اما خطرناک‌تر از این طبقه، متدینان منحرف شده و کج سلیقه خشکه مقدس‌اند. این طبقه علاوه بر اینکه عواطف انسانی‌شان تحت الشعاع عاطفه دینی قرار گرفته و از تأثیر مستقل افتاده، نیروی دین به حکم اینکه منحرف شده اثر خود را نمی‌بخشد و از آن طرف چون زایل نشده و به صورت انحرافی کار می‌کند به همان قدرت که مقتضای نیروی دین است فعال است. اینها دیگر از هر سبب خطرناک‌تر و وحشتناک‌ترند. تاریخ نشان می‌دهد که بی‌رحمانه‌ترین جنگها، کشتارها، زجر و شکنجه‌ها به

وسیله خشکه مقدسان صورت گرفته است.

بزرگترین نمک‌شناسی‌ها را اینها انجام می‌دهند زیرا **يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صِينَةً**. جنگهای صلیبی، جنگهای خوارج، حتی فاجعه کربلا ساخته دست این طبقه است ...

صفحة ۵۴۵.

اشاره

از این پس پیغمبر یک ماه از زنان خویش دوری جست، بدان جهت که رازی را

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۱۹

حفصه نزد عایشه آشکار کرده بود (نه بدان جهت که عمر می‌پنداشت که چون زنان پیغمبر زبان دراز شده بودند و پیغمبر را ناراحت می‌کردند و پیغمبر در مقابل آنها سکوت می‌کرد).

[نقد]

اگر جهت این بود نباید از سایر زنان دوری فرماید. گناه آنها چه بوده است؟! اساساً این روایت عامی است و چرند است.

پاسخ

به اصل مراجعه شود. این حدیث برای استناد به آن از نظر اشتغال بر قول و فعل رسول اکرم آورده نشده است، برای ارائه خشونت عمری که متأسفانه در همه جهان اسلام اعم از شیعه و سنی ادامه یافته آورده شده است و از آن جهت نقصی ندارد.

صفحة ۵۴۷.

اشاره

ولی یک عده روایات دیگر وجود دارد که ممکن است آنها را توصیه اخلاقی به مردان نسبت به زنان شمرد که از خطرات تماسهای مردان با زنان آگاه باشند. صاحب «وسائل» این روایات را بر استحباب حمل کرده است. ما قسمت عمده آنها را ذکر می‌کنیم:

الف. امیر المؤمنین علی علیه السلام به فرزندش امام مجتبی چنین توصیه می‌فرماید:

وَ اكْفُفْ عَلَيْنَهُنَّ مِنْ ابْصَارِهِنَّ بِحِجَابِكَ اِيَاهُنَّ، فَاِنَّ شِدَّةَ الْحِجَابِ ابْتَقَى عَلَيْنَهُنَّ، وَ لَيْسَ خُرُوجُهُنَّ بِاشَدَّ مِنْ ادْخَالِكَ عَلَيْنَهُنَّ مَنْ لَا يُوْتَقُ بِهٖ عَلَيْنَهُنَّ وَ اِنْ اسْتَطَعْتَ اَنْ لَا يَعْرِفَنَّ غَيْرَكَ فَافْعَلْ «۱»

تا می‌توانی کاری کن که زن تو با مردان بیگانه معاشرت نداشته باشد. هیچ چیز بهتر از خانه زن را حفظ نمی‌کند. همان‌طور که بیرون رفتن آنان از خانه و معاشرت با مردان بیگانه در خارج خانه برایشان مضر و خطرناک است، وارد کردن تو مرد بیگانه را بر او در داخل خانه و اجازه معاشرت در داخل خانه نیز مضر و خطرناک است. اگر بتوانی کاری کنی که جز تو مرد دیگری را نشناسد چنین کن.

(۱). «نهج البلاغه» [نامه ۳۱] وصیت معروف امیر المؤمنین به امام حسن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۲۰

نقد

مضمون این حدیث همان است که مؤلف در ص ۲۰۳ «محبوسیت زن» نامیده است. آری به درستی معلوم نیست که مؤلف طرفدار کدام فلسفه است؟

پاسخ

شما که سالها با او معاشر بوده‌اید بهتر می‌دانید که تابع چه فلسفه‌ای است؟ صهیونیستی؟ کمونیستی؟ و ... به هر حال ضد اسلامی.

اگر ما بودیم و این جمله، تردیدی نیست که محبوسیت است؛ نه تنها نام محبوسیت دارد، واقعاً هم محبوسیت است و با آنچه در آیه کریمه آمده:

«وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةُ مِنْ نِسَائِكُمْ ... فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ»^{□ □} فرق چندانی ندارد ولی یک فقیه مجموع ادله را به فرض صحت سند باید جمع کند. اینکه علما حمل به تفسیر اخلاقی کرده‌اند از این جهت بوده که قبول ظاهرش غیر ممکن بوده. پس به فرض صحت سند، ظاهر این جمله‌ها معرَض عنه اصحاب است. گذشته از همه اینها من حین تألیف کتاب از جهتی دیگر مایل نبودم که این جمله‌ها را نقل کنم ولی دیدم اگر نقل نکنم برخی خیال می‌کنند که من از ذکر دلیل مخالف امتناع کرده‌ام. اما آن جهتی که مایل نبودم بدان جهت نقل کنم بحثی است که اخیراً در محافل مستشرقین در گرفته و اخیراً در کشور ما هم مطرح شده و قبل از آن در کشورهای سنی‌نشین، و آن مسأله سندیت نهج البلاغه است؛ و از قضا دلیل یا یکی از ادله مخالفین، جمله‌های مربوط به زن در وصیت آن حضرت به امام حسن است که مدعی شده‌اند این جمله‌ها از عبد الله بن مقفع است. من خود مکرر به دفاع از این جمله‌ها پرداخته‌ام و گفته‌ام که به چه دلیل که عبد الله بن مقفع از آن حضرت اقتباس نکرده باشد؟ اما می‌دانید که تا در یک سندی مقدم بر سید رضی و حتی بر عبد الله بن مقفع پیدا نشود، اثبات و حتی دفاع مشکل است. تقریباً باز در حدود یک ماه پیش شنیدم که کنفرانسی درباره عبد الله بن مقفع در دانشگاه بوده است و ادعا شده که برخی از جمله‌های نهج البلاغه- و به جمله‌های آن حضرت در وصیت به امام حسن درباره زن تصریح شده- از ابن مقفع است. نهج البلاغه که افتخار ماست نیاز شدید دارد به تحقیق سندی، و خوشبختانه در هند و در عراق یا کشور عربی دیگر، و در ایران وسیله آقا شیخ محمد تقی شوشتری، مساعی جمیله‌ای انجام شده و می‌شود در این زمینه، و من الآن نمی‌دانم

در خصوص وصیت به حضرت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۲۱

امام حسن چه تحقیقی صورت گرفته است؛ اگر کسی اطلاعی داشته باشد و به من بدهد ممنون می شوم.

علت اینکه من مایل نبودم این جمله‌ها را بیاورم ترس از این بود که شخصی به سرش بزند و بنویسد که این جمله‌ها از مولی نیست و از ابن مقفع ایرانی است و از بقایای افکار مجوس است و از این راه لطمه‌ای به حیثیت نهج البلاغه وارد شود که به هر حال اکثریت قریب به اتفاق مطالبش برای من قطعی است که از خود مولی است. به هر حال به فرض اعتبار و صحت سند، همان‌طور که گفتم، ظاهر این جمله‌ها معرّض عنہ اصحاب است، و ما در فقه ظواهر زیادی داریم که معرّض عنہ است، یعنی اصل روایت طرح نشده است، دلالت ظاهرش طرح شده است.

ضمناً توجه داشته باشید که - آن‌طور که به خاطر دارم و متأسفانه فعلاً مجال مراجعه ندارم - هیچ فقیهی این جمله‌ها را ضمن ادلّه لزوم ستر ذکر نکرده است با اینکه سایر ادلّه را - که قبلاً نقل کردیم - هر چند مورد قبولشان نبوده نقل کرده‌اند و شاید علت، ارسال این جمله‌هاست و الا چنانکه می‌دانیم این جمله‌ها در مرآی و منظر همه بوده است.

اینجا لازم است تذکر دهم که اگر من برای مدعای خودم به چنین ادلّه‌ای از قبیل تفسیر آیه جلاب، حدیث « وَ يَوْكِبْنَ ذَوَاتُ الْفُرُوجِ الشُّرُوجِ، وَ عِنْدَهَا تُشَارِكُ الْمَرْأَةُ زَوْجَهَا فِي التِّجَارَةِ

» و جمله‌های وصیتنامه که هیچ فقیهی اینها را در عرصه فقه راه نداده است تمسک می‌کردم امثال شما چه به سر من می‌آوردید؟! آیا نمی‌گفتید اینهمه فقهای عظیم الشأن آمده و رفته‌اند و این احادیث و یا این تفاسیر را دیده‌اند و آن قدر قابل اعتنا ندانسته‌اند که در بحثشان از اینها یاد کنند و تو برای مدعای خودت مغرضانه به این تفاسیر متروک و احادیث مهجور و متروک و معرّض عنہ متمسک می‌شوی؟! شما خودتان انصاف دهید، آیا اگر من چنین کاری کرده بودم مورد اعتراض شدید امثال شما نبودم؟ آیا تمسک به چنین چیزهایی دلیل آن نیست که ما نمی‌خواهیم تابع ادلّه باشیم: ما قبلاً به حکم یک عادت یا یک سلیقه شخصی مدعایی را انتخاب کرده‌ایم و آنگاه با تشبّات ضعیف می‌خواهیم مدعای خود را به کرسی بنشانیم. برعکس، شما کدام مسأله فقهی را سراغ دارید که مانند این مسأله در این کتاب، مستدل اثبات شده باشد؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۲۲

پس بهتر بود به همان مصلحت‌اندیشی‌ها قناعت می‌کردید و مسأله را از نظر فقهی مورد مناقشه قرار نمی‌دادید.

صفحة ۵۵۸.

اشاره

□
در میان علمای متأخر و معاصر، حضرت آیه الله حکیم دامت برکاته در رساله «منهاج الصالحین» چاپ نهم، کتاب النکاح، مسأله سوم، فتوای صریح دارند و وجه و کفین را صریحاً استثنا می‌کنند.

[نقد]

فراموش نکرده‌ام که مؤلف نسبت به ایشان چه تعبیری می‌کرد.

پاسخ

من که چنین چیزی یادم نیست. البته من برخی انتقادات داشته‌ام و در نوشته‌های خود هم تصریح کرده‌ام که مراجع، فوق انتقاد به مفهوم صحیح این کلمه نیستند، و معتقد بوده و هستم که هر مقام غیر معصومی که در وضع غیر قابل انتقاد قرار گیرد، هم برای خودش خطر است و هم برای اسلام. البته تزکیه نفس نمی‌کنم (وَمَا أُبْرِي نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ) اما این قدر می‌دانم که همواره زبان خود را از زشتگویی خصوصاً نسبت به طبقه مراجع، حتی نسبت به آنهایی که از آنها به شخص من بدی رسیده است، حفظ کرده‌ام؛ ضمن اینکه مانند عوام فکر نمی‌کنم که هر که در طبقه مراجع قرار گرفت مورد عنایت خاص امام زمان (عج) است و مصون از خطا و گناه و فسق است. اگر چنین چیزی بود، شرط عدالت بلاموضوع بود. به هر حال من که چنین چیزی یادم نیست و باور هم نمی‌کنم، ولی شما می‌فرمایید که فراموش نکرده‌اید؛ امیدوارم اشتباه نکرده باشید. به هر حال خدا فراموش نمی‌کند. عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسِي..

صفحة ۵۶۴ [مورد اول]

اشاره

ممکن است نظر من اشتباه باشد.

[نقد]

البته اشتباه است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۲۳

پاسخ

من هرگز خود را فوق اشتباه تصور نمی‌کنم. به تعبیر نهج البلاغه:

لَسْتُ بِفَوْقِ أَنْ أُخْطِئَ

. به خداوند متعال از خطاهای خودم پناه می‌برم؛ ولی هرگز هم حاضر نیستم که به بهانه جایز الخطا بودن مرتکب اشتباه بزرگتر بلکه گناه عظیم بشوم. اگر هم اشتباه کنم از این نوع نخواهد بود که باورهای آباء و اجدادی را تحقیق نکرده، با حقیقت اسلام یکی بدانم. اگر هم اشتباه کنم اشتباه نمی‌کنم که همیشه نباید انتظار داشته باشم که با گفتن حقیقت دستم را ببوسند و وجوهات بیشتری بدهند. معیار تصحیح اشتباهاتم متون اصلی کتاب و سنت و حکم روشن عقل است نه پسند عوام

اشاره

آنچه مصلحت ایجاب می‌کند جز این نیست که باید این خیال را از سر زنان امروز خارج کنیم که می‌گویند حجاب در عصر حاضر غیر عملی است؛ ثابت کنیم که حجاب اسلامی کاملاً منطقی و عملی است.

[نقد]

منظور کسانی که می‌گویند حجاب در عصر حاضر غیر عملی است این است که با تقلید از نظام اجتماعی اروپا نمی‌سازد، و منظور مؤلف این است که چرا می‌سازد، یعنی می‌توان نظام اجتماعی اروپا را پیروی کرد و در عین حال حجاب اسلامی را حفظ کرد. خلاصه آنکه مخالفین حجاب پیروی از نظام جدید را لازم می‌دانند و مؤلف هم تجویز می‌کند؛ و این خیال خام است. حق این است که این دو نظام با یکدیگر سازگار نیست و کوشش مؤلف اثرش این است که مردمی را که در پرتگاه سقوطند یکبارہ ساقط می‌سازد.

پاسخ

خدا لعنت کند کسی را که بخواهد نظام اروپا در ایران عملی شود و خدا لعنت کند مفتری را. از چیزهایی که من هرگز نزد خداوند متعال از آنها نخواهم گذشت این افتراهاست، وَ اللَّهُ خَيْرُ الْهَٰكِمِينَ. سبحان الله، آیا با اینهمه نقدها و تصریحات، آن هم نقدهای عالمانه و منطقی و مستدل از نظامهای فرنگی و از آن جمله نظام مختلط و عریان فرنگی، باز هم این طور تهمت می‌زنید؟! ای کاش یک نفر از کسانی که کارشان استهلاک سهم امام است و بس، یک دهم این انتقادات را می‌کردند و به فحش قناعت نمی‌کردند و وظیفه مرا سبک می‌کردند. به هر حال این است پاداش کسی که فردی و اجتماعی به مردم ما خدمت کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۲۴

[خاتمه].

چنین فکر می‌کنم که این نسخه را من به شما هبه کرده‌ام، لهذا به هبه خودم رجوع می‌کنم. کتاب را پس از مطالعه برگردانید. آنچه بر این کتاب ایراد گرفته شده است سه نوع است. یک نوع مناقشه مطلب است از نظر فقهی. من در این مناقشات هیچ چیز جالب توجهی نیافتم. مطلب در حدودی که در این کتاب گفته شده است، بر مسأله «ستر» اجماع عموم مسلمین است، و در مسأله «نظر» که در این کتاب نیز چندان تجزم نشده است فتوای اکثریت فقهاست، و در مسأله «حریم» هم اجماعی است. آنچه

مخالف با محتوای این کتاب است سیره جاریه مسلمین برخی از نقاط است در عصرهای اخیر که بر خلاف سیره قطعی سلف است. نوع دیگر از نوع مصلحت‌اندیشی است که کتمان، اصلح از اظهار است؛ و چنین مصلحت‌اندیشی‌ها را فقط افرادی می‌کنند که از جریان اجتماع بی‌خبرند و شعاع دیدشان چه از نظر مکان و چه از نظر زمان محدود است. نوع سوم نسبت‌هایی است که به نویسنده داده شده است، و رسیدن به این حساب با خدای رب العالمین و احکم الحاکمین است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۲۵

اخلاق جنسی. در. اسلام و جهان غرب

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۲۷

علاقه جنسی یا گناه ذاتی در جهان قدیم

اشاره

برای ما مسلمانان که علاقه دو همسر را به یکدیگر یکی از نشانه‌های بارز وجود خداوند می‌دانیم «۱» و نکاح را «سنت» و تجرد را یک نوع «شر» حساب می‌کنیم، هنگامی که می‌خوانیم یا می‌شنویم بعضی از آیینها علاقه جنسی را ذاتاً پلید و آمیزش جنسی را- و لو با همسر شرعی و قانونی- موجب تباهی و سقوط می‌دانند، دچار تعجب می‌شویم. عجب تر آن که می‌گویند دنیای قدیم عموماً گرفتار این وهم بوده است. برتراند راسل، فیلسوف اجتماعی مشهور معاصر، می‌گوید:

«عوامل و عقاید مخالف جنسیت در اعصار خیلی قدیم وجود داشته و بخصوص در هر جا که مسیحیت و دین بودا پیروز شد عقیده مزبور نیز تفوق یافت. وستر مارک مثالهای زیادی «از این فکر عجیب مبنی بر اینکه چیز ناپاک و تباهی در روابط جنسی وجود دارد» ذکر می‌نماید.

(۱). وَ مِنْ آيَاتِهِ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لَتَسْكُنُوا اِيَّهَا وَ جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً (روم/ ۲۱) یعنی یکی از نشانه‌های او این است که از خود شما برای شما همسر آفرید تا با او آرام گیرید و میان شما مهر و محبت قرار داد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۲۸

در آن نقاط دنیا نیز که دور از تأثیر مذهب بودا و مسیح بوده است ادیان و راهبانی بوده‌اند که طرفداری از تجرد می‌کرده‌اند، مانند اسنیتها در میان یهودیان ... و بدین طریق یک نهضت عمومی ریاضت در دنیای قدیم ایجاد شد. در یونان و روم متمدن نیز طریقه کلیون جای طریقه اپیکور را گرفت ... افلاطونیان نو نیز به اندازه کلیون ریاضت طلب بوده‌اند.

از ایران این عقیده (دکترین) به سمت باختر پخش شد که ماده عین تباهی است و به همراه آن این اعتقاد به وجود آمد که هرگونه رابطه جنسی ناپاک است و این عقیده با جزئی اصلاح، اعتقاد کلیسای مسیحیت محسوب گردید. «۱»

این عقیده قرن‌ها وجدان انبوه عظیمی از افراد بشر را تحت نفوذ ترس آور و نفرت‌انگیز خود قرار داده و به عقیده روانکاوان نفوذ این عقیده اختلالات روانی و بیماریهای روحی فراوانی را موجب شده است که از این جهت مانند ندارد.

منشأ پیدایش این گونه افکار و عقاید چیست؟ چه چیز سبب می‌شود که بشر به علاقه و میل طبیعی خود به چشم بدبینی بنگرد و در حقیقت جزئی از وجود خود را محکوم کند؟ مطلبی است که مورد تفسیر متفکرین قرار گرفته است و ما اکنون در صدد کاوش در آن نیستیم؛ مثلاً علل گوناگونی می‌توانند در گرایش بشر به این گونه افکار و آراء دخیل باشند.

ظاهراً علت اینکه فکر پلیدی «علاقه و آمیزش جنسی» در میان مسیحیان تا این حد اوج گرفت، تفسیری بود که از بدو تشکیل کلیسا از طرف کلیسا برای مجرد زیستن حضرت عیسی مسیح صورت گرفت. گفته شد علت اینکه مسیح تا آخر مجرد زیست، پلیدی ذاتی این عمل است و به همین جهت روحانین و مقدسین مسیحی شرط وصول به مقامات روحانی را آلوده نشدن به زن در تمام مدت عمر دانستند و «پاپ» از میان اینچنین افرادی انتخاب می‌شود. به عقیده ارباب کلیسا تقوا ایجاب می‌کند که انسان از ازدواج خودداری کند. راسل می‌گوید:

«در رسالات قدیسین به دو یا سه توصیف زیبا از ازدواج برمی‌خوریم، ولی در

(۱). زناشویی و اخلاق، ص ۲۵ و ۲۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۲۹

سایر موارد پدران کلیسا از ازدواج به زشت‌ترین صورت یاد کرده‌اند. هدف ریاضت این بوده که مردان را متقی سازد، بنابراین ازدواج که عمل پستی شمرده می‌شد بایستی منعده شود. «با تبر بکارت درخت زناشویی را فرو اندازید» این عقیده راسخ سن ژروم درباره هدف تقدس است. «۱»

کلیسا ازدواج را به نیت تولید نسل جایز می‌شمارد، اما این ضرورت، پلیدی ذاتی این کار را از نظر کلیسا از میان نمی‌برد. علت دیگر جواز ازدواج، دفع افسد به فاسد است؛ یعنی به این وسیله از آمیزشهای بی‌قید و بند مردان و زنان جلوگیری می‌شود. راسل می‌گوید:

«طبق نظریه سن پول، مسأله تولید نسل هدف فرعی بوده و هدف اصلی ازدواج همان جلوگیری از فسق بوده است. این نقش اساسی ازدواج است که در حقیقت دفع افسد به فاسد شمرده شده است.» «۲»

کلیسا ازدواج را غیر قابل فسخ و طلاق را ممنوع می‌شمارد. گفته می‌شود کلیسا خواسته است بدین وسیله ازدواج را تقدیس و از تحقیر آن بکاهد. ممکن است علت ممنوعیت طلاق و غیر قابل فسخ بودن ازدواج از نظر کلیسا این باشد که خواسته است برای کسانی که از بهشت مجرد رانده شده‌اند جریمه و مجازاتی قائل باشد.

چنانکه می‌دانیم عقاید تحقیرآمیز راجع به خود زن در میان ملل و اقوام قدیم مبنی بر این که زن انسان کامل نیست، برزخی است میان انسان و حیوان، زن دارای نفس ناطقه نیست، زن به بهشت هرگز راه نخواهد یافت و امثال اینها زیاد وجود داشته است.

این عقاید و آراء تا آنجا که از حدود ارزیابی زن تجاوز نمی‌کند، اثر روانی غیر از احساس غرور در مرد و احساس حقارت در زن ندارد. اما عقیده پلیدی علاقه و آمیزش جنسی مطلقاً، روح زن و مرد را متساویاً آشفته می‌سازد و کشمکش جانگاهی میان غریزه طبیعی از یک طرف و عقیده مذهبی از طرف دیگر به وجود می‌آورد.

(۱). همان، ص ۳۰

(۲). همان، ص ۳۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۳۰

ناراحتیهای روحی که عواقب وخیمی بار می آورد همواره از کشمکش میان تمایلات طبیعی و تلقینات مخالف اجتماعی پیدا می شود. از این جهت است که این مسأله فوق العاده مورد توجه محافل روانشناسی و روانکاوی قرار گرفته است. با توجه به نکات فوق، منطق عالی اسلام فوق العاده جلب توجه می کند. در اسلام کوچکترین اشاره‌ای به پلیدی علاقه جنسی و آثار ناشی از آن نشده است. اسلام مساعی خود را برای تنظیم این علاقه به کار برده است. از نظر اسلام روابط جنسی را فقط مصالح اجتماعی حاضر یا نسل آینده محدود می کند و در این زمینه تدابیری اتخاذ کرده است که منجر به احساس محرومیت و ناکامی و سرکوب شدن این غریزه نگردد.

متأسفانه دانشمندانی امثال برتراند راسل که از عقاید مسیحیت و بودایی و غیره در این زمینه انتقاد می کنند، درباره اسلام سکوت می نمایند. راسل در کتاب زناشویی و اخلاق همین قدر می گوید:

«کلیه بانیان مذاهب به استثنای محمد و کنفوسیوس - اگر بتوان مسلک او (کنفوسیوس) را مذهب نامید - توجهی به اصول سیاسی و اجتماعی نداشته و کوشیده‌اند تکامل روح را از راه اشراق، تفکر و فنا فراهم کنند.» (۱)

به هر حال از نظر اسلام علاقه جنسی نه تنها با معنویت و روحانیت منافات ندارد، بلکه جزء خوی و خلق انبیاست. در حدیثی می خوانیم:

مِنْ اخْلَاقِ الْأَنْبِيَاءِ حُبُّ النِّسَاءِ (۲)

. رسول اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام، طبق آثار و روایات فراوان که رسیده است، محبت و علاقه خود را به زن در کمال صراحت اظهار می کرده‌اند و برعکس، روش کسانی را که میل به رهبانیت پیدا می کردند سخت تفسیح می نمودند.

یکی از اصحاب رسول اکرم به نام عثمان بن مظعون کار عبادت را به جایی رسانید که همه روزها روزه می گرفت و همه شب تا صبح به نماز می پرداخت. همسر

(۱). همان، ص ۸۶

(۲). وسایل، ج ۳/ ص ۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۳۱

وی جریان را به اطلاع رسول اکرم رسانید. رسول اکرم در حالی که آثار خشم از چهره‌اش هویدا بود از جا حرکت کرد و پیش عثمان بن مظعون رفت و به او فرمود:

«ای عثمان! بدان که خدا مرا برای رهبانیت نفرستاده است. شریعت من شریعت فطری آسانی است. من شخصاً نماز می خوانم و روزه می گیرم و با همسر خودم نیز آمیزش می کنم. هر کس می خواهد از دین من پیروی کند باید سنت مرا بپذیرد.

ازدواج و آمیزش زن و مرد با یکدیگر جزء سنتهای من است.»

مطالبی که درباره پلیدی علاقه جنسی و آثار ناشی از آن گفتیم مربوط به گذشته دنیای غرب بود. دنیای غرب در زمان حاضر در زمینه اخلاق جنسی نسبت به گذشته به اصطلاح یک دور ۱۸۰ درجه‌ای زده است؛ امروز همه سخن از تقدیس و احترام

علائق و روابط جنسی و لزوم آزادی و برداشتن هر قید و بندی در این زمینه است. در گذشته آنچه گفته شده است، به نام دین بوده و امروز نقطه مقابل آنها به نام علم و فلسفه پیشنهاد می‌شود.

بدبختانه ما از ضرر افکار قدیم غریبها با همه ضعیف بودن وسایل ارتباطی میان اقوام و ملل مصون نماندیم و کم و بیش در میان ما رخنه کرد، اما افکار جدیدشان در اوضاع و احوال حاضر سیل آسا به سوی ما روان است. در قسمت دوم این بحث، درباره افکار جدیدی که در زمینه اخلاق جنسی در جهان پیدا شده بحث می‌شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۳۳

اخلاق جنسی

در صفحات گذشته بحث مختصری در اطراف عقیده رایج جهان قدیم به پلیدی ذاتی روابط جنسی مطلقاً، و تأثیر سوء عمیق این عقیده در آشفته ساختن ضمیر بشر ایراد و به منطبق عالی خدایی اسلام در این زمینه اشاره شد. در این صفحات آراء و عقاید متفکرین جدید در این زمینه که درست در نقطه مقابل اسلاف خودشان است مورد بحث و تحقیق قرار می‌گیرد.

اخلاق جنسی قسمتی از اخلاق به معنی عام است؛ شامل آن عده از عادات و ملکات و روشهای بشری است که با غریزه جنسی بستگی دارد. حیاء زن از مرد، غیرت ناموسی مرد، عفاف و وفاداری زن نسبت به شوهر، ستر عورت، ستر بدن زن از غیر محارم، منع زنا، منع تمتع نظری و لمسی از غیر همسر قانونی، منع ازدواج با محارم، منع نزدیکی با زن در ایام عادت، منع نشر صور قبیحه، تقدس یا پلیدی مجرد جزء اخلاق و عادات جنسی به شمار می‌روند. اخلاق جنسی به حکم قوت و قدرت فوق العاده غریزه- که این قسمت از اخلاق بشری وابسته به آن است- همواره مهمترین بخشهای اخلاق به شمار می‌رفته است. ویل دورانت می‌گوید:

«سر و سامان بخشیدن به روابط جنسی همیشه مهمترین وظیفه اخلاق به شمار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۳۴

می‌رفته است، زیرا غریزه تولید مثل نه تنها در حین ازدواج بلکه قبل و بعد از آن نیز مشکلاتی فراهم می‌آورد و در نتیجه شدت و حدت همین غریزه و نافرمان بودن آن نسبت به قانون و انحرافات که از جاده طبیعی پیدا می‌کند، بی‌نظمی و اغتشاش در سازمانهای اجتماعی تولید می‌شود.» (۱)

نخستین بحث علمی و فلسفی که در اینجا به میان می‌آید این است که سرچشمه این اخلاق چیست؟ چطور شد که مثلاً خصیصه حیا و عفت در زن پیدا شد؟ چرا مرد در مورد زن خود غیرت می‌ورزد؟ آیا این غیرت همان حسادت معمولی است که بشر آن را در همه جا محکوم کرده و استثنائاً در این یک مورد آن را پسندیده می‌داند یا چیز دیگر است؟ اگر همان حسادت است، علت استثنا چیست و اگر چیز دیگر است چگونه می‌توان آن را توضیح داد؟ همچنین منشأ زشت شمردن کشف عورت، فحشاء ازدواج با محارم و غیره چیست؟ آیا سرچشمه اینها خود فطرت و طبیعت است؟ آیا فطرت و طبیعت برای اینکه به هدفهای خود نائل آید و به زندگی بشر- که طبعاً اجتماعی است- نظام بدهد این احساسات و عواطف را در بشر نهاده است یا علل دیگری در کار بوده و در طول تاریخ در روحیه بشر اثر کرده تا تدریجاً جزء ضمیر اخلاقی بشر قرار گرفته است؟

اگر سرچشمه این اخلاق طبیعت و فطرت است چرا اقوام ابتدائی و اقوام وحشی زمان حاضر که هنوز مانند اقوام ابتدائی

زندگی می‌کنند این خصایص را لاقبل به شکلی که انسان متمدن دارد ندارند؟ و به هر حال، اصل و منشأ هر چه باشد و گذشته بشریت به هر نحو بوده است، امروز چه باید کرد؟ بشر در زمینه اخلاق جنسی چه راهی را بایست پیش بگیرد که به سر منزل سعادت نائل آید؟ آیا اخلاق جنسی قدیم را باید حفظ کرد و یا باید آن را درهم ریخت و اخلاق نوین جایگزین آن ساخت.

ویل دورانت با اینکه ریشه اخلاق را نه طبیعت بلکه پیشامدهایی که احیاناً تلخ و ناگوار و ظالمانه بوده است می‌داند، مدعی است که این اخلاق هر چند معایبی دارد اما چون مظهر انتخاب اصلح در مسیر تکامل است، بهتر این است حفظ شود. وی درباره

(۱). تاریخ تمدن، ج ۱/ ص ۶۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۳۵

احترام بکارت و مسأله حیا و احساس شرم می‌گوید:

«عادات و سنن اساسی قدیمی اجتماع نماینده انتخاب طبیعی است که انسان در طی قرون متوالی پس از گذشتن از اشتباهات بی‌شمار کرده و به همین جهت باید گفت با وجود آنکه احترام بکارت و احساس شرم از امور نسبی هستند و با وضع ازدواج از راه خریداری زن ارتباط دارند و سبب بیماریهای عصبی می‌شوند، پاره‌ای فواید اجتماعی دارند و برای مساعدت در بقای جنس، یکی از عوامل به شمار می‌روند.» (۱)

فروید و اتباع وی عقیده دیگری دارند، مدعی هستند که اخلاق کهن را در امور جنسی باید واژگون کرد و اخلاق جدیدی را جایگزین آن نمود. به عقیده فروید و اتباع وی اخلاق جنسی کهن بر اساس محدودیت و ممنوعیت است و آنچه ناراحتی بر سر بشر آمده است، از ممنوعیتها و محرومیتها و ترسها و وحشتهای ناشی از این ممنوعیتها که در ضمیر باطن بشر جایگزین گشته، آمده است.

برتراند راسل نیز در اخلاق نوینی که پیشنهاد می‌کند، همین مطلب را اساس قرار می‌دهد. او به عقیده خود در زمینه اخلاق جنسی از منطقی دفاع می‌کند که در آن احساساتی از قبیل احساس شرم، احساس عفاف و تقوا، غیرت (حسادت از نظر او) و هیچ گونه احساس دیگری از این گونه که وی و امثال او آنها را «تابو» می‌خوانند وجود نداشته باشد، معانی و مفاهیمی از قبیل زشتی، بدی، رسوایی در آن راه نیابد، فقط متکی به عقل و تفکر بوده باشد. محدودیت جنسی را فقط آن قدر می‌پذیرد که در مورد ممنوعیتهای غذایی قابل پذیرش است. وی در کتاب جهانی که من می‌شناسم در فصل مربوط به «اخلاق تابو» در پاسخ پرسشی که از وی می‌شود به اینکه «آیا هیچ گونه پند و اندرز برای کسانی که بخواهند درباره امور جنسی خط مشی درست و عاقلانه‌ای در پیش گیرند دارید؟» می‌گوید:

«... بالأخره لازم است که مسأله اخلاق جنسی را هم مانند سایر مسائل مورد

(۱). همان، ج ۱/ ص ۷۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۳۶

بررسی قرار دهیم. اگر از انجام عملی زانی متوجه دیگران نشود دلیلی نداریم که ارتکاب آن را محکوم کنیم...» (۱)

در پاسخ پرسش دیگر به اینکه «بنا به عقیده شما باید هتک عصمت را محکوم ساخت، ولی شما اعمال منافی عفت معمولی را

چنانچه خسارتی بار نیاورد محکوم نمی‌کنید» می‌گوید:

«بله، همین‌طور است. ازاله عصمت (بکارت) یک تجاوز جسمی در میان افراد است اما اگر با مسائل اعمال منفی عفت مواجه شدیم آن وقت باید موقعیت را در نظر گرفت و ملاحظه کرد در چنین موقعیت حساس دلایلی برای ابراز مخالفت وجود دارد یا نه.» (۲)

ما فعلاً وارد این بحث نمی‌شویم که آیا احساساتی از قبیل حیا و غیره - که امروز «اخلاق جنسی» نامیده می‌شوند - ریشه فطری و طبیعی دارد یا ندارد؟ زیرا این بحث دامنه درازی دارد؛ همین قدر می‌گوییم این توهم پیش نیاید که واقعاً علوم به آنجا رسیده که ریشه این مسائل را به دست آورده است. آنچه در این زمینه‌ها گفته شده جز یک عده فرضها و تخمینها نیست و خود فرض‌کننده‌ها به هیچ وجه وحدت نظر ندارند.

مثلاً فروید منشأ پیدایش احساس حیا را چیزی می‌داند، راسل چیز دیگر، ویل دورانت چیز دیگر، که ما برای پرهیز از اطاله از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. علت اصلی تمایل این افراد به غیر طبیعی بودن این احساسات، عدم موفقیت برای توجیه صحیح این احساسات است.

ما فرض می‌کنیم این احساسات هیچ‌گونه [توجیه] طبیعی ندارد و می‌خواهیم مانند هر امر قراردادی دیگر بر مبنای مصالح فرد و اجتماع و سعادت بشریت برای اینها تصمیم بگیریم، بینیم منطقی و تعقل به ما چه می‌گوید؟ آیا منطقی و تعقل ایجاب می‌کند برای بازیافتن کامل سلامت روان و برای رسیدن اجتماع به حد اکثر مسرت و

(۱). جهانی که من می‌شناسم، ص ۶۸

(۲). همان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۳۷

سعادت تمام قیود و حدود و ممنوعیتهای اجتماعی را بشکنیم؟ یا خیر، مقتضای منطقی و تعقل این است که با سنن و خرافاتی مبتنی بر پلیدی علاقه جنسی مبارزه کنیم و در عین حال موجبات طغیان و عصیان و ناراحتی غریزه را به نام «آزادی» و «پرورش آزادانه» فراهم نکنیم.

طرفداران اخلاق جنسی نوین نظرات خود را بر سه اصل مبتنی کرده‌اند:

۱. آزادی هر کسی تا آنجا که مخل به آزادی دیگران نباشد باید محفوظ بماند.

۲. سعادت بشر در گرو پرورش تمام استعدادهایی است که در وجود وی نهاده شده است. خودپرستی و بیماریهای ناشی از آن مربوط به آشفتگی غرایز است. آشفتگی غرایز از آنجا ناشی می‌شود که میان غرایز تبعیض شود، بعضی ارضاء و اشباع و بعضی دیگر همچنان ارضاء نشده باقی بمانند. علی‌هذا برای اینکه انسان به سعادت زندگی نائل آید باید تمام استعدادهای او را متساویاً پرورش و توسعه داد.

۳. رغبت بشر به یک چیز، در اثر اقناع و اشباع کاهش می‌یابد و در اثر امساک و منع فزونی می‌گیرد. برای اینکه بشر را از توجه دائم به امور جنسی و عوارض ناشی از آن منصرف کنیم، یگانه راه صحیح آن است که هرگونه قید و ممنوعیتی را از جلو پایش برداریم و به او آزادی بدهیم. شرارتها و کینه‌ها و انتقامها همه ناشی از اخلاق خشن جنسی است.

اینهاست اصولی که اخلاق نوین جنسی را بر آنها نهاده‌اند و ما باید ان شاء الله مواد پیشنهادی این مکتب نوین را با بحث و تحقیق کافی در اصول سه‌گانه فوق مورد بررسی قرار دهیم.

تحلیل و انتقاد از اخلاق نوین جنسی

وعده دادیم که اصولی را که اخلاق نوین جنسی بر روی آنها پایه گذاری شده است تحلیل و انتقاد کنیم، ولی به نظر می‌رسد قبل از بیان انتقادات طرفداران این سیستم اخلاقی نسبت به اخلاق کهن جنسی و بیان مواد جدیدی که در زمینه اصلاح اخلاق جنسی پیشنهاد می‌کنند، انتقاد از اصول نامبرده چندان مفید نخواهد بود.

ممکن است افرادی که اطلاع کافی ندارند طرح مباحث بالا را چندان لازم و مفید ندانند اما به نظر ما بحث در این گونه مسائل در اجتماع حاضر بسیار ضرورت دارد، نه تنها از آن جهت که افکار فلاسفه و مفکرین معروف و مشهوری را به خود جلب کرده است، بلکه از آن نظر که این افکار در میان طبقه جوان در حال پیشرفت و توسعه است و چه بسا جوانانی هستند که سرمایه فکریشان وافی نیست که به بررسی منطقی این مسائل بپردازند؛ ممکن است شخصیت و شهرت صاحبان این افکار آنها را تحت نفوذ و تأثیر خود قرار دهد و عقیده پیدا کنند که این سخنان صددرصد مطابق با منطق است.

به نظر ما ضرورت دارد خوانندگان محترم را در جریان بگذاریم و آگاه کنیم که افکاری که در این زمینه از غرب برخاسته و جوانان ما تازه با القای آن آشنا شده‌اند و احیاناً تحت عنوانهای مقدسی نظیر آزادی و مساوات با جان و دل آنها را می‌پذیرند به کجا منتهی می‌شود؟ آخر این خط سیر کجاست؟ آیا اجتماع بشر قادر خواهد بود در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۳۹

این مسیر گام بردارد و راه خود را ادامه دهد یا اینکه این کلاهی است که برای سر بشر خیلی بزرگ است، این راهی است که ادامه دادن آن جز فتنای بشریت چیزی دربر ندارد؟.

از این رو ما لازم می‌دانیم که در اینجا - و لو به نحو اختصار - این مسائل را طرح کنیم و البته تفصیل کامل آنها را در جای دیگر ذکر خواهیم کرد (۱) مدعیان اصلاح اخلاق جنسی ادعا می‌کنند که اخلاق کهن جنسی علل و اسباب و سرچشمه‌هایی داشته است که اکنون از میان رفته یا در حال از میان رفتن است؛ اکنون که آن علل در کار نیست دلیل ندارد که ما بازهم این سیستم اخلاقی را که احیاناً توأم با خشونت هم بوده است ادامه دهیم.

بعلاوه اموری که منشأ پیدایش این اخلاق شده جریاناتی جاهلانه و یا ظالمانه بوده است که با آزادی و عدالت و حیثیت ذاتی انسانی منافات دارد. علی‌هذا به خاطر انسانیت و عدالت هم که باشد، باید با این اخلاق مبارزه کرد.

می‌گویند اخلاق کهن جنسی را امور ذیل به وجود آورده است: مالکیت مرد نسبت به زن، حسادت مردان، کوشش مرد برای اطمینان به پدری خود، اعتقادات مرتاضانه و راهبانه به پلیدی ذاتی رابطه جنسی، احساس پلیدی زن نسبت به خود به واسطه عادت ماهانه زنانه و پرهیز مرد از او در این مدت، مجازاتهای شدیدی که زن در طول تاریخ از ناحیه مرد دیده است، و بالاخره عوامل اقتصادی که زن را همواره نیازمند به مرد می‌کرده است. این علل و اسباب - چنانکه واضح است - یا ریشه تعدی و ستمگری دارد و یا از خرافات ناشی شده است و شرایط محدود زندگی آن وقت چنین ایجاب می‌کرده است. اکنون که مالکیت مرد نسبت به زن از میان رفته است، اطمینان پدری را از راه استفاده از داروهای ضد آبستنی - که در اثر پیشرفت طب پیدا شده - بدون به کار بردن روشهای خشونت‌آمیز قدیم می‌توان به دست آورد، عقاید مرتاضانه و راهبانه به سوی زوال و نیستی می‌رود، احساس پلیدی عادت زنانه را با بالا بردن سطح معلومات و تفهیم اینکه یک عمل ساده وظایف اعضایی

بیش نیست می توان از بین برد، دوران آن مجازاتهای سخت و شدید هم دیگر سپری شده است، عوامل

(۱). کتاب نظام حقوق زن در اسلام که در دست تألیف است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۴۰

اقتصادی که زن را اسیر می کرد دیگر وجود ندارد و زن امروز استقلال اقتصادی خود را بازیافته است، بعلاوه دولت تدریجاً دستگاههای خود را بسط می دهد و زن را در ایام بارداری و زایمان و شیر دادن تحت حمایت خود قرار می دهد و او را از مرد بی نیاز می کند و درحقیقت دولت جانشین پدر می شود، حسادتها را با تمرینهای اخلاقی باید از میان برد؛ با وجود اینها دیگر لزومی ندارد ما همچنان به این اخلاق کهن بچسبیم.

این است انتقادات و خرده گیری هایی که بر اخلاق کهن جنسی گرفته می شود و این است دلایلی که ایجاب می کند حتماً رفرمی در این بخش از اخلاق بشری صورت گیرد.

اکنون ببینیم چه موادی در این سیستم اخلاقی پیشنهاد می شود. البته از اول باید توجه داشته باشید که همه این مواد اصلاحی بر محور شکستن قیود کهن و رفع منعها و محدودیتهای قانونی گذشته می چرخد.

اولین موضوعی که مورد توجه قرار گرفته است کامیابی آزادانه زنان و مردان از معاشرتهای لذت بخش جنسی است و به عبارت دیگر آزادی عشق است؛ می گویند زن و مرد نه تنها قبل از ازدواج باید از معاشرتهای لذت بخش آزادانه جنسی بهره مند باشند بلکه ازدواج نیز نباید مانعی در این راه به شمار آید، زیرا فلسفه ازدواج و انتخاب همسر قانونی اطمینان پدر است به پدری خود نسبت به فرزندی که از زن معینی به دنیا می آید؛ این اطمینان را با به کار بستن داروهای ضد آبستنی - که مخصوصاً پیشرفت طب امروز آنها را به بشر ارزانی داشته است - می توان به دست آورد. بنابراین هر یک از زن و مرد می توانند علاوه بر همسر قانونی عشاق و معشوقه های فراوانی داشته باشند. زن مکلف است که در حین آمیزش با عشاق خود از داروی ضد آبستنی استفاده کند و مانع پیدایش فرزند او گردد، ولی هرگاه تصمیم گرفت که صاحب فرزند گردد الزاماً باید از همسر قانونی خود استفاده کند.

کمونیسم جنسی تنها از آن نظر قابل عمل نیست که رابطه نسلی را میان پدران و فرزندان قطع می کند. بشر از اعتماد نسلی نمی تواند صرف نظر کند؛ هر پدری می خواهد فرزند خود را بشناسد و هر فرزندی می خواهد بداند از کدام پدر پیدا شده است.

فلسفه ازدواج و انتخاب همسر قانونی همین است و بس. اختصاص جنسی را به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۴۱

همین اندازه باید محدود کرد و با تأمین رابطه نسلی به وسیله فوق موجبی برای تحدید بیشتر وجود ندارد. برتراند راسل می گوید:

«جلوگیری وسایل (وسایل ضد آبستنی) تولید نسل را ارادی کرده و آن را از صورت یک نتیجه اجتناب ناپذیر روابط بیولوژیک (تولید قهری فرزند در اثر آمیزش) بیرون آورده است. به دلایل متعدد اقتصادی که در فصول پیش شرح دادیم احتمالاً پدر برای تربیت و اعاشه اطفال، کمتر اهمیت خواهد داشت. بنابراین دلیلی نیست که مادری برای پدری اطفال خود همان مردی را انتخاب کند که خاطرش را برای عاشقی و رفاقت می خواهد. مادر آینده ممکن است شانه از زیر این تعهد خالی کند بدون آنکه لطمه ای به سعادت او وارد شود. برای مردان انتخاب مادر اطفال خود از این هم آسانتر و ساده تر خواهد

بود. کسانی که مانند من معتقدند که روابط جنسی فقط هنگامی مسأله اجتماعی (و قابل تحدید) محسوب می‌شود که طفلی به وجود آید، باید مثل من این دو نتیجه را بگیرند: اولاً عشق بدون بچه آزاد است، و ثانیاً ایجاد اطفال باید تحت مقرراتی شدیدتر از آنچه امروز هست قرار گیرد.»^(۱)

راسل بعداً به حل یک مشکل اجتماعی دیگر نیز می‌پردازد و آن مشکل بهبود نژاد بشر است؛ می‌گوید:

«وقتی روابط جنسی بر این اساس قرار گرفت، اجتماع می‌تواند فقط به زنان و مردان معینی که از لحاظ شخصی و ارثی واجد شرایطی باشند اجازه تولید نسل بدهد. آن زنی که پروانه تولید نسل دارد، از مردانی که از لحاظ ارثی ارجح شناخته شوند برای تخم‌گیری و تولید نسل استفاده می‌کند، در حالی که مردان دیگری که عشاق خوبی خواهند بود از حق پدری محروم خواهند بود.»^(۲)

(۱). زناشویی و اخلاق، ص ۱۲۲

(۲). همان، ص ۱۲۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۴۲

راسل کم کم به گفته‌ها و پیشنهادهای خود جنبه اخلاقی نیز می‌دهد و به اندرز و موعظه می‌پردازد. چون معتقد است یکی از ریشه‌های اخلاق جنسی کهن حسادت است مردان و زنان را به ترک حسادت توصیه می‌کند، می‌گوید:

«در طریقی که من پیشنهاد می‌کنم، راست است که زوجین را از وفاداری نسبت به یکدیگر مبرا می‌دارم اما در عوض، تکلیف دشوار منکوب کردن حسادت را به عهده‌شان می‌گذارم. یک زندگی هشیارانه بدون تسلط بر نفس غیر ممکن است. در این صورت بهتر است یک احساس شدید و مزاحم را چون حسادت تحت انتظام درآوریم و نگذاریم مانع نمو عمومی احساسات عاشقانه بشود. اشتباه اخلاق قدیمی در آن نیست که کف نفس را توجیه می‌کند، بلکه در آن است که در مورد استعمال آن اشتباه می‌نماید.»

مقصود راسل این است که قدامت از لحاظ اخلاقی به کف نفس توصیه می‌کردند، من نیز به کف نفس توصیه می‌کنم، اما نظر قدامت در کف نفس بر این بود که غریزه جنسی محدود گردد و نظر من به این است که جلوی حسادت در امر جنسی - که نامش را «غیرت» گذاشته‌اند - گرفته شود. مردان آنگاه که با عشقبازیهای همسران خود مواجه می‌شوند و احساس ناراحتی می‌کنند باید کف نفس و اغماض کنند، مزاحم آنها نشوند، بلکه از آن مردان بیگانه که همسر محبوب آنها را خوش حال و مسرور کرده‌اند شکرگزار باشند! هم او می‌گوید:

«ایجاد فرزندان باید فقط در ازدواج صورت گیرد و روابط بیرون از ازدواج به وسایل مختلف خنثی گردد، و شوهران هم نسبت به عشاق همان قدر غمض عین داشته باشند که شریکان نسبت به غلامان خنثی (مقصود غلامان اخته و خواجه‌سرایان است)»^(۱) داشتند. اشکال اساسی این طریق، اطمینان اندکی است که به وسایل ضد آبستنی از یک طرف و صمیمیت زنان از طرف دیگر (که از عشاق خود باردار نشوند و به ریش شوهر نبندند)^(۲) می‌توان داشت، اما این اشکال با مرور زمان

(۱) [جملات داخل پرانتز از استاد است.]

(۲) [جملات داخل پرانتز از استاد است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۴۳

کاهش خواهد یافت.».

رفرم و اصلاح! به همین جا خاتمه پیدا نمی‌کند؛ موضوعات دیگری نظیر ستر عورت، ممنوعیت ازدواج با محارم، نشر صور قبیحه، استمناء، تمایل به همجنس، سقط جنین، آمیزش در ایام عادت و امثال اینها نیز مورد بحث قرار می‌گیرد. بعضی از این موضوعات از قبیل لزوم ستر عورت و منع نشر صور به اصطلاح قبیحه صریحاً مورد انتقاد قرار گرفته و بعضی دیگر از قبیل استمناء از حوزه اخلاق خارج دانسته شده است و در قلمرو طب به شمار آمده است؛ احیاناً از نظر طبی اگر غیر مجاز شناخته می‌شود، کسی که به سلامت خود علاقه‌مند است آن را ترک می‌کند؛ به هر حال نمی‌تواند ممنوعیت اخلاقی داشته باشد!

اکنون نوبت آن است که ما اصول اساسی و ارکان اصلی این سیستم اخلاقی را که قبلاً بیان کردیم دقیقاً بررسی کنیم، سپس فلسفه اخلاق جنسی اسلامی را که با اخلاق جنسی قدیم و جدید غرب مغایر است توضیح دهیم، تا یک بار دیگر روشن شود یگانگی مکتبی که صلاحیت رهبری بشر را دارد اسلام است، و هم روشن شود که کار غرب در فلسفه اجتماعی به هذیان و پریشان‌گویی رسیده است؛ وقت آن است که غرب مانند همه زمانهای دیگر، با همه تقدیمی که در علوم و صنایع دارد، فلسفه زندگی را از شرق بیاموزد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۴۴

ارزیابی اصول سیستم نوین جنسی (۱)

اشاره

در قسمت گذشته از این بحث، اصول اخلاق به اصطلاح نوین جنسی تشریح شد.

اکنون نوبت آن است که اصول و پایه‌هایی که این مکتب بر روی آنها بنا شده است ارزیابی نماییم. آن اصول عبارت است از: ۱. آزادی هر فردی مطلقاً محترم است و باید محفوظ بماند، مگر آنجا که مزاحم آزادی دیگران باشد؛ به عبارت دیگر آزادی را جز آزادی نمی‌تواند محدود کند.

۲. سعادت بشر در گرو پرورش استعدادهایی است که در نهاد دارد. خودپرستی‌ها و ناراحتیهای روحی، ناشی از آشفتگی غرایز و بالأخص غریزه جنسی است، و آشفتگی غرایز از عدم ارضاء و اشباع آنها ناشی می‌گردد.

۳. آتش میل و رغبت بشر در اثر منع و محدودیت فزونی می‌گیرد و مشتعل‌تر می‌گردد و در اثر ارضاء و اشباع کاهش می‌یابد و آرام می‌گیرد. برای انصراف بشر از توجه دائم به امور جنسی و جلوگیری از عوارض ناشی از آن، راه صحیح این است که هر گونه قید و ممنوعیتی را در این راه از جلو پایش برداریم.

چنانکه ملاحظه می‌شود اصل اول از اصول بالا-فلسفی و اصل دوم تربیتی و اصل سوم روانی است. این سه اصل را ما از مجموع گفته‌ها و نظرات طرفداران این سیستم اخلاقی استنباط می‌کنیم و الا هیچ کدام از آنان به این ترتیب و تفصیل اصول سیستم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۴۵

اخلاقی خود را بیان نکرده‌اند.

اصل آزادی

طرفداران این سیستم اخلاقی از آن جهت به این اصل - که تکیه‌گاه و اساس اصلی حقوق فردی به شمار رفته - تکیه کرده‌اند که به گمان آنها این سلسله مسائل فاقد جنبه اجتماعی می‌باشد، زیرا به عقیده آنها آزادی جنسی یک فرد به حقوق دیگران ضربه نمی‌زند؛ فقط آنجا که پای فرزند و اطمینان پدری و فرزندگی به میان می‌آید حق شوهر پیدا می‌شود و لازم می‌گردد که زن از باردار شدن از غیر شوهر قانونی خود خودداری کند، و تا زمانی که وسایل ضد آبستنی در کار نبود لازم بود برای صیانت این حق مرد، زن عفاف و تقوا را رعایت کند تا نسبت به شوهر خود وفادار بماند؛ فعلاً با وسایل موجود چنین ضرورتی در کار نیست.

علی‌هذا در اینجا درباره دو قسمت باید تحقیق شود: یکی اینکه آزادی را جز آزادی دیگران و لزوم رعایت آنها نمی‌تواند محدود کند؛ دیگر اینکه روابط جنسی از ناحیه اطمینان پدر و فرزندگی با اجتماع و زندگی عمومی و حقوق اجتماعی ارتباط ندارد.

اما قسمت اول. باید بینیم آن چیزی که آزادی را به اصطلاح حق مسلم بشر قرار می‌دهد چیست؟ بر خلاف تصور بسیاری از فلاسفه غرب آن چیزی که مبنا و اساس حق آزادی و لزوم رعایت و احترام آن می‌گردد میل و هوا و اراده فرد نیست، بلکه استعدادی است که آفرینش برای سیر مدارج ترقی و تکامل به وی داده است. اراده بشر تا آنجا محترم است که با استعدادهای عالی و مقدسی که در نهاد بشر است هماهنگ باشد و او را در مسیر ترقی و تعالی بکشانند، اما آنجا که بشر را به سوی فنا و نیستی سوق می‌دهد و استعدادهای نهانی را به هدر می‌دهد احترامی نمی‌تواند داشته باشد. ما در آینده ان شاء الله مستقلاً و به طور تفصیل تحت عنوان «انسان و آزادی» مسأله آزادی را طرح خواهیم کرد؛ اینجا همین قدر یادآوری می‌کنیم که بسیار اشتباه است اگر خیال کنیم معنی اینکه «انسان آزاد آفریده شده» این است که به او میل و خواست و اراده داده شده است و این میل باید محترم شناخته شود مگر آنجا که با میلیها و خواستههای دیگران مواجه و معارض شود و آزادی میلیهای دیگران را به خطر اندازد.

ما ثابت می‌کنیم که علاوه بر آزادیها و حقوق دیگران مصالح عالیة خود فرد نیز

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۴۶

می‌تواند آزادی او را محدود کند.

بزرگترین تیشه‌ای که به ریشه اخلاق زده شده، به نام آزادی و از راه همین تفسیر غلطی است که از آزادی شده است.

وقتی که از آقای راسل سؤال می‌شود: «آیا خود را به هیچ یک از سیستمهای اخلاقی مقید می‌دانید؟» جواب می‌دهد:

«آری، ولی جدا ساختن اخلاق از سیاست کار بسیار دشواری است. به عقیده من علم اخلاق بایستی بدین طریق عرضه شود:

فرض کنید زیدی بخواهد فلان عمل را که برای خودش مفید بوده و در عین حال به همسایگانش زیان می‌رساند انجام بدهد.

اگر زید بدین طریق برای همسایگان خود ایجاد مزاحمت کند آنان گرد هم جمع شده و خواهند گفت: «ما به هیچ وجه موافق

نیستیم، باید کاری کرد که او سوء استفاده نکند.» بنابراین ملاحظه می‌شود که کار ما به یک امر جنایی مختوم می‌گردد و این

قضیه کاملاً منطقی و عقلانی است. روش اخلاقی من عبارت از ایجاد هماهنگی بین منافع عمومی و خصوصی افراد اجتماع

می‌باشد.» (۱)

این روش اخلاقی از لحاظ عملی بودن کمتر از مدینه فاضله افلاطون نیست. آقای راسل در اخلاق مقدساتی را به رسمیت

نمی‌شناسد، معانی و مفاهیمی که انسان آنها را برتر از منافع مادی شخص خود بداند و به خاطر آنها میل و خواست و اراده

خود را محدود کند سراغ ندارد، اخلاقی را که مبتنی بر چنین معانی و مفاهیم باشد اخلاق «تابو» می‌خواند، یگانه چیزی را که

مقدس می‌شمارد آزادی خواست و اراده و میل است، آزادی اراده و میل را فقط با مواجه شدن با میل و اراده دیگران در جهت مقابل قابل تحدید می‌داند، آنگاه گرفتار این بن بست می‌شود که در این صورت چه قدرتی می‌تواند آزادی شخص را محدود کند و او را در مقابل آزادیهای دیگران و ادار به تسلیم و احترام نماید؟ می‌گوید: قدرت منع و جلوگیری دیگران؛ می‌گوید: من که به خاطر منافع خودم می‌خواهم منافع دیگران را به خطر اندازم، آنها به خاطر منافع خودشان با یکدیگر اتفاق خواهند کرد و جلوی مرا خواهند گرفت و من ناچار تسلیم

(۱). جهانی که من می‌شناسم، ص ۶۴ و ۶۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۴۷

خواهم شد و اجباراً منافع خصوصی خود را با منافع عمومی هماهنگ خواهم کرد.

آقای راسل می‌خواهد با این بیان، منافع خصوصی را حافظ و نگهدار حقوق عمومی معرفی کند. همین جاست که عقیم بودن فلسفه اخلاقی او روشن می‌گردد.

بدیهی است اگر فرض کنیم همیشه افراد اجتماع یا گروههای اجتماعی، دارای قدرت و همیشه افراد و گروهها آماده اتفاق و اتحاد علیه متجاوز می‌باشند و همیشه یک فرد که دارای قدرت کمتری است تصمیم می‌گیرد علیه منافع اکثریت گام بردارد، البته در این صورت فرضیه آقای راسل درست از آب در خواهد آمد. اما آیا همیشه افراد و گروهها دارای قدرت مساوی هستند؟ آیا همیشه کسانی که مورد تجاوز قرار می‌گیرند آماده اتفاق و اتحادند؟ آیا همیشه فرد علیه منافع اکثریت تصمیم می‌گیرد؟

متجاوز تا به زور و قدرت خود اعتماد نداشته باشد دست به تجاوز نمی‌زند.

اخلاقی که آقای راسل پیشنهاد می‌کند قادر است تنها به ضعیفان توصیه کند که از زور نیرومندان بترسند و به حقوق آنها تجاوز نکنند، اما قادر نیست زورمندی را که علیه ناتوانان اتفاق می‌کنند و اطمینان دارند که می‌توانند اعتراض آنان را با قوه قهریه پاسخ دهند به ترک تجاوز توصیه کند، چون طبق این فلسفه عمل آنها ضد اخلاقی نیست، زیرا آنها ضرورتی نمی‌بینند که منافع خصوصی خود را با منافع عمومی هماهنگ کنند. این فلسفه اخلاقی بهترین توجیه کننده حق زورگویی و دیکتاتوری است. عجب این است که آقای راسل شعار خود را در همه عمر آزادیخواهی و حمایت از حقوق ناتوانان قرار داده است. اما فلسفه‌ای که برای اخلاق ساخته است پایه‌های دیکتاتوری را استحکام می‌بخشد. در فلاسفه غرب از این نمونه‌ها بازم هست که فیلسوفی فلسفه‌اش یک جور حکم می‌کند و شعار زندگی‌اش طور دیگر.

اما قسمت دوم. این قسمت مربوط به این است که ازدواج و تشکیل اجتماع خانوادگی تا چه حد جنبه فردی و خصوصی دارد و تا چه حد جنبه عمومی و اجتماعی. بدون شک در ازدواج تمتع شخصی و مسرت فردی وجود دارد؛ انگیزه افراد در انتخاب همسر بهره‌مند شدن از مسرت و لذت بیشتر زندگی است. اکنون باید ببینیم آیا از آن نظر که دو فرد به نام زن و شوهر می‌خواهند زندگی مشترک و مقرون به خوشی و مسرتی تشکیل دهند و از شیرینیهای زندگی بهره‌مند گردند، بهتر و عاقلانه‌تر این است که کانون خانوادگی را کانون خوشیها و کامیابیهای جنسی قرار دهند و حد اکثر مساعی خود را برای لذت بخش

نمودن این کانون صرف کنند و اما اجتماع

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۴۸

بیرون (اجتماع بزرگ) محیط کار و فعالیت و برخوردهای دیگر باشد، یا بهتر این است که لذایذ و کامیابیهای جنسی از محیط

خانوادگی به اجتماع بزرگ کشیده شود، کوچه و خیابان و مغازه‌ها و محیط‌های اداری و باشگاه‌ها و تفریحگاه‌های عمومی همه جا آماده انواع کامیابیهای جنسی نظری و لمسی و غیره بوده باشد؟.

اسلام طریق اول را توصیه کرده است. اسلام اصرار فراوانی دارد که محیط خانوادگی آمادگی کامل برای کامیابی زن و شوهر از یکدیگر داشته باشد. زن یا مردی که از این نظر کوتاهی کند، مورد نکوهش صریح اسلام قرار گرفته است. اسلام اصرار فراوانی به خرج داده که محیط اجتماع بزرگ محیط کار و عمل و فعالیت بوده و از هر نوع کامیابی جنسی در آن محیط خودداری شود. فلسفه تحریم نظر بازی و تمتعات جنسی از غیر همسر قانونی، و هم فلسفه حرمت خودآرایی و تبرج زن برای بیگانه همین است.

کشورهای غربی که ما اکنون کورکورانه از آنها پیروی می‌کنیم راه دوم را انتخاب کرده‌اند. کشورهای غربی در انتقال دادن کامیابیهای جنسی از کانون خانوادگی به محیط اجتماعی بیداد کرده‌اند و جریمه‌اش را هم می‌دهند؛ فریاد متفکرانشان بلند است. آنها وقتی که می‌بینند برخی کشورهای کمونیستی جلو این کارها را گرفته و مانع هدر دادن نیروهای جوانان در اجتماع شده‌اند، به چشم غبطه به آنها می‌نگرند.

اگر زندگی و خوشی و مسرت در زندگی را مساوی با اعمال شهوت بدانیم و چنین فرض کنیم که هرکس بیشتر می‌خورد و می‌خوابد و عمل آمیزش انجام می‌دهد، او از مسرت و خوشی بیشتری بهره‌مند است و به عبارت دیگر اگر استعدادهای بهجت زای انسانی و موجبات ناراحتیهای او را محدود بدانیم به آنچه حیوانات دارند، البته انتقال کامیابیهای جنسی از کانون خانوادگی به اجتماع بزرگ لذت و مسرت بیشتری خواهد داشت.

اما اگر بتوانیم تصور کنیم که اتحاد روح زن و شوهر و عواطف صمیمانه‌ای که حیواناً تا آخرین روزهای پیری که غریزه جنسی فعالیتی ندارد باقی است برای زندگی ارزش بیشتر و بالاتری دارد، اگر بتوانیم تصور کنیم که لذتی که یک مرد از مصاحبت همسر مشروع و وفادارش [می‌برد] با لذتی که از مصاحبت یک زن هرچایی می‌برد تفاوت دارد، کوچکترین تردیدی در این جهت نخواهیم کرد که به خاطر بهره‌مند شدن از مسرت بیشتر و آرامش بیشتر لازم است عواطف جنسی افراد را محدود به همسر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۴۹

قانونی کرد و محیط و کانون خانوادگی را به این کار، و اجتماع بزرگ را به کار و فعالیت اختصاص دهیم. مطلب مهمتر جنبه‌های اجتماعی مسأله ازدواج است. [ازدواج] تنها برای این نیست که زن و مرد از مصاحبت یکدیگر لذت بیشتری ببرند. ازدواج و تشکیل کانون خانوادگی ایجاد کانون پذیرایی نسل آینده است. سعادت نسلهای آینده بستگی کامل دارد به وضع اجتماع خانوادگی. دست توانای خلقت برای ایجاد و بقا و تربیت نسلهای آینده علایق نیرومند زن و شوهری را از یک طرف و علایق پدر و فرزندی را از طرف دیگر به وجود آورده است. عواطف اجتماعی و انسانی در محیط خانوادگی رشد می‌کنند. روح کودک را حرارت محیط فطری و طبیعی چند صد درجه پدر و مادر، نرم و ملایم می‌کند.

ما وقتی که می‌خواهیم عواطف دو نفر را نسبت به یکدیگر تحریک کنیم می‌گوییم افراد یک ملت برادر یکدیگرند، یا می‌گوییم افراد بشر همه برادر یکدیگر و عضو یک خانواده هستند. قرآن کریم عواطف پاک ایمانی مؤمنین را به عواطف برادری تشبیه می‌کند: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ»^۱. عواطف برادری تنها از خویشاوندی و همخونی پیدا نمی‌شود؛ عمده این است که دو برادر در یک کانون محبت بزرگ می‌شوند. راستی اگر عواطف برادری که ناشی از کانون با صفا و پرمهر خانوادگی است از میان برود آیا افراد اجتماع می‌توانند کوچکترین عواطفی نسبت به یکدیگر داشته باشند؟.

می‌گویند در اروپا تا حدود زیادی عدالت هست اما عواطف بسیار کم است؛ حتی در میان برادران و پدران و فرزندان عواطف کمی مشاهده می‌شود، بر خلاف مردم مشرق زمین؛ چرا؟ برای اینکه این گونه عواطف در کانونهای با صفا و صمیمی و پرمهر خانوادگی رشد می‌کند، اما در اروپا چنین صفا و صمیمیت و وحدت و یگانگی میان زنان و شوهران وجود ندارد. چرا این یگانگی که معمولاً در مشرق زمین میان زنان و شوهران وجود دارد در آنجا وجود ندارد؟ برای اینکه در آنجا عواطف جنسی زن و مرد به یکدیگر اختصاص ندارد؛ هر کدام به طور نامحدود می‌توانند لااقل از تمتعات نظری و لمسی در اجتماع بزرگ بهره‌مند شوند.

(۱). حجرات / ۱۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۵۰

ارزیابی اصول سیستم نوین جنسی (۲)

اشاره

اصل «آزادی» که پایه فلسفی اخلاق به اصطلاح نوین جنسی است به طور اجمال در صفحات قبل مورد بحث قرار گرفت. در اینجا می‌خواهیم اصل «لزوم پرورش استعدادهای طبیعی انسان» را که پایه تربیتی این سیستم اخلاقی است بررسی کنیم. پس از آن البته به بررسی پایه روانی آن خواهیم پرداخت.

به استناد اصل «لزوم پرورش استعدادها» گفته می‌شود که تربیت سعادت‌مندان برای فرد و مفید به حال اجتماع، آن است که سبب گردد استعدادهای فطری و طبیعی بشر بروز و ظهور کند و شکوفان و بارور گردد.

شکوفان شدن استعدادها علاوه بر اینکه موجب مسرت خاطر و نشاط کامل فرد می‌گردد، تعادل روحی او را حفظ می‌کند و او را آرام نگه می‌دارد و در نتیجه اجتماع نیز از او آسایش می‌بیند، بر خلاف جلوگیری و تحت فشار قرار دادن آنها که موجب هزاران ناراحتی و اضطراب و جنایت و انحراف می‌گردد.

گفته می‌شود اخلاق جنسی کهن به دلیل اینکه مانع رشد و شکوفان شدن یک استعداد کامل طبیعی و فطری یعنی غریزه جنسی یا غریزه به اصطلاح «عشق» است و عشق را خبیث می‌داند محکوم است؛ اخلاق نو به دلیل آنکه عشق را آزاد و محترم می‌شمارد و با موجبات رشد و تقویت آن به مبارزه بر نمی‌خیزد مزیت و رجحان دارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۵۱

ما برای اینکه بررسی کامل از این اصل کرده باشیم لازم است مطالب ذیل را رسیدگی کنیم:

۱. آیا اخلاق اسلامی با رشد طبیعی استعدادها مابین است؟

۲. کشتن نفس یعنی چه؟

۳. اخلاق نوین جنسی بزرگترین عامل آشفستگی غرایز و مانع رشد طبیعی استعدادهاست.

۴. دموکراسی در اخلاق.

۵. مقایسه اخلاق جنسی با اخلاق اقتصادی و اخلاق سیاسی.

۶. مهجوری و مشتاقی.

۷. رشد شخصیت از نظر غریزه عشق

آیا اخلاق اسلامی با رشد طبیعی استعدادها مابین است؟

اینکه می‌گویند استعدادهای طبیعی را باید پروراند و نباید از آن جلوگیری کرد، مورد قبول ماست. اگر دیگران فقط از راه آثار نیکی که در پرورش استعدادها و آثار سوئی که در منع و جلوگیری از پرورش آنها دیده‌اند به لزوم این کار توصیه می‌کنند، ما علاوه بر این راه از راه دیگر که به اصطلاح برهان «لَمّی» است بر این مدعا استدلال می‌کنیم.

ما می‌گوییم خداوند نه عضوی از اعضای جسمانی را بیهوده آفریده است و نه استعدادی از استعدادهای روحی را، و همان طوری که همه اعضای بدن را باید حفظ کرد و به آنها غذای لازم باید رساند، استعدادهای روحی را نیز باید ضبط کرد و به آنها غذای کافی داد تا سبب رشد آنها شود.

ما فرضاً از راه آثار به لزوم پرورش استعدادها و عدم جلوگیری از آنها پی نبرده بودیم، خداشناسی ما را به این اصل هدایت می‌کرد؛ همچنانکه می‌بینیم در صد سال پیش که هنوز درست به آثار نیک پروراندن استعدادها و آثار سوء ترک پرورش آن پی نبرده بودند دانشمندانی به همین دلیل به حفظ اعضای بدن و مهمل نگذاشتن قوای نفسانی توصیه می‌کردند.

پس در اثر [و] لزوم پروراندن استعدادها به طور کلی جای تردید نیست، بلکه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۵۲

مفهوم لغت «تربیت» که از قدیم برای این مقصود انتخاب شده است همین معنی را می‌رساند. لغت «تربیت» مفهومی جز پروراندن ندارد. علی‌هذا بحث در این نیست که آیا باید استعدادها را پرورش داد یا نه؟.

بحث در این است که راه صحیح پرورش طبیعی استعدادهای بشر که به هیچ نوع آشفتگی و بی‌نظمی و اختلال منجر نشود چیست؟.

ما ثابت می‌کنیم که رشد طبیعی استعدادها و از آن جمله استعداد جنسی تنها با رعایت مقررات اسلامی میسر است و انحراف از آن سبب آشفتگی و بی‌نظمی و حتی سرکوبی و زخم‌خوردگی این استعداد می‌گردد. اکنون لازم است نظری به منطق اسلام در زمینه اخلاق و تربیت به طور کلی و اجمال بیفکنیم.

برخی کوتاه‌نظران می‌پندارند که اخلاق و تربیت اسلامی با رشد طبیعی استعدادها مابین است و بر اساس جلوگیری و منع آنها بنا شده است. اینان تعبیرات اسلامی را در زمینه تهذیب و اصلاح نفس بهانه و مستمسک قرار داده‌اند. در قرآن کریم پس از چندین سوگند، به صورت مؤکدی می‌فرماید: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا» (۱) یعنی به حقیقت رستگار شد آن کس که نفس خویش را پاکیزه کرد.

از این جمله فهمیده می‌شود که اولاً قرآن کریم آلوده شدن ضمیر انسان را ممکن می‌شمارد، و ثانیاً پاکیزه کردن ضمیر را از آن آلودگیها در اختیار خود شخص می‌داند، و ثالثاً آن را لازم و واجب می‌شمارد و سعادت و رستگاری را در گرو آن می‌داند.

این سه مطلب هیچ کدام قابل انکار نیست. هیچ مکتب و روشی نیست که نوعی آلودگی را در روان و ضمیر انسان ممکن نشمارد و به پاکیزه کردن روان از آن آلودگی توصیه نکند. ضمیر انسان مانند ترکیبات بدنی او اختلال‌پذیر است. انسان آن اندازه که از ناحیه شخص خود در اثر آلودگیها و اختلالات روحی آزار می‌بیند از ناحیه طبیعت یا انسانهای دیگر آزار

نمی‌بیند؛ لهذا رستگاری انسان بدون پاکی و تعادل روانی میسر نیست. در آنچه مربوط به این تعبیر قرآنی است جای شبهه نمی‌باشد.

در قرآن کریم تعبیر دیگری هست که نفس انسان را با صفت «امارة بالسوء» (فرمان دهنده به شر) توصیف می‌کند. این تعبیر این پرسش را پیش می‌آورد که آیا از نظر قرآن کریم طبیعت نفسانی انسان شریر است؟ (اگر قرآن از جنبه فلسفه نظری،

(۱). شمس / ۹

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۱۹، ص: ۶۵۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۵۳

طبیعت نفسانی انسان را ذاتاً شریر می‌داند ناچار در فلسفه عملی راهی که انتخاب می‌کند این است که پروراندن و رشد دادن این موجود شریر بالذات خطاست؛ باید آن را همواره ضعیف و ناتوان و تحت فشار و زجر قرار داد و مانع ظهور و بروز و فعالیت وی شد و احیاناً آن را باید از میان برد) یا از نظر قرآن کریم طبیعت نفسانی شریر بالذات نیست، بلکه در حالات خاصی و به سبب عوارضی سر به طغیان و شرارت برمی‌دارد؛ یعنی قرآن از جنبه فلسفه نظری به طبیعت نفسانی بدبین نیست و آن را منشأ شرور نمی‌داند و قهراً در فلسفه عملی راهی که انتخاب می‌کند نابود کردن یا ضعیف نگه داشتن و موجبات طغیان فراهم کردن نیست.

در این صورت پرسش دومی پیش می‌آید و آن اینکه چه چیزهایی سبب طغیان و اضطراب و سرکشی قوای نفسانی می‌گردد و از چه راهی می‌توان آن را آرام کرد و به اعتدال برگرداند؟.

ما به هر دو پرسش پاسخ می‌دهیم.

کوتاه‌نظران همین قدر که دیده‌اند اسلام نفس را به عنوان «فرمانده شرارت» یاد کرده است، کافی دانسته‌اند که اخلاق و تربیت اسلامی را متهم کنند به اینکه به چشم بدبینی به استعدادهای فطری و منابع طبیعی وجود آدمی می‌نگرد و طبیعت نفسانی را شریر بالذات و پروراندن آن را خطا می‌شمارد.

ولی این تصور خطاست. اسلام اگر در یک جا نفس را با صفت «امارة بالسوء» یاد کرده است، در جای دیگر با صفت «النفس اللوامه» یعنی ملامت کننده خود نسبت به ارتکاب شرارت، و در جای دیگر با صفت «النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» یعنی آرام گیرنده و به حد کمال رسیده یاد می‌کند.

از مجموع اینها فهمیده می‌شود که از نظر قرآن کریم طبیعت نفسانی انسان مراحل مختلفی می‌تواند داشته باشد؛ در یک مرحله به شرارت فرمان می‌دهد، در مرحله دیگر از شری که مرتکب شده است ناراحت می‌شود و خود را ملامت می‌کند، در مقام و مرحله دیگر آرام می‌گیرد و گرد شر و بدی نمی‌گردد.

پس اسلام در فلسفه نظری خود طبیعت نفسانی انسان را شریر بالذات نمی‌داند و قهراً در فلسفه عملی خود نیز مانند سیستمهای فلسفی و تربیت هندی یا کلبی یا مانوی یا مسیحی از روش نابود کردن قوای نفسانی و یا لااقل حبس با اعمال شاقه آنها پیروی نمی‌کند، همچنانکه دستورهای عملی اسلام نیز شاهد این مدعا است.

این مطلب که نفس انسان در مقامات و مراحل و شرایط خاصی بشر را واقعاً به شرارت فرمان می‌دهد و حالت خطرناکی پیدا می‌کند مطلبی است که اگر در قدیم اندکی ابهام داشت امروز در اثر پیشرفتهای علمی در زمینه روانی کاملاً مسلّم شده است. از همه شگفت‌تر این است که قرآن کریم در توصیف نفس نمی‌گوید: «داعیةُ بالسوء» (دعوت‌کننده به سوی بدی و شر)، می‌گوید «امّیارةُ بالسوء» (فرمان‌دهنده به بدی و شر). قرآن کریم در این تعبیر خود این مطلب را می‌خواهد بفهماند که احساسات نفسانی بشر آنگاه که سر به طغیان برمی‌آورد بشر را تنها به سوی جنایت و اعمال انحرافی دعوت نمی‌کند، بلکه مانند یک قدرت جابر مسلط دیکتاتور فرمان می‌دهد. قرآن با این تعبیر، تسلط و استیلای جابرانه قوای نفسانی را در حال طغیان بر همه استعدادهای عالی انسانی می‌فهماند، و این رازی است که [تا] دورانهای اخیر روانشناسی کشف نشده بود. امروز ثابت شده که احساسات منحرف احیاناً به طرز مرموزی بر دستگاه ادراکی بشر فرمان می‌راند و مستبدانه حکومت می‌کند و دستگاه ادراکی ناآگاهانه فرمانهای آن را اجرا می‌کند.

اما پاسخ پرسش دوم که چه چیزهایی موجب طغیان و آشفتگی و چه چیزی سبب آرامش و تعادل روحی می‌گردد؟ ما پاسخ این پرسش را آنگاه که در اطراف پایه سوم اخلاق نوی جنسی - که پایه روانی است - بحث می‌کنیم ذکر خواهیم کرد.

کشتن نفس یعنی چه؟

یک پرسش دیگر باقی است و آن اینکه اگر از نظر اخلاقی اسلامی استعدادهای طبیعی نباید نابود شود، پس تعبیر به «نفس کشتن» یا «میراندن نفس» که احیاناً در تعبیرات دینی و بیشتر در تعبیرات معلمین اخلاق اسلامی و بالأخص در تعبیرات عارف مشربان اسلامی آمده است چه معنی و چه مفهومی دارد؟ پاسخ این پرسش از آنچه قبلاً گفتیم روشن شد. اسلام نمی‌گوید طبیعت نفسانی و استعدادهای فطری طبیعی را باید نابود ساخت، اسلام می‌گوید «نفس اماره» را باید نابود کرد. همچنانکه گفتیم نفس اماره نماینده اختلال و بهم‌خوردگی و نوعی طغیان و سرکشی است که در ضمیر انسان به علل خاصی رخ می‌دهد. کشتن نفس اماره معنی خاموش کردن و فرونشاندن فتنه و طغیان را در زمینه قوا و استعدادهای نفسانی می‌دهد. فرق است

میان خاموش کردن فتنه و نابود کردن قوایی که سبب فتنه می‌گردند. خاموش کردن فتنه، چه در فتنه‌های اجتماعی و چه در فتنه‌های روانی، مستلزم نابود کردن افراد و قوایی که سبب آشوب و فتنه شده‌اند نیست، بلکه مستلزم این است که عواملی که آن افراد و قوا را وادار به فتنه کرده است از بین برده شود. بعداً خواهیم گفت که این نوع میراندن گاهی به اشباع و ارضاء نفس حاصل می‌شود و گاهی به مخالفت با آن.

این نکته باید اضافه شود که در تعبیرات دینی، ما هرگز کلمه‌ای که به معنی «نفس کشتن» باشد پیدا نمی‌کنیم؛ تعبیراتی که هست - که البته از دو سه مورد تجاوز نمی‌کند - به صورت «میراندن نفس» است.

مسائل را یکجانبه دیدن و از جوانب دیگر غفلت کردن گاهی زیانهای جبران‌ناپذیری به دنبال خود می‌آورد. کاوشها و کشفیات روانی در یک قرن اخیر ثابت کرد که سرکوبی غرایز و تمایلات و بالأخص غریزه جنسی مضرات و ناراحتیهای فراوانی به بار می‌آورد؛ معلوم شد اصلی که مورد قبول شاید اکثریت مفکرین قدیم بود که هر اندازه غرایز و تمایلات طبیعی ضعیفتر نگه داشته شوند میدان برای غرایز و نیروهای عالیتراً مخصوصاً قوه عاقله بازتر و بی‌مانع‌تر می‌شود اساسی ندارد؛ غرایز سرکوب شده و ارضاء نشده، پنهان از شعور ظاهر، جریاناتی را طی می‌کنند که چه از نظر فردی و چه از نظر اجتماعی فوق العاده برای بشر گران تمام می‌شود، و برای اینکه تمایلات و غرایز طبیعی بهتر تحت حکومت عقل واقع شوند و آثار تخریبی به بار نیاورند باید تا حد امکان از سرکوب شدن و زخم‌خوردگی و ارضاء نشدن آنها جلوگیری کرد.

روانشناسان ریشه بسیاری از عوارض ناراحت‌کننده عصبی و بیماریهای روانی و اجتماعی را احساس محرومیت خصوصاً در زمینه امور جنسی تشخیص دادند؛ ثابت کردند که محرومیتها مبدأ تشکیل عقده‌ها، و عقده‌ها احیاناً به صورت صفات خطرناک مانند میل به ظلم و جنایت، کبر، حسادت، انزوا و گوشه‌گیری، بدبینی و غیره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۵۷

تجلی می‌کند.

اصل بالا در موضوع زیانهای سرکوب کردن غرایز، از نوع کشفیات فوق العاده با ارزش روانی است و در ردیف ارزنده ترین موفقیت‌های بشر است.

مردم غالباً به واسطه انس به محسوسات و آشنایی بیشتر با آنها، برای کشفیاتی ارزش زیاد قائل می‌شوند که در زمینه امور فنی و صنعتی و استخدام قوای طبیعت بی‌جان صورت گرفته باشد، اما کشفیاتی که در زمینه مسائل روانی و روحی صورت می‌گیرد کمتر مورد توجه عامه مردم می‌تواند قرار بگیرد، ولی از نظر مردم دانشمند و آگاه اهمیت مطلب محفوظ است.

هرچند کم و بیش در حکمت‌هایی که از گذشتگان به یادگار مانده و بالأخص در آثار اسلامی نشانه‌های زیادی از توجه به این حقیقت دیده می‌شود و عملاً بسیاری از معلمان و مربیان اخلاق از آن استفاده می‌کرده‌اند، اما به طور مسلم اثبات علمی این حقیقت و کشف قوانین مربوط به آن از موفقیت‌های علمی قرن اخیر است.

اکنون ببینیم این اصل چگونه مورد استفاده قرار گرفت؟ آیا مانند کشفیات پزشکی مثلاً پنی‌سیلین مورد استفاده قرار گرفت؟ متأسفانه پیچیدگی و چند جانبه بودن مسائل روانی از یک طرف و ارتباط موضوع و تمایلات بشر که خواه ناخواه در کور کردن بصیرت تأثیر دارد از طرف دیگر، نگذاشت آن استفاده‌ای که باید بشود صورت گیرد، بلکه خود این اصل بهانه و وسیله‌ای شد در جهت مخالفت یعنی برای اینکه موجبات سرکوب شدن غرایز و پیدایش آثار خطرناک روانی و اجتماعی ناشی از آن خصوصاً در زمینه امور جنسی بیشتر فراهم گردد؛ بر عقده‌ها و تیرگیهای روانی افزوده گردد؛ آمار بیماریهای روانی، جنون‌ها، خودکشی‌ها، جنایت‌ها، دلهره‌ها و اضطرابها، یأسها و بدبینی‌ها، حسادت‌ها و کینه‌ها به صورت وحشتناکی بالا رود؛ چرا؟ برای اینکه سرکوب نکردن غرایز به معنی آزاد گذاشتن میلها، و آزاد گذاشتن میلها به معنی رفع تمام قیود و حدود و مقررات تفسیر شد.

پس از آنکه قرن‌ها علیه شهوت پرستی به عنوان امری منافی اخلاق و عامل برهم زدن آرامش روحی و مخل به نظم اجتماعی و به عنوان نوعی انحراف و بیماری توصیه و تبلیغ شده بود، یکباره ورق برگشت و صفحه عوض شد؛ جلوگیری از شهوات و پابند بودن به عفت و تقوا و تحمل قیود و حدود اخلاقی و اجتماعی، عامل برهم زدن آرامش روحی و مخل به نظم اجتماعی و

از همه بالاتر امری ضد اخلاق و تهذیب نفس

معرفی شد. فریادهای بلند شد: محدودیتها را بردارید تا ریشه مردم آزاری و کینه‌ها و عداوتها کنده شود؛ عفت را از میان بردارید تا دلها آرام بگیرد و نظم اجتماعی برقرار گردد؛ آزادی مطلق اعلام کنید تا بیماریهای روانی رخت بربندد. بدیهی است اینچنین فرضیه به ظاهر شیرین و دلپذیری به عنوان اصلاح مفاسد اخلاقی و اجتماعی، طرفداران زیادی خصوصاً در میان جوانان مجرد پیدا می‌کند.

ما در کشور خودمان می‌بینیم چه کسانی از آن طرفداری می‌کنند. چه از این بهتر که خود را در اختیار دل، و دل را در اختیار هوس قرار دهیم و درعین حال عمل ما اخلاقی و انسانی شمرده شود و نام ما در لیست محصلین اخلاقی اجتماعی قرار گیرد؛ هم فال است و هم تماشا، هم کام‌جویی است و هم خدمت به نوع، هم تن‌پروری است و هم اصلاح نفس، هم شهوت است و هم اخلاق؛ بی‌شبهت به عشق مجازی که در میان برخی از متصوف مآبان خودمان معمول بوده نیست؛ چه از این بهتر که آدمی از مصاحبت شاهدی زیباروی بهره‌مند گردد و این کار او سلوک الی الله شمرده شود!

نتیجه چه شد؟ از اول معلوم بود. آیا بیماریهای روانی معدوم شد؟ آرامش روحی جای اضطراب و دلهره را گرفت؟ خیر، متأسفانه نتیجه معکوس بخشید؛ بدبختی بر بدبختیهای پیشین افزود، تا آنجا که بعضی از پیشقدمان آزادی جنسی که تیزهوش تر بودند سخن خود را به صورت تفسیر و تأویل پس گرفتند، گفتند از حدود [و] مقررات اجتماعی چاره‌ای نیست؛ غریزه را از تمتعات جنسی نمی‌توان به طور کلی ارضاء و اشباع کرد، باید ذهن را متوجه مسائل عالی هنری و فکری کرد و غریزه را به طور [غیر] مستقیم به سوی این امور هدایت نمود. فروید یکی از این افراد است.

اخلاقی که امثال راسل از آن تبلیغ می‌کنند و نام آن را «اخلاق نوین» گذاشته‌اند همان است که ثمره‌اش آشفتگی بیش از پیش غرایز و تمایلات است و بر خلاف مدعای آنها که اخلاق کهن را متهم به آشفته ساختن روح می‌کنند سیستم اخلاقی خود آنها سزاوار این اتهام است.

امروز پدیده‌های اجتماعی خاصی و به عبارت دیگر مشکلات اجتماعی مخصوصی پیدا شده که افکار علمای اجتماع را به خود مشغول داشته است.

در جامعه امروز، جوانان به طور محسوسی از ازدواج شانه خالی می‌کنند، حاملگی و زاییدن و بچه بزرگ کردن به صورت امر منفوری برای زنان درآمده است، زنان به اداره امر خانه کمتر علاقه نشان می‌دهند، ازدواجهایی که نمونه وحدت روح

است جز در میان طبقاتی که به مقررات اخلاق کهن پابندند کمتر دیده می‌شود، جنگ اعصاب بیش از پیش رو به افزایش است و بالأخره آشفتگی روحی عجیبی محسوس و مشهود است.

گروهی می‌خواهند این عوارض را لازمه قهری انقلاب صنعتی جدید بدانند و راه برگشت را بدین وسیله ببندند، در صورتی که اینها ربط زیادی به زندگی صنعتی و از میان رفتن زندگی کشاورزی ندارد؛ این عوارض ناشی از یک نوع به اصطلاح انقلاب فکری است و افراد خاصی هستند که مسئولیت عمده این بدبختی بشریت را دارند.

راسل در گفتار خود دچار تناقض گویی‌ها می‌گردد؛ گاهی سخت از آزادی جنسی حمایت می‌کند (که در بخشهای پیش برخی عبارات او را نقل کردیم) و گاهی اجباراً لزوم یک سلسله حدود و قیود اجتماعی را در این زمینه می‌پذیرد. ما برای اینکه سخن طولانی نشود از نقل و انتقاد آنها خودداری می‌کنیم.

حقیقت این است که اشباع غریزه و سرکوب نکردن آن یک مطلب است و آزادی جنسی و رفع مقررات و موازین اخلاقی

مطلب دیگر. اشباع غریزه با رعایت اصل عفت و تقوا منافی نیست، بلکه تنها در سایه عفت و تقواست که می‌توان غریزه را به حد کافی اشباع کرد و جلو هیجانهای بیجا و ناراحتیها و احساس محرومیتها و سرکوب شدنهای ناشی از آن هیجانها را گرفت. به عبارت دیگر پرورش دادن استعدادها غیر از پر دادن به هوسها و آرزوهای پایان‌ناپذیر است.

یکی از مختصات و امتیازات انسان از حیوانات این است که دو نوع میل و تمنا در بشر ممکن است پیدا شود: تمناهای صادق، تمناهای کاذب. تمناهای صادق همانهاست که مقتضای طبیعت اصلی است. در وجود هر انسانی طبیعت میل به صیانت ذات، به قدرت و تسلط، به امور جنسی، به غذا خوردن و امثال اینها هست.

هر یک از این میلها هدف و حکمتی دارد. بعلاوه، همه اینها محدودند ولی همه اینها ممکن است زمینه یک تمنا کاذب واقع شوند. اشتها کاذبی که افراد در مورد خوردنیها پیدا می‌کنند مشهور و معروف همه است.

در بعضی از میلها و غرایز (که غریزه جنسی از آنهاست) این تمنا غالباً به صورت یک عطش روحی درمی‌آید، یعنی قناعت و پایان‌پذیری را در آن راه نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۶۰

غریزه طبیعی را می‌توان اشباع کرد، اما تمنا کاذب خصوصاً اگر شکل عطش روحی به خود بگیرد اشباع‌پذیر نیست. اشتباه کسانی که برای جلوگیری از سرکوبی غرایز و به منظور رشد استعدادها رژیم اخلاق آزاد را به اصطلاح پیشنهاد کردند ناشی از این است که این تفاوت شگرف انسان و حیوان را نادیده گرفتند و به این جهت توجه نکردند که میل به بی‌نهایت در سرشت انسان نهفته است. انسان چه در زمینه پول و اقتصادیات، چه در زمینه سیاست و حکومت و تسلط بر دیگران و چه در زمینه امور جنسی اگر زمینه مساعدی برای پیشروی ببیند در هیچ حدی توقف نمی‌کند. خیال کردند که حاجت جنسی در وجود بشر فی‌المثل نظیر حاجت طبیعی هر کسی به ادرار و خالی کردن مثانه است. منع و حبس ادرار از نظر پزشکی مضرات فراوانی دارد، اما خالی کردن آن حدود و شرایطی ندارد. اگر فرضاً کسی قدم به قدم در کوچه‌ها و خیابانها محل مناسب و پاکیزه و مجانی برای ادرار بیابد، بیش از مقدار حاجت به آنها توجهی نخواهد کرد.

نهایت جهالت است که غریزه جنسی یا غریزه قدرت طلبی یا پول‌پرستی بشر را از این قییل بدانیم و توجه خود را تنها به جنبه‌های محرومیت و اشباع نشدن غریزه معطوف کنیم و عوارض حیرت‌آور و پایان‌ناپذیر جهت مخالف را نادیده بگیریم.

اگر انسان در این زمینه‌ها مانند حیوانات ظرفیت محدود و پایان‌پذیری می‌داشت احتیاجی نبود نه به مقررات سیاسی و نه به مقررات اقتصادی و نه به مقررات جنسی؛ از نظر اخلاقی نیز نه نیازی به اخلاق سیاسی و اجتماعی بود، نه به اخلاق اقتصادی و نه به اخلاق جنسی؛ همان ظرفیت محدود طبیعی همه مشکلات را حل می‌کرد. اما همچنانکه از مقررات و اخلاق محدودکننده در روابط اجتماعی و امور اقتصادی و از عفت و تقوای سیاسی و اجتماعی گریزی نیست، از مقررات و اخلاق محدودکننده جنسی و از عفت و تقوای جنسی نیز گریزی نمی‌باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۶۱

انضباط جنسی، غریزه عشق

دموکراسی در اخلاق

در اخلاق نیز مانند سیاست باید اصول آزادی و دموکراسی حکمفرما باشد؛ مطلب صحیح و درستی است؛ یعنی انسان باید با غرایز و تمایلات خود مانند یک حکومت عادل و دموکرات با توده مردم رفتار کند.

ولی عده‌ای آنجا که پای مسائل اخلاقی در میان می‌آید یا آنجا که انسان در مقابل خودش قرار گرفته و باید درباره رفتار خودش با خودش قضاوت کند، عمداً یا سهواً دموکراسی را با خودسری و هرج و مرج و بی‌بندوباری اشتباه می‌کنند. اسلام درباره اخلاق جنسی همان را می‌گوید که جهان امروز درباره اخلاق سیاسی و اخلاق اقتصادی پذیرفته است.

اخلاق سیاسی به غریزه قدرت و برتری طلبی مربوط است و اخلاق اقتصادی به حس افزون طلبی، همچنانکه اخلاق جنسی مربوط است به غریزه جنسی. از نظر لزوم آزادی از یک طرف و لزوم انضباط شدید از طرف دیگر، هیچ تفاوتی میان این سه بخش اخلاق نیست. معلوم نیست چرا طرفداران اخلاق نوین جنسی این گشاده‌دستی‌ها را تنها درباره اخلاق جنسی جایز می‌شمارند؟!

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۶۲

رشد شخصیت از نظر غریزه جنسی

یکی از مسائل مهم اخلاق جنسی مسأله عشق است. چنانکه می‌دانیم فلاسفه از قدیم الایام برای عشق فصل مخصوصی باز کرده و به بررسی ماهیت آن پرداخته‌اند.

ابن سینا رساله مخصوصی در عشق فراهم آورده است. عرفا عشق را در همه اشیاء، ساری و عشق انسان به انسان را مظهر آن حقیقت کلی دانسته‌اند.

شعرای اهل ادب با آنکه شهوت را امری حیوانی و پست شمرده‌اند، عشق را ستایش کرده و به آن افتخار کرده‌اند، تا آنجا که مقایسه عقل و عشق و ترجیح عشق بر عقل بخشی از ادبیات ما را تشکیل می‌دهد.

عشقی که مورد ستایش واقع شده و از غیر مقوله شهوت دانسته شده است تنها عشق الهی نیست؛ حتی عشق انسان به انسان نیز در بعضی از اقسامش امری شریف و خارج از مقوله شهوت معرفی شده است.

نقطه مقابل این عده افرادی بوده و هستند که عشق را چه از لحاظ مبدأ و چه از لحاظ کیفیت و چه از لحاظ هدف، جز حدت و شدت غریزه جنسی نمی‌دانند و به عشق مقدس ایمان و اعتراف ندارند. از نظر این عده استعمال عشق در مورد خداوند نیز خارج از نزاکت و ادب و عبودیت است.

از نظر دسته اول عشق تقسیماتی دارد؛ یکی از اقسام آن عشق انسان به انسان است. این عشق نیز به نوبه خود بر دو قسم است: جسمانی و نفسانی (و به تعبیر دیگر:

حیوانی و انسانی). ولی از نظر دسته دوم عشق تقسیمات و اقسامی ندارد، هرچه هست همان شهوت است و بس.

امروز در میان بعضی از فلاسفه جدید عقیده سومی پیدا شده است. از نظر این عده ریشه همه عشقها امر جنسی است ولی همین امر جنسی در شرایط خاصی تدریجاً تغییر شکل می‌دهد و خاصیت جنسی و شهوانی خود را از دست می‌دهد و جنبه روحی و معنوی به خود می‌گیرد.

این عده به دوگونگی عشق قائل هستند، اما به معنی دوگونگی از لحاظ حالت و کیفیت و هدف و آثار، نه دوگونگی از لحاظ ریشه و مبدأ. از نظر این عده جای تعجب نیست که یک امر مادی شکل معنوی به خود بگیرد، زیرا میان مادیات و معنویات آنچنان دیوار غیر قابل عبوری وجود ندارد و به قول یکی از اهل نظر: «هر امر معنوی،

اصل و پایه مادی و طبیعی دارد و هر امر مادی یک گسترش و بسط معنوی.»^۱

ما فعلاً نمی‌خواهیم وارد این بحث عمیق روانی و فلسفی بشویم و به نقل و نقد عقاید و آراء زیادی که در این باره - قدیماً و جدیداً - گفته شده پردازیم. در اینجا همین قدر می‌گوییم خواه عشق ریشه غیر جنسی داشته باشد و خواه نداشته باشد، و به فرض اول خواه بتواند تغییر شکل و ماهیت بدهد و جنبه معنوی و روحانی پیدا کند خواه نکند، در این جهت نمی‌توانیم تردید داشته باشیم که عشق از لحاظ آثار روانی و اجتماعی، یعنی از لحاظ تحولاتی که در روح فرد ایجاد می‌کند و از لحاظ تأثیراتی که در خلق آثار هنری و ذوقی و اجتماعی دارد، با یک شهوت ساده حیوانی که هدفش صرفاً ارضاء و اشباع است تفاوت بسیار دارد.

حالت خاص شهوانی تا وقتی که صورت شهوانی دارد مقرون به خودخواهی است و در این حالت، انسان به موضوع شهوت به چشم یک ابزار و وسیله نگاه می‌کند، اما همین که شکل عشق به خود گرفت، موضوع دلخواه آنچنان اصالت پیدا می‌کند که حتی از جان خواستار عزیزتر و گرانباتر می‌گردد و خواستار، فدایی موضوع دلخواه خود می‌شود؛ یعنی شخص خواستار از «خودی» بیرون می‌رود و لااقل خودی او طرف را نیز دربرمی‌گیرد. از این روست که عشق به عنوان مرئی، کیمیا، معلّم و الهام‌بخش خوانده شده است.

سعدی می‌گوید:

هر که عشق اندر او کمند انداخت به مراد وی‌اش بیاید ساخت هر که عاشق نگشت مرد نشد نقره فائق نگشت تا نگداخت
یا مثلاً حافظ می‌گوید:

بلبل از فیض گل آموخت سخن، ورنه نبود اینهمه قول و غزل تعبیه در منقارش
ادبیات جهان پر است از این تعبیرات.

عشق را، هم غربی ستایش کرده هم شرقی، اما با این تفاوت که ستایش غربی از آن نظر است که وصال شیرین دربردارد، و حد اکثر از آن نظر که به از میان رفتن خودی فردی - که همواره زندگی را مکدر می‌کند - و به یگانگی در روح منجر می‌شود و دو

(۱). لذات فلسفه، ص ۱۳۵

شخصیت بسط یافته و یکی شده، توأم با یکدیگر زیست می‌کنند و از حد اکثر لطف زندگی بهره‌مند می‌گردند؛ اما ستایش شرقی از این نظر است که عشق فی حد ذاته مطلوب و مقدس است؛ به روح شخصیت و شکوه می‌دهد، الهام‌بخش است، کیمیا اثر است، مکمل است، تصفیه‌کننده است، نه بدان جهت که وصالی شیرین در پی دارد و یا مقدمه همزیستی پر از لطف دو روح انسانی است. از نظر شرقی اگر عشق انسان به انسان مقدمه است، مقدمه معشوقی عالتر از انسان است و اگر مقدمه یگانگی و اتحاد است، مقدمه یگانگی و وصول به حقیقتی عالتر از افق انسانی است «۱» خلاصه اینکه در مسأله عشق نیز مانند بسیاری از مسائل دیگر طرز تفکر شرقی و غربی متفاوت است. غربی در عین اینکه در آخرین مرحله عشق را از یک شهوت ساده جدا می‌داند و به آن صفا و رقتی روحانی می‌دهد، آن را از چهارچوب مسائل زندگی خارج نمی‌سازد و به چشم یکی از مواهب زندگی اجتماعی به آن می‌نگرد، اما شرقی عشق را در مافوق مسائل عادی زندگی جستجو می‌کند.

اگر آن فرضیه را بپذیریم که می‌گوید عشق از لحاظ ریشه و هم از لحاظ کیفیت، هدف و آثار جز غریزه جنسی نیست، عشق در اخلاق جنسی فصل جداگانه‌ای نخواهد داشت؛ آنچه درباره‌ی لزوم و عدم لزوم پرورش غریزه جنسی گفته شد، در این باره کافی است. و اما اگر عشق را از لحاظ ریشه و لااقل از لحاظ کیفیت و آثار روانی اجتماعی با غریزه جنسی مغایر دانستیم، ناچاریم فصل جداگانه‌ای برای لزوم و عدم لزوم پرورش این استعداد باز کنیم؛ لزوم اشباع غریزه جنسی کافی نیست که عشق را مجاز بشماریم، همچنانکه اشباع غریزه جنسی برای پرورش این حالت نیمه معنوی کافی نیست و محرومیت از این موهبت ممکن است عوارضی داشته باشد که با اشباع حیوانی غریزه جنسی چاره‌پذیر نیست.

راسل در زناشویی و اخلاق می‌گوید:

«کسانی که هرگز از وحدت صمیمانه و عمیق رفاقت پرشور یک عشق طرفینی بویی نبرده‌اند، درحقیقت شیرینی جنبه‌های زندگی را نچشیده‌اند و بی‌آنکه خود

(۱). رجوع شود به الهیات اسفار.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۶۵

بدانند محرومیت از آن عواطف، آنان را به سوی قساوت، حسادت و زورگویی سوق می‌دهد.».

معمولاً گفته می‌شود که مذهب دشمن عشق است. باز طبق معمول، این دشمن این‌طور تفسیر می‌شود که چون مذهب، عشق را با شهوت جنسی یکی می‌داند و شهوت را ذاتاً پلید می‌شمارد، عشق را نیز خبیث می‌شمارد.

ولی چنانکه می‌دانیم این اتهام درباره‌ی اسلام صادق نیست، درباره‌ی مسیحیت صادق است. اسلام شهوت جنسی را پلید و خبیث نمی‌شمارد تا چه رسد به عشق که یگانگی و دوگانگی آن با شهوت جنسی مورد بحث و گفتگو است.

اسلام محبت عمیق و صمیمی زوجین را به یکدیگر محترم شمرده و به آن توصیه کرده است و تدابیری به کار برده که این یگانگی و وحدت هرچه بیشتر و محکمتر باشد.

نکته‌ای که در اینجا هست و از آن غفلت شده این است: علت اینکه گروهی از معلمان اخلاق با عشق از نظر اخلاقی به مخالفت برخاسته‌اند و لااقل آن را اخلاقی نشمرده‌اند ضدیت عقل و عشق است. عشق آنچنان سرکش و نیرومند است که هر جا راه پیدا می‌کند به حکومت و سلطه‌ی عقل خاتمه می‌دهد. عقل نیرویی است که به قانون فرمان می‌دهد و عشق به اصطلاح تمایل به آنارشی دارد و پابند هیچ رسم و قانونی نیست. عشق یک نیروی انقلابی انضباط‌ناپذیر آزادی طلبی است. علی‌هذا سیستمهایی که اساس خود را بر پایه‌ی عقل گذاشته‌اند نمی‌توانند عشق را تجویز کنند. عشق از جمله اموری است که قابل توصیه و تجویز نیست. آنچه در مورد عشق قابل توصیه است این است که اگر به حسب تصادف و به علل غیر اختیاری پیش آید شخص باید چگونه عمل کند تا حد اکثر استفاده را ببرد و از آثار مخرب آن مصون بماند.

مطلب عمده‌ای که در اینجا هست رابطه‌ی عشق و عفت است. آیا عشق به مفهوم عالی و مفید خود، در محیطهای به اصطلاح آزاد بهتر رشد می‌یابد و یا عشق عالی توأم با عفت اجتماعی است؛ محیطهایی که در آنجا زن به حال ابتذال درآمده است کُشنده‌ی عشق عالی است؟ این، مطلبی است که در قسمت آینده که آخرین قسمت این بحث است مطرح خواهد شد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۶۶

ویل دورانت می گوید:

«در سرتاسر زندگی انسان، به اجماع همه، عشق از هر چیز جالب توجه تر است و تعجب اینجاست که فقط عده کمی درباره ریشه و گسترش آن بحث کرده‌اند. در هر زبانی دریایی از کتب و مقالات، تقریباً از قلم هر نویسنده‌ای درباره عشق پیدا شده است و چه حماسه‌ها و درامها و چه اشعار شورانگیز که درباره آن به وجود آمده است، و با اینهمه چه ناچیز است تحقیقات علمی محض درباره این امر عجیب و اصل طبیعی آن و علل تکامل و گسترش شگفت‌انگیز آن، از آمیزش ساده پروتوزوئا تا فداکاری دانتته و خلسات پترارک و وفاداری هلوئیز به آبلارد.» (۱)

ما در صفحات قبل گفتیم آنچه مجموعاً از گفته‌های علمای قدیم و جدید درباره ریشه و هدف عشق و یگانگی یا دوگانگی آن با میل جنسی استنباط می‌شود سه نظریه است؛ و گفتیم عشق، هم در غرب و هم در شرق از شهوت تفکیک شده و امر قابل

(۱). لذات فلسفه، ص ۱۱۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۶۷

ستایش و تقدیسی شناخته شده است، ولی این ستایش و تقدیس آن‌طور که ما استنباط کرده‌ایم از دو جنبه مختلف بوده است که قبلاً توضیح داده شد.

مطلب عمده در اینجا رابطه عشق و عفت است. باید بینیم این استعداد عالی و طبیعی در چه زمینه و شرایطی بهتر شکوفان می‌گردد؟ آیا آنجا که یک سلسله مقررات اخلاقی به نام عفت و تقوا بر روح مرد و زن حکومت می‌کند و زن به عنوان چیزی گرانبها دور از دسترس مرد است این استعداد بهتر به فعلیت می‌رسد یا آنجا که احساس منعی به نام عفت و تقوا در روح آنها حکومت نمی‌کند و اساساً چنین مقرراتی وجود ندارد و زن در نهایت ابتذال در اختیار مرد است؟ اتفاقاً مسأله‌ای که غیر قابل انکار است این است که محیطهای به اصطلاح آزاد مانع پیدایش عشقهای سوزان و عمیق است. در این گونه محیطها که زن به حال ابتذال درآمده است فقط زمینه برای پیدایش هوسهای آنی و موقتی و هرجایی و هرزه شدن قلبها فراهم است.

اینچنین محیطها محیط شهوت و هوس است نه محیط عشق به مفهومی که فیلسوفان و جامعه‌شناسان آن را محترم می‌شناسند یعنی آن چیزی که با فداکاری و از خودگذشتگی و سوز و گداز توأم است، هشیار کننده است، قوای نفسانی را در یک نقطه متمرکز می‌کند، قوه خیال را پروبال می‌دهد و معشوق را آنچنان که می‌خواهد در ذهن خود رسم می‌کند نه آنچنان که هست، خلاق و آفریننده نبوغها و هنرها و ابتکارها و افکار عالی است.

بهتر است اینجا مطلب را از زبان خود دانشمندانی که طرفدار اصول نوینی در اخلاق جنسی می‌باشند بشنویم. ویل دورانت می‌گوید:

«یونانیان شعر عاشقانه را گرچه در مورد غیر طبیعی آن (عشق مرد به مرد) باشد می‌شناختند، و داستانهای هزار و یک شب نشان می‌دهد که سرودهای عاشقانه از قرون وسطی جلوتر بود ولی ترغیب عفت و پاکدامنی از طرف کلیسا که او را به علت دور از دسترس بودن، جذابیت بخشید مایه نضج غزل عاشقانه گردید. حتی لارشفوکو نویسنده نیش زن بزرگ می‌گوید: «چنین عشقی برای روح عاشق مانند جان برای بدن است» ... این استحاله میل جسمانی را به عشق معنوی چگونه توجیه کنیم؟ چه موجب می‌شود که این گرسنگی حیوانی چنان صفا و لطف پذیرد که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۶۸

اضطراب جسمانی به رقت روحی تبدیل شود؟ آیا رشد تمدن است که به علت تأخیر انداختن ازدواج موجب می‌شود تا امیال جسمانی برآورده نشود و به درون‌نگری و تخیل سوق داده شود و محبوب را در لباس رنگارنگی از تخیلات امیال نابرآورده جلوه‌گر سازد؟ آنچه بجویم و نیایم عزیز و گرانبها می‌گردد.

زیبایی یک شیء چنانکه خواهیم دید بستگی به قدرت میل به آن شیء دارد، میلی که با ارضاء و اقناع ضعیف می‌شود و با منع و جلوگیری قوی می‌گردد.» (۱)
هم او می‌گوید:

«به عقیده ویلیام جیمز حیا امر غریزی نیست، بلکه اکتسابی است. زنان دریافتند که دست و دل بازی مایه طعن و تحقیر است و این امر را به دختران خود یاد دادند ...

زنان بی‌شرم جز در موارد زودگذر برای مردان جذاب نیستند. خودداری از انبساط، و امساک در بذل و بخشش بهترین سلاح برای شکار مردان است. اگر اعضای نهانی انسان را در معرض عام تشریح می‌کردند توجه ما به آن جلب می‌شد ولی رغبت و قصد به ندرت تحریک می‌گردید.

مرد جوان به دنبال چشمان پر از حیاست و بدون آنکه بداند حس می‌کند که این خودداری ظریفانه از یک لطف و رقت عالی خبر می‌دهد. حیا (و در نتیجه عزیز بودن زن و معشوق واقع شدن او برای مرد) پادشاهی خود را پس‌انداز می‌کند و در نتیجه نیرو و شجاعت مرد را بالا می‌برد و او را به اقدامات مهم وامی‌دارد و قوایی را که در زیر سطح آرام حیات ما ذخیره شده است بیرون می‌ریزد.» (۲)

هم او می‌گوید:

«امروز لباسهای سنگین فشارآور که مانند موانعی بودند از میان رفته‌اند و دختر امروز خود را با جسارت تمام از دست لباسهای محترمانه‌ای که مانع حمل بود

(۱). لذات فلسفه، ص ۱۳۰

(۲). همان، ص ۱۳۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۶۹

رهانیده است. دامنهای کوتاه بر همه جهانیان بجز خیاطان نعمتی است و تنها عییشان این است که قدرت تخیل مردان را ضعیف‌تر می‌کند، و شاید اگر مردان قوه تخیل نداشته باشند زنان نیز زیبا نباشند!» (۱) برتراند راسل در کتاب زناشویی و اخلاق در فصلی که به عنوان «عشق رمانتیک» باز کرده است می‌گوید:

«اصل اساسی عشق رمانتیک آن است که معشوق خود را بسیار گرانبها و به دست آوردنش را بسیار دشوار بدانیم ... بهای زیادی که برای زن قائل می‌شدند نتیجه روانشناسی اشکال تصرف وی بود.» (۲)
و نیز می‌گوید:

«از لحاظ هنرها مایه تأسف است که به آسانی به زنان بتوان دست یافت و خیلی بهتر است که وصال زنان دشوار باشد بدون آنکه غیر ممکن گردد ... در جایی که اخلاقیات کاملاً آزاد باشد انسانی که بالقوه ممکن است عشق شاعرانه داشته باشد عملاً بر اثر موفقیت‌های متوالی به واسطه جاذبه شخصی خود، ندرتاً نیازی به توسل به عالیترین تخیلات خود خواهد داشت.» (۳)
و نیز می‌گوید:

«کسانی هم که افکار کهنه را پشت سر گذاشته‌اند در معرض خطر دیگری در مورد عشق به مفهوم عمیقی که ما برای آن قائلیم قرار گرفته‌اند. اگر مردی هیچ گونه رادع اخلاقی در برابر خود نبیند یکباره تسلیم تمایلات جنسی شده و عشق را از کلیه احساسات جدی و عواطف عمیق جدا ساخته و حتی آن را با کینه همراه

(۱). همان، ص ۱۶۵

(۲). زناشویی و اخلاق، ص ۳۶

(۳). همان، ص ۳۹ و ۴۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۷۰

می‌سازد.» (۱)

عجبا! آقای راسل در اینجا دم از اخلاقیات می‌زند. مقصود او از اخلاقیات چیست؟ او که عفت و تقوا را محکوم می‌کند، حتی ازدواج را مانع عشق بلکه مانع هیچ گونه تمتع از غیر همسر شرعی و قانونی نمی‌داند و معتقد است که زن فقط باید کاری بکند که از غیر همسر قانونی باردار نشود، او که زنا را جز در صورت عتف و یا در صورتی که صدمه جسمی برطرف وارد شود مجاز می‌شمارد! او که اخلاق را جز تطبیق کردن و هماهنگ ساختن منافع خود با اجتماع نمی‌داند، او که چنین فکر می‌کند چه تصور صحیحی از اخلاقی که مانع و رادع تمایلات جنسی و پرورش دهنده احساسات لطیف عشقی باشد دارد؟! به هر حال، آنچه مسلم است این است که محیطهای اشتراکی جنسی یا شبه اشتراکی که آقای راسل و امثال او پیشنهاد و آرزو می‌کنند، گشوده عشق به مفهومی است که فیلسوفان از آن دم می‌زنند و آن را اوج حیات و حد اعلای شور زندگی می‌خوانند، از او به عنوان معلم و مربی، الهام‌بخش و کیمیا یاد می‌کنند و کسی را که همه عمر از آن بی‌نصیب مانده است لایق انسانیت نمی‌شمارند.

یادآوری دو نکته لازم است. یکی اینکه تفکیک عشق از شهوت و اینکه عشق، هم از لحاظ کیفیت، هم از لحاظ هدف با شهوت حیوانی و جنسی مغایر است، از آن جمله مسائل روحی است که با اصول ماتریالیستی سازگار نیست ولی به هر حال مورد قبول کسانی است که در مسائل روحی مادی فکر می‌کنند. راسل یک جا اعتراف می‌کند که:

«عشق چیزی بالاتر از میل به روابط جنسی است.» (۲)

در جای دیگر می‌گوید:

(۱). همان، ص ۶۴

(۲). همان، ص ۶۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۷۱

«عشق برای خود غایت و اصول اخلاقی خاصی دارد که بدبختانه تعالیم مسیحیت از یک طرف و عناد علیه اصول اخلاقی جنسی که قسمتی از نسل جوان امروز طالب آنند (و خود راسل آتش افروز این عناد است!) از طرف دیگر، آنها را تحریف و واژگون می‌سازد.» (۱)

نکته دیگر اینکه به نظر می‌رسد این حالت روحی که مغایر با شهوت جنسی - لاقل از لحاظ کیفیت و هدف - شناخته شده است دو نوع است و به دو صورت مختلف ظهور می‌کند؛ یکی به صورت حالت پرشور و پرسوز و گدازی که در نتیجه دور از

دسترس بودن محبوب و هیجان فوق العاده روح و تمرکز قوای فکری در نقطه واحد از یک طرف، و حکومت عفاف و تقوا بر روح عاشق از طرف دیگر، تحولات شگرفی در روح ایجاد می کند، احیاناً نبوغ می آفریند؛ و البته هجران و فراق شرط اصلی پیدایش چنین حالتی است و وصال مدفن آن است و لااقل مانع است که به اوج شدت خود برسد و آن تحولات شگرفی که مورد نظر فیلسوفان است به وجود آورد.

این گونه عشقها بیشتر جنبه درونی دارد؛ یعنی موضوع خارجی بهانه ای است برای اینکه روح از باطن خود بجوشد و برای خود معشوقی آنچنان که دوست دارد بسازد و از دیدگاه خود آن طور که ساخته- نه آن طور که هست- ببیند. کم کم کار به جایی می رسد که به خود آن ساخته ذهنی خو می گیرد و آن خیال را بر وجود واقعی و خارجی محبوب ترجیح می دهد. نوع دیگر، آن مهر و رقت و صفا و صمیمیتی است که میان زوجین در طول زمان در اثر معاشرت دائم و اشتراک در سختیها و سستیها و خوشیها و ناخوشیهای زندگی و انطباق یافتن روحیه آنها با یکدیگر پدید می آید. اگر اجتماع، پاک و ناآلوده باشد و تمتعات زوجین همان طوری که اصول عفاف و تقوا ایجاب می کند به یکدیگر اختصاص یابد، حتی در دوران پیری که شهوت خاموش است و قادر نیست زوجین را به یکدیگر پیوند دهد، آن عاطفه صمیمانه سخت آنها را به یکدیگر می پیوندد. نفقه دادن مرد به زن و شرکت عملی زن در مال مرد، از همه بالاتر اختصاص کانون خانوادگی و استمتاعات جنسی و اختصاص محیط بزرگ به کار و فعالیت، از علل

(۱). همان، ص ۶۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۷۲

عمده این صفا و صمیمیت است. تدابیری که اسلام در روابط زوجین و غیره به کار برده است سبب شده که در محیطهای اسلامی- بر خلاف محیط اروپای امروز- این گونه صمیمیتها و مهر و صفاها و عشقها زیاد پیدا شود. نوع اول مشروط به هجران و فراق است؛ تازیانه فراق روح را حساستر و آتشین تر می کند؛ بر خلاف این نوع از عشق که ما آن را صفا و صمیمیت می نامیم و اختصاص به زوجین دارد و در اثر وصال و نزدیکی کمال می یابد. نوع اول در حقیقت پرواز و کنش و جذب و انجذاب دو روح متباعد است و نوع دوم وحدت و یگانگی دو روح معاشر. فرضاً کسی در نوع اول تردید کند، در نوع دوم نمی تواند تردید داشته باشد.

در آیه قرآن، آنجا که پیوند زوجیت را یکی از نشانه های وجود خداوند حکیم علیم ذکر می کند، با کلمه «مودت» و «رحمت» یاد می کند (چنانکه می دانیم «مودت» و «رحمت» با شهوت و میل طبیعی فرق دارد)، می فرماید:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا... وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً (۱).

یکی از نشانه های خداوند این است که از جنس خود شما برای شما جفت آفریده است... و میان شما و آنها مهر و رأفت قرار داده است.

مولوی چه خوب این نکته را دریافته است آنجا که می گوید:

زَيْنَ لِلنَّاسِ حَقَّ آرَاسْتَهْ اسْتِ زَانِجَهْ حَقَّ آرَاسْتِ كِي تَانَنْدِ رَسْتِ چُونِ پِي يَسِيكُنُ الْيَهَاشِ آفَرِيْدِ كِي تَوَانْدِ آدَمِ از حَوَا بَرِيْدِ
اینچنین خاصیتی در آدمی است مهر، حیوان را کم است، آن از کمی است مهر و رقت و صف انسانی بود خشم و شهوت
وصف حیوانی بود

ویل دورانت این صفا و صمیمیت را که پس از خاتمه شهوت نیز دوام پیدا می کند این طور توصیف می کند:

«عشق به کمال خود نمی‌رسد مگر آنگاه که با حضور گرم و دلنشین خود تنهایی

(۱). روم/ ۲۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۱۹، ص: ۶۷۳

پیری و نزدیکی مرگ را ملایم و مطبوع سازد. کسانی که عشق را فقط میل و رغبت می‌دانند فقط به ریشه و ظاهر آن می‌نگرند. روح عشق حتی هنگامی که اثری از جسم بجا نمانده باشد باقی خواهد بود. در این ایام آخر عمر که دل‌های پیر از نو با هم می‌آمیزند، شکفتگی معنوی جسم گرسنه به کمال خود می‌رسد.» (۱)

با همهٔ اختلافی که میان این دو نوع عشق وجود دارد و یکی مشروط به هجران است و دیگری به وصال، یکی از نوع ناآرامی و کشش و شور است و دیگری از نوع آرامش و سکون، در یک جهت مشترکند: هر دو گلهای با طراوتی می‌باشند که فقط در اجتماعاتی که بر آنها عفاف و تقوا حکومت می‌کنند می‌رویند و می‌شکفند. محیطهای [اشتراکی] جنسی یا شبه اشتراکی جنسی نه قادرند عشق به اصطلاح شاعرانه و رمانتیک به وجود آورند و نه می‌توانند در میان زوجین آنچنان صفا و رقت و صمیمیت و وحدتی - که بدان اشاره شد - به وجود آورند.

(۱). لذات فلسفه، ص ۱۳۴

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

جلد ۲۰

مشخصات کتاب

موضوع: فقه استدلالی نویسنده: مطهری، شهید مرتضی تاریخ وفات مؤلف: ۱۳۹۹ ه ق زبان: فارسی قطع: وزیری تعداد جلد: ۳ تاریخ نشر: ه ق نوبت چاپ: اول مکان چاپ: قم - ایران

جلد بیستم

مقدمه

بسمه تعالی

خدا را سپاس می‌گوییم که توفیق انتشار جلد بیستم «مجموعه آثار» استاد شهید مطهری را به ما ارزانی داشت و انتظار علاقه‌مندان و مشتاقان بسر رسید.

این مجلد از «مجموعه آثار» جلد دوم از بخش فقه و حقوق را تشکیل می‌دهد و مشتمل بر فصلهایی است.

فصل اول را جلد سوم کتاب کلیات علوم اسلامی تشکیل می‌دهد که دارای دو بخش «اصول فقه» و «فقه» می‌باشد و در اصل بخشی از جزوه‌های درسی آن متفکر شهید در دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران بوده است که بعد از شهادت ایشان به چاپ رسیده است.

فصل دوم، مقاله‌ای است تحت عنوان «الهامی از شیخ الطائفه». این مقاله، تدوین و تفصیل تفصیل یافته سخنرانی استاد است در کنگره هزاره شیخ طوسی که از تاریخ ۲۸ اسفند ۱۳۴۸ تا ۳ فروردین ۱۳۴۹ در دانشگاه مشهد برگزار شد و در زمان حیات ایشان در کتاب هزاره شیخ طوسی که مجموع کنفرانسهای ایراد شده در آن کنگره است به چاپ رسید.

فصل سوم مقاله‌ای است با عنوان «مزایا و خدمات مرحوم آیت الله بروجردی» که در سال ۱۳۴۰ پس از فوت آن مرحوم توسط استاد شهید نگارش یافته و در کتاب مرجعیت و روحانیت - که مجموعه مقالاتی است از چند نویسنده - منتشر شد.

فصل چهارم را یک سخنرانی استاد تحت عنوان «اصل اجتهاد در اسلام» تشکیل می‌دهد که در کتاب ده گفتار در زمان حیات آن عزیز به چاپ رسید.

این سخنرانی در اول اردیبهشت سال ۱۳۴۰، سه هفته بعد از فوت مرحوم آیت الله بروجردی ایراد شده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰

فصل پنجم مشتمل است بر یک سخنرانی در موضوع «امر به معروف و نهی از منکر» که در تاریخ دوم دی ماه ۱۳۳۹ ایراد شده و در زمان حیات آن شهید در کتاب ده گفتار منتشر گردیده است.

فصل ششم را مباحث «جهاد» تشکیل می‌دهد. این مباحث حاصل چهار جلسه سخنرانی آیت الله مطهری در سال ۱۳۵۰ در مسجد الجواد (تهران) است که به طور هفتگی ایراد شده است. متن این سخنرانیها در اختیار استاد قرار می‌گیرد و ایشان اصلاحات و اضافات اندکی بر آن معمول می‌دارند و پس از شهادت آن فرزانه به صورت جزوه‌ای منتشر گردید.

فصل هفتم مباحثی درباره «مسئله ربا و بانک» است که در سال ۱۳۵۴ در سلسله جلساتی که در انجمن اسلامی پزشکان برگزار بوده ایراد شده است. در آن جلسات، قبل از استاد مطهری، به ترتیب آقایان مهندس اکبر طاهری، مهندس بازرگان و شهید دکتر بهشتی در این موضوع سخن گفته‌اند. لذا استاد شهید ضمن بیانات خود، اشاراتی به نظریات آنها دارد. در ضمن سخنان استاد، از برخی حضار جلسه نیز نام برده می‌شود. به دلیل عدم ضرورت، از ذکر اسامی آنها خودداری شد.

فصل هشتم مباحثی است درباره «مسئله بیمه». این مباحث مجموع سخنرانیهایی است که در سال ۱۳۵۲ در انجمن اسلامی پزشکان انجام شده است.

فصل آخر این مجموعه را کتاب نظری به نظام اقتصادی اسلام تشکیل می‌دهد. این کتاب مشتمل بر یادداشتهای آن متفکر شهید تحت همین عنوان است. بدیهی است که سایر یادداشتهای اقتصادی آن عزیز که در ترتیب الفبایی قرار دارند در سلسله کتابهای یادداشتهای استاد مطهری در جای خود منتشر شده و خواهند شد.

از خدای متعال توفیق بیشتر برای انتشار سریعتر مجلدات بعدی «مجموعه آثار» مسئلت می‌کنیم.

۱۵ خرداد ۱۳۸۰.

شورای نظارت بر نشر استاد شهید مطهری

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱

- مقدمه ناشر ۹.
- کلیات علوم اسلامی (جلد سوم).
بخش اول: اصول فقه.
- درس اول: مقدمه ۲۵.
- اصول فقه ۲۷.
- درس دوم: منابع فقه ۲۹.
- قرآن ۳۰.
- سنت ۳۱.
- اجماع ۳۲.
- عقل ۳۳.
- درس سوم: تاریخچه مختصر ۳۵.
- درس چهارم: مسائل علم اصول ۳۹.
- حجیت ظواهر کتاب ۴۰.
- ظواهر سنت ۴۱.
- خبر واحد ۴۱.
- تبادل و تراجیح ۴۲.
- درس پنجم: مسائل مشترک کتاب و سنت ۴۴
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۲
- مبحث اوامر ۴۵.
- مبحث نواهی ۴۶.
- مبحث عام و خاص ۴۶.
- مطلق و مقید ۴۷.
- مبحث مفاهیم ۴۸.
- مجمل و مبین ۴۹.
- ناسخ و منسوخ ۴۹.
- درس ششم: اجماع و عقل ۵۰.
- اجماع ۵۰.
- اجماع محصل و اجماع منقول ۵۱.
- عقل ۵۱.
- درس هفتم: اصول عملیه ۵۶.
- چهار اصل عملی ۵۷.
- بخش دوم: فقه.

- درس اول: علم فقه ۶۳.
- کلمه فقه در قرآن و حدیث ۶۴.
- کلمه «فقه» در اصطلاح علما ۶۵.
- حکم تکلیفی و حکم وضعی ۶۵.
- تعبدی و توصلی ۶۶.
- عینی و کفائی ۶۶.
- تعیننی و تخییری ۶۷.
- نفسی و مقدّمی ۶۷.
- درس دوم: تاریخچه فقه و فقهاء (۱) ۶۸.
- فقهای شیعه ۶۹.
- درس سوم: تاریخچه فقه و فقهاء (۲) ۷۳.
- درس چهارم: تاریخچه فقه و فقهاء (۳) ۸۰.
- درس پنجم: تاریخچه فقه و فقهاء (۴) ۸۶.
- خلاصه و بررسی ۸۹.
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۳
- درس ششم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۱): عبادات ۹۲.
- درس هفتم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۲): عقود ۹۹.
- درس هشتم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۳): ایقاعات ۱۰۶.
- درس نهم و دهم: ابواب و رئوس مسائل فقه (۴): احکام ۱۱۱.
- درس یازدهم: تنوع مسائل فقه ۱۱۹.
- تقسیمات ۱۲۱.
- الهامی از شیخ الطائفه.
- روح اسلامی ۱۲۷.
- فقاہت و اجتهاد ۱۲۸.
- رستاخیز علمی اسلامی ۱۲۹.
- کتاب و سنت از دیدگاه فقهای اسلامی ۱۳۰.
- مسأله قیاس ۱۳۳.
- جامد فکرها ۱۳۷.
- اجتهاد در عصر ائمه ۱۳۸.
- اجتهاد از نظر مستشرقین ۱۴۰.
- اجتهاد و حریت ۱۴۱.
- حریت شیخ طوسی ۱۴۱.

- شجاعت ادبی ۱۴۲.
- بهره و سهم ما ۱۴۳. □
- مزایا و خدمات مرحوم آیت الله بروجردی.
- روش فقهی ۱۴۹.
- وحدت اسلامی ۱۵۴.
- اسلام در دنیای خارج ۱۵۵.
- همکاری دین و علم ۱۵۶.
- دفتر و حساب ۱۵۷.
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴
- اصل اجتهاد در اسلام.
- اجتهاد چیست؟ ۱۶۳.
- اجتهاد ممنوع ۱۶۴.
- اجتهاد مشروع ۱۶۶.
- پیدایش اخباریگری در شیعه ۱۶۸.
- مبارزه با اخباریگری ۱۷۰.
- یک نمونه از دو طرز تفکر ۱۷۱.
- تقلید ممنوع ۱۷۳.
- حدیث امام صادق علیه السلام درباره تقلید ممنوع ۱۷۴.
- اندیشه عوامانه کربت و اعتصام علما ۱۷۶.
- تقلید مشروع ۱۷۸.
- چرا تقلید میت جایز نیست؟ ۱۷۹.
- تأثیر جهان بینی فقیه در فتواهایش ۱۸۱.
- ادراک ضرورتها ۱۸۲.
- یک پیشنهاد مهم ۱۸۲.
- تقسیم کار تخصصی در علوم ۱۸۳.
- تکامل هزار ساله فقه ۱۸۳.
- شورای فقهی ۱۸۴.
- امر به معروف و نهی از منکر.
- مسائلی که فقها طرح می کنند ۱۸۹.
- حسبه و احتساب در تاریخ اسلام ۱۹۱.
- قلمرو دایره احتساب ۱۹۴.
- امر به معروف، خارج از دایره احتساب ۱۹۵.

- قداست و احترام احتساب ۱۹۵.
- سعه نظریات اصلاحی مسلمین در گذشته ۱۹۶.
- توصیه و تأکید اسلام ۱۹۶.
- علت بی تفاوتی مردم در اصلاحات ۱۹۸.
- وضع امر به معروف در دوره‌های اخیر ۱۹۸.
- اصل فراموش شده ۱۹۹.
- اصل «پند یا بند» ۲۰۰.
- راه اخلاص و عمل ۲۰۰.
- انتظار بیش از حد از زبان و گوش ۲۰۴.
- عمل جمعی و گروهی ۲۰۴.
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵
- منطق یا تعبد ۲۰۵.
- جهاد.
- جنگ با اهل کتاب ۲۱۳.
۱. جنگ با اهل کتاب مطلق است یا مقید؟ ۲۱۴.
- قاعده مطلق و مقید ۲۱۴.
- مطلق و مقید در آیات جهاد ۲۱۵.
۲. آیا با همه اهل کتاب می‌توان جنگید؟ ۲۱۶.
۳. «جزیه» چیست؟ ۲۱۷.
۴. معنی «صَاغِرُونَ» ۲۱۸.
- فلسفه و هدف جهاد ۲۱۸.
- جهاد و آزادی عقیده ۲۱۹.
- تفاوت میان مشرک و غیر مشرک ۲۱۹.
- آیا میان جزیره العرب و غیر جزیره العرب فرق است؟ ۲۱۹.
- پیمان با کفار ۲۲۰.
- چگونگی جنگ ۲۲۰.
- نخستین سؤال: مشروعیت جنگ ۲۲۰.
- جنگ یا تجاوز؟ ۲۲۰.
- جنگ دفاعی ۲۲۱.
- صلح غیر از تسلیم است ۲۲۱.
- فرق اسلام و مسیحیت ۲۲۲.
- اسلام و صلح ۲۲۳.

- شرایط جنگ ۲۲۳.
- مسلمین در مکه ۲۲۴.
- دفاع یا تجاوز؟ ۲۲۷.
- انتقاد مسیحیت بر اسلام ۲۲۷.
- تجاوز بد است نه جنگ، و هر جنگی تجاوز نیست ۲۲۸.
- صلح، نه تسلیم و تحمل ذلت ۲۲۸.
- آیات مطلق درباره جهاد ۲۲۹.
- قاعده حمل مطلق بر مقید ۲۳۰.
- آیات مقید ۲۳۱.
- به کمک مظلوم شتافتن ۲۳۲.
- مبارزه با اختناق ۲۳۲.
- آیا تقاضای کمک لازم است؟ ۲۳۳.
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۶
- جنگهای صدر اسلام ۲۳۳.
- حمل مطلق بر مقید ۲۳۵.
- لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۲۳۵.
- صلح و سازش ۲۳۸.
- ماهیت جهاد دفاع است ۲۴۰.
- انواع دفاع ۲۴۱.
- حقوق انسانیت ۲۴۲.
- دفاع از حقوق انسانی از دفاع از حقوق فردی و قومی مقدستر است ۲۴۲.
- مقدسترین دفاعها ۲۴۳.
- نزاع، صغروی است نه کبروی ۲۴۴.
- امر به معروف مصداق دفاع از حقوق انسانی است ۲۴۴.
- دفاع از آزادی، امروز هم مقدس است ۲۴۵.
- آیا توحید، حق شخصی است یا حق عمومی؟ ۲۴۵.
- اموری که طبعاً اجبار بردار نیست ۲۴۶.
- تربیت اجبار بردار نیست ۲۴۶.
- ایمان زوربردار نیست ۲۴۷.
- آزادی را می شود به زور داد ولی ایمان و آزادگی و آزادیخواهی را، نه ۲۴۷.
- جنگ برای رفع مانع از ایمان و توحید ۲۴۹.
- جنگ برای آزادی دعوت و رفع مانع از تبلیغ ۲۴۹.

- مقیاس حقوق شخصی و حقوق عمومی ۲۵۰.
- آزادی فکر یا آزادی عقیده ۲۵۲.
- نتیجه ۲۵۳.
- آیا آیات جهاد ناسخ و منسوخند؟ ۲۵۴.
- اصل «ما مِنْ عَامٍّ أَلَّا وَ قَدْ خُصَّ» ۲۵۶.
- دفاع از ارزشهای انسانی ۲۵۸.
- آزادی «عقیده» یا «تفکر»؟ ۲۵۹.
- جزیه ۲۶۰.
- آیا جزیه پاداش است یا کیفر؟ ۲۶۱.
- مسئله ربا و بانک.
- مسأله ربا و بانک (۱) ۲۶۷.
- فرق امانت و قرض ۲۶۷.
- دو نوع ربا ۲۶۹.
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷
- انواع قرض ۲۷۱.
- قرض ربوی از نظر طبیعت حقوقی ۲۷۲.
- آیا سرمایه تولید سود می کند؟ ۲۷۳.
- ربا در قرآن و حدیث ۲۷۵.
- پرسش و پاسخ ۲۸۰.
- مسأله ربا و بانک (۲) ۲۸۷.
- آثار مالکیت ۲۸۷.
- تعریف قرض ۲۸۹.
- سفته ۲۹۱.
- ربای معاملی ۲۹۳.
- مکیل و موزون خصوصیت ندارد ۲۹۵.
- بیع دین ۲۹۶.
- تعهد در مقابل بانک ۲۹۷.
- سفته صوری ۲۹۸.
- وام سرمایه گذاری و راه حل آن ۲۹۹.
- پرسش و پاسخ ۳۰۰.
- مسأله ربا و بانک (۳) ۳۰۶.
- بانک یک رابط است ۳۰۷.

فلسفه حرمت ربا ۳۰۸.

نظریه اول: سرمایه نمی تواند تولید سود کند ۳۰۹.

نظریه دوم: ربا قرض است و قرض نمی تواند سود داشته باشد ۳۱۰.

نظریه سوم: پول چون ارزش قراردادی دارد نمی تواند سود داشته باشد ۳۱۱.

نظریه صحیح ۳۱۲.

ماده نقض ها: ۳۱۲.

۱. اجاره ۳۱۲.

۲. نسیه ۳۱۳.

نظارت بر نرخها ۳۱۷.

نسیه ناشی از آزادی فروشنده است در تعیین قیمت ۳۱۹.

راه حل ها- ملی کردن بانکها ۳۲۰.

بیان فقهی ۳۲۳.

راه حل های دیگر: مضاربه، قرض الحسنه، پیش فروش ۳۲۵.

آیا وام بستانکاران یک ضرورت است؟ ۳۲۶.

پرسش و پاسخ ۳۲۷.

یادداشتهایی از استاد شهید بر جزوه آقای مهندس طاهری ۳۲۸.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۸

[یادداشت] بانک- ضرورتها ۳۳۲.

مسأله ربا و بانک (۴) ۳۳۳.

آیا دولت می تواند مالک باشد؟ ۳۳۶.

حساب جاری ۳۳۸.

سپرده و پس انداز ۳۳۹.

جوایز بانکی ۳۴۰.

اعانت به اثم ۳۴۱.

مسئله بیمه.

مسئله بیمه (۱) ۳۵۱.

عقد و ایقاع ۳۵۱.

ایجاب و قبول ۳۵۲.

آیا ایجاب و قبول برای عقد، ضروری است؟ ۳۵۳.

عقد و معاوضه ۳۵۳.

سه نوع معامله ۳۵۷.

بیمه و قمار ۳۵۷.

- پرسش و پاسخ ۳۵۸.
- مسئله بیمه (۲) ۳۶۱.
- آیا هر معامله صحیحی باید داخل در یکی از ابواب فقه باشد؟ ۳۶۲.
- شرایط و موانع عمومی معاملات ۳۶۳.
- عقد لازم و عقد جایز ۳۶۵.
- آیا بیمه عقد لازم است یا جایز؟ ۳۶۵.
- بیمه و ضمان ۳۶۶.
- تفاوت ضمان در فقه شیعه و فقه اهل تسنن ۳۶۶.
- ضمانت در مقابل پول ۳۶۷.
- ضمان عهده و ضمان دَرَک ۳۶۸.
- بیمه یک معامله مستقل است ۳۶۸.
- آیا بیمه معامله معلومی است؟ ۳۶۹.
- زمان بیمه ۳۷۰.
- اقسام بیمه ۳۷۱.
- بیمه عمر ۳۷۱.
- بیمه مسئولیت یا بیمه شخص ثالث ۳۷۳.
- پرسش و پاسخ ۳۷۵.
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹
- مسئله بیمه (۳) ۳۸۱.
- دیه بر عاقله است ۳۸۱.
- ضمان جریره ۳۸۳.
- غاصب ضامن است ۳۸۵.
- عقد فاسد ۳۸۶.
- ید امین ۳۸۶.
- مسأله اتلاف ۳۸۷.
- بیمه شخص ثالث ۳۸۷.
- مباشرت و تسبیب ۳۸۸.
- خسارت در دماء ۳۸۹.
- خسارت در اموال ۳۹۰.
- اِخْاذی ظالم ۳۹۰.
- اگر واسطه انسان نباشد ۳۹۱.
- مسأله اقوائت ۳۹۳.

- پرسش و پاسخ ۳۹۴.
- نظری به نظام اقتصادی اسلام.
- مقدمه: نظری به اقتصاد اسلامی ۴۰۱.
- دو گونه پیوند اسلام با اقتصاد ۴۰۲.
- نظر اسلام راجع به ثروت ۴۰۲.
- اقتصاد سالم ۴۰۵.
- تعریف اقتصاد و مفاهیم اقتصادی ۴۱۱.
- اقتصاد چیست؟ ۴۱۱.
- تولید ۴۱۳.
- دو نوع رابطه ۴۱۴.
- تأثیر روابط طبیعی و روابط قراردادی در یکدیگر ۴۱۴.
- مبادله ۴۱۵.
- پول ۴۱۶.
- ارزش ۴۱۶.
- مراحل زندگی اجتماعی و اقتصادی ۴۱۶.
- علم اقتصاد ۴۱۷.
- ثروت یا مال ۴۲۴.
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۰
- مالکیت از نظر فلسفی ۴۲۹.
- ارزش ۴۳۹.
- [مروری دیگر بر کار شخصی و کار اجتماعاً لازم- آیا زمان کار مقیاس سنجش کار است؟] ۴۵۲.
- ارزش اضافی ۴۶۵.
- سرمایه‌داری و سوسیالیسم از دیدگاه اسلام ۴۷۹.
- مشخص اصلی سرمایه‌داری ۴۹۵.
- مرز اشتراک اسلام و سوسیالیسم ۵۰۰.
- شرکت از نظر فقه اسلام ۵۰۴.
- رساله‌های اقتصادی:
- مالکیت زمین از نظر اسلام ۵۰۹.
- انفال ۵۱۲.
- مالکیت فردی ۵۱۴.
- مسأله ارث ۵۱۵.

سوسیالیسم ۵۲۷.

هنر مارکس ۵۴۴.

سوسیالیسم و مالکیت فردی ۵۴۵.

یادداشت اسلام و اقتصاد ۵۴۹.

مسأله اضطرار ۵۵۷.

مشخصات سرمایه‌داری ۵۶۱.

مشخصات سوسیالیسم ۵۶۴.

روش اقتصادی اسلام ۵۶۷.

قرآن و اقتصاد ۵۷۱.

پول و مال ۵۷۳.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۱

یادداشت نظری به نظام اقتصادی اسلام ۵۷۵.

فهرستها ۵۷۹.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳

کلیات علوم اسلامی جلد سوم.

بخش اول: اصول فقه

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵

درس اول: مقدمه

اشاره

موضوع بحث ما در این بخش کلیاتی درباره «علم اصول» است. فقه و اصول دو علم به هم وابسته می‌باشند. وابستگی آنها به یکدیگر - چنانکه بعداً روشن خواهد شد - نظیر وابستگی فلسفه و منطق است. علم اصول به منزله مقدمه‌ای برای «علم فقه» است و لهذا آن را «اصول فقه» یعنی «پایه‌ها» و «ریشه‌ها» ی فقه می‌نامند.

نخست لازم است تعریف مختصری از این دو علم به دست دهیم.

«فقه» در لغت به معنی فهم است اما فهم عمیق. اطلاعات ما درباره امور و جریانهای جهان دو گونه است. گاهی اطلاعات ما سطحی است و گاهی عمیق است.

از امور اقتصادی مثال می‌آوریم. ما دائماً مشاهده می‌کنیم که کالایی در سالهای پیش موجود نبود اکنون به بازار آمده است و برعکس یک سلسله کالاهای دیگر که موجود بود اکنون یافت نمی‌شود، قیمت فلان کالا- مرتب بالا- می‌رود و قیمت فلان کالای دیگر فرضاً ثابت است.

این اندازه اطلاعات برای عموم ممکن است حاصل شود و سطحی است. ولی بعضی افراد اطلاعاتشان درباره این مسائل عمیق است و از سطح ظواهر به اعماق جریانها نفوذ می‌کند و آنها کسانی هستند که به ریشه این جریانها پی برده‌اند، یعنی فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۶

می‌دانند که چه جریانی موجب شده که فلان کالا- فراوان شود و فلان کالای دیگر نایب، فلان کالا گران شود و فلان کالا ارزان، و چه چیز موجب شده که سطح قیمتها مرتب بالا- رود، تا چه اندازه این جریانها ضروری و حتمی و غیر قابل اجتناب است و تا چه اندازه قابل جلوگیری است.

اگر کسی اطلاعاتش در مسائل اقتصادی به حدی برسد که از مشاهدات سطحی عبور کند و به عمق جریانها پی برد او را «متفقه» در اقتصاد باید خواند.

مکرر در قرآن کریم و اخبار و روایات مأثوره از رسول اکرم و ائمه اطهار امر به «تفقه» در دین شده است. از مجموع آنها چنین استنباط می‌شود که نظر اسلام این است که مسلمین اسلام را در همه شئون عمیقاً و از روی کمال بصیرت درک کنند. البته تفقه در دین که مورد عنایت اسلام است شامل همه شئون اسلامی است اعم از آنچه مربوط است به اصول اعتقادات اسلامی و جهان بینی اسلامی و یا اخلاقیات و تربیت اسلامی و یا اجتماعیات اسلامی و یا عبادات اسلامی و یا مقررات مدنی اسلامی و یا آداب خاص اسلامی در زندگی فردی و یا اجتماعی و غیره. ولی آنچه در میان مسلمین از قرن دوم به بعد در مورد کلمه «فقه» مصطلح شد قسم خاص است که می‌توان آن را «فقه الاحکام» یا «فقه الاستنباط» خواند و آن عبارت است از «فهم دقیق و استنباط عمیق مقررات عملی اسلامی از منابع و مدارک مربوطه».

احکام و مقررات اسلامی درباره مسائل و جریانات به طور جزئی و فردی و به تفصیل درباره هر واقعه و حادثه بیان نشده است- و امکان هم ندارد، زیرا حوادث و وقایع در بی نهایت شکل و صورت واقع می‌شود- بلکه به صورت یک سلسله اصول، کلیات و قواعد بیان شده است.

یک نفر فقیه که می‌خواهد حکم یک حادثه و مسأله را بیان کند باید به منابع و مدارک معتبر- که بعداً درباره آنها توضیح خواهیم داد- مراجعه کند و با توجه به همه جوانب نظر خود را بیان نماید. این است که فقاهت توأم است با فهم عمیق و دقیق و همه جانبه.

فقها در تعریف فقه این عبارت را به کار برده‌اند: هو العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة عن ادلتها التفصیلیة یعنی فقه عبارت است از علم به احکام فرعی شرع اسلام (یعنی نه مسائل اصول اعتقادی یا تربیتی بلکه احکام عملی) از روی منابع و ادله تفصیلی. (بعداً درباره این منابع و مدارک توضیح خواهیم داد.)

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۷

اصول فقه

برای فقیه تسلط بر علوم زیادی مقدمتاً لازم است. آن علوم عبارت است از:

۱. ادبیات عرب، یعنی نحو، صرف، لغت، معانی، بیان، بدیع؛ زیرا قرآن و حدیث به زبان عربی است و بدون دانستن- لااقل در

حدود متعارف- زبان و ادبیات عربی استفاده از قرآن و حدیث میسر نیست.

۲. تفسیر قرآن مجید. نظر به اینکه فقیه باید به قرآن مجید مراجعه کند آگاهی اجمالی به علم تفسیر برای فقیه ضروری است.
۳. منطق. هر علمی که در آن استدلال به کار رفته باشد نیازمند به منطق است. از این رو فقیه نیز باید کم و بیش وارد در علم منطق باشد.

۴. علم حدیث. فقیه باید حدیث‌شناس باشد و اقسام حدیث را بشناسد و در اثر ممارست زیاد با زبان حدیث آشنا بوده باشد.
۵. علم رجال. علم رجال یعنی راوی‌شناسی. بعدها بیان خواهیم کرد که احادیث را درست از کتب حدیث نمی‌توان قبول کرد، بلکه باید مورد نقّادی قرار گیرد. علم رجال برای نقّادی اسناد احادیث است.
۶. علم اصول فقه. مهمترین علمی که در مقدمه فقه ضروری است که آموخته شود علم «اصول فقه» است که علمی است شیرین و جزء علوم ابتکاری مسلمین است.

علم اصول در حقیقت «علم دستور استنباط» است. این علم روش صحیح استنباط از منابع فقه را در فقه به ما می‌آموزد. از این رو علم اصول مانند علم منطق یک علم «دستوری» است و به «فن» نزدیکتر است تا «علم» یعنی در این علم درباره یک سلسله «باید» ها سخن می‌رود نه درباره یک سلسله «است» ها.

بعضی خیال کرده‌اند که مسائل علم اصول مسائلی است که در علم فقه به آن شکل مورد استفاده واقع می‌شود که مبادی یعنی مقدماتین قیاسات یک علم در آن علم مورد استفاده قرار می‌گیرد. از این رو گفته‌اند که مسائل و نتایج در علم اصول «کُبَریات» علم فقه است.

ولی این نظر صحیح نیست. همچنان که مسائل منطق «کُبَریات» فلسفه قرار نمی‌گیرند مسائل اصول نیز نسبت به فقه همین طورند. این مطلب دامنه درازی دارد که اکنون فرصت آن نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸

نظر به اینکه رجوع به منابع و مدارک فقه به گونه‌های خاص ممکن است صورت گیرد و احياناً منجر به استنباطهای غلط می‌گردد که بر خلاف واقعیت و نظر واقعی شارع اسلام است، ضرورت دارد که در یک علم خاص، از روی ادله عقلی و نقلی قطعی تحقیق شود که گونه صحیح مراجعه به منابع و مدارک فقه و استخراج و استنباط احکام اسلامی چیست؟ علم اصول این جهت را بیان می‌کند.

از صدر اسلام یک کلمه دیگر که کم و بیش مرادف کلمه «فقه» است در میان مسلمین معمول شده است و آن کلمه «اجتهاد» است. امروز در میان ما کلمه «فقیه» و کلمه «مجتهد» مرادف یکدیگرند.

اجتهاد از ماده «جُهد» (به ضمّ جیم) است که به معنی منتهای کوشش است. از آن جهت به فقیه، مجتهد گفته می‌شود که باید منتهای کوشش و جهد خود را در استخراج و استنباط احکام به کار ببرد.

کلمه «استنباط» نیز مفید معنایی شبیه اینهاست. این کلمه از ماده «نَبَط» مشتق شده است که به معنی استخراج آب تحت الارضی است. گویی فقها کوشش و سعی خویش را در استخراج احکام تشبیه کرده‌اند به عملیات مقنّیان که از زیر قشرهای زیادی باید آب زلال احکام را ظاهر نمایند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹

در درس اول دانستیم که علم اصول فقه به ما راه و روش و دستور صحیح استنباط احکام شرعی را از منابع اصلی می‌آموزد. پس باید بدانیم که آن منابع چیست و چندتاست؟ و آیا همه مذاهب و فرق اسلامی درباره آن منابع از هر جهت وحدت نظر دارند یا اختلاف نظر دارند؟ اگر اختلاف نظری هست چیست؟ اول نظر علما و فقهای شیعه را درباره منابع فقه بیان می‌کنیم و ضمن توضیح هر یک از منابع، نظر علمای سایر مذاهب اسلامی را نیز بیان می‌کنیم:

منابع فقه از نظر شیعه (به استثنای گروه قلیلی به نام «اخباریین» که بعداً درباره نظریات آنها بحث خواهیم کرد) چهارتاست:

۱. کتاب خدا، قرآن (و از این پس به تعبیر فقها و اصولیین به طور اختصار با عنوان «کتاب» یاد می‌کنیم).

۲. سنت، یعنی قول و فعل و تقریر پیغمبر یا امام.

۳. اجماع.

۴. عقل.

این چهار منبع در اصطلاح فقها و اصولیون «ادله اربعه» خوانده می‌شوند.

معمولاً می‌گویند علم اصول در اطراف ادله اربعه بحث می‌کند. اکنون لازم است

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰

درباره هر یک از این چهار منبع توضیحاتی بدهیم و ضمناً نظر سایر مذاهب اسلامی و همچنین گروه اخباریین شیعه را نیز بیان نماییم.

بحث خود را از کتاب خدا آغاز می‌کنیم.

قرآن

بدون شک قرآن مجید اولین منبع احکام و مقررات اسلام است. البته آیات قرآن منحصر به احکام و مقررات عملی نیست، در قرآن صدها گونه مسأله طرح شده است، ولی قسمتی از آنها که گفته شده در حدود پانصد آیه از مجموع شش هزار و ششصد و شصت آیه قرآن، یعنی در حدود یک سیزدهم به احکام اختصاص یافته است.

علمای اسلام کتب متعددی درباره خصوص همین آیات تألیف کرده‌اند.

معروف‌ترین آنها در میان ما شیعیان کتاب آیات الاحکام مجتهد و زاهد متقی معروف ملا احمد اردبیلی معروف به مقدس اردبیلی است که در قرن دهم هجری می‌زیسته است و معاصر با شاه عباس کبیر است، و دیگر کتاب کنز العرفان تألیف فاضل مقداد سیوری حلی از علمای قرن هشتم و اوایل قرن نهم هجری است. در میان اهل تسنن نیز کتابهایی در خصوص آیات الاحکام نوشته شده است.

مسلمین از صدر اسلام برای استنباط احکام اسلامی در درجه اول به قرآن مجید رجوع کرده و می‌کنند، ولی تقریباً مقارن با ظهور صفویه در ایران جریانی پیش آمد و فرقه‌ای ظاهر شدند که حق رجوع مردم عادی را به قرآن مجید ممنوع دانستند، مدعی شدند که تنها پیغمبر و امام حق رجوع به قرآن دارند، دیگران عموماً باید به سنت یعنی اخبار و احادیث رجوع کنند.

این گروه همان‌طور که رجوع به قرآن را ممنوع اعلام کردند، رجوع به اجماع و عقل را نیز جایز ندانستند زیرا مدعی شدند که اجماع ساخته و پرداخته اهل تسنن است، عقل هم به دلیل اینکه جایز الخطا است قابل اعتماد نیست، پس تنها منبعی که

باید به آن رجوع کرد اخبار و احادیث است. از این رو این گروه «اخباریین» خوانده شدند.

این گروه به موازات انکار حق رجوع به قرآن و انکار حجیت اجماع و عقل، اساساً اجتهاد را منکر شدند، زیرا اجتهاد- چنانکه قبلاً گفته شد- عبارت است از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱

فهم دقیق و استنباط عمیق، و بدیهی است که فهم عمیق بدون به کار افتادن عقل و اعمال نظر نامیسر است. این گروه معتقد شدند که مردم مستقیماً- بدون وساطت گروهی به نام مجتهدین- باید به اخبار و احادیث مراجعه کنند، آنچنان که عوام الناس به رساله‌های عملیه مراجعه می‌کنند و وظیفه خود را در می‌یابند.

سردسته این گروه مردی است به نام «امین استرآبادی» که در «کلیات منطق» فصل «ارزش قیاس» از او نام بردیم. کتاب معروفی دارد به نام فوائد المدتیّه و عقاید خود را در آن کتاب ذکر کرده است. اهل ایران است اما سالها مجاور مکه و مدینه بوده است.

ظهور اخباریین و گرایش گروه زیادی به آنها در برخی شهرستانهای جنوبی ایران و در جزایر خلیج فارس و برخی شهرهای مقدس عراق رکود و انحطاط زیادی را موجب گشت، ولی خوشبختانه در اثر مقاومت شایان و قابل توجه مجتهدین عالی مقامی جلوی نفوذشان گرفته شد و اکنون جز اندکی در گوشه و کنار یافت نمی‌شوند.

سنت

سنت یعنی گفتار یا کردار یا تأیید معصوم. بدیهی است که اگر در سخنان رسول اکرم یک حکمی بیان شده باشد، و یا ثابت شود که رسول اکرم عملاً وظیفه‌ای دینی را چگونه انجام می‌داده است و یا محقق شود که دیگران برخی وظایف دینی را در حضور ایشان به گونه‌ای انجام می‌دادند و مورد تقریر و تأیید و امضای عملی ایشان قرار گرفته است، یعنی ایشان عملاً با سکوت خود صحّه گذاشته‌اند، کافی است که یک فقیه بدان استناد کند.

در مورد سنت و حجیت آن، از نظر کلی بحثی نیست و مخالفی وجود ندارد.

اختلافی که در مورد سنت است در دو جهت است: یکی اینکه آیا تنها سنت نبوی حجت است یا سنت مروی از ائمه معصومین هم حجت است؟ اهل تسنن تنها سنت نبوی را حجت می‌شمارند ولی شیعیان به حکم برخی از آیات قرآن مجید و احادیث متواتر از رسول اکرم که خود اهل تسنن روایت کرده‌اند و از آن جمله اینکه فرمود:

«دو چیز گرانبها بعد از خود برای شما باقی می‌گذارم که به آنها رجوع کنید و مادام که به این دو رجوع نمایید گمراه نخواهید شد، کتاب خدا و عترتم» به قول و فعل و تقریر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲

ائمه اطهار نیز استناد می‌کنند.

جهت دیگر این است که سنت مرویه از رسول خدا و ائمه اطهار گاهی قطعی و متواتر است و گاهی ظنی است و به اصطلاح «خبر واحد» است. آیا به سنن غیر قطعی رسول خدا نیز باید مراجعه کرد یا نه؟

اینجاست که نظریات تا حد افراط و تفریط نوسان پیدا کرده است. برخی مانند ابو حنیفه به احادیث منقوله بی‌اعتنا بوده‌اند. گویند ابو حنیفه در میان همه احادیث مرویه از رسول خدا تنها هفده حدیث را قابل اعتماد می‌دانسته است.

برخی دیگر به احادیث ضعیف نیز اعتماد می‌کرده‌اند. ولی علمای شیعه معتقدند که تنها حدیث صحیح و موثق قابل اعتماد

است، یعنی اگر راوی حدیث شیعه و عادل باشد و یا لاقلاً شخص راستگو و مورد وثوقی باشد به روایتش می‌توان اعتماد کرد. پس باید راویان حدیث را بشناسیم و در احوال آنها تحقیق کنیم، اگر ثابت شد که همه راویان یک حدیث مردمانی راستگو و قابل اعتماد هستند به روایت آنها اعتماد می‌کنیم. بسیاری از علمای اهل تسنن نیز بر همین عقیده‌اند. به همین جهت «علم رجال» یعنی علم راوی‌شناسی در میان مسلمین به وجود آمد.

ولی اخباریین شیعه - که ذکرشان گذشت - تقسیم احادیث را به صحیح و موثق و ضعیف ناروا دانستند و گفتند همه احادیث خصوصاً احادیث موجود در کتب اربعه یعنی کافی، من لا یحضره الفقیه، تهذیب الاحکام و استبصار معتبرند. در میان اهل تسنن نیز برخی چنین نظریات افراطی داشته‌اند.

اجماع

اجماع یعنی اتفاق آراء علمای مسلمین در یک مسأله. از نظر علمای شیعه اجماع از آن نظر حجت است که اگر عموم مسلمین در یک مسأله وحدت نظر داشته باشند دلیل بر این است که این نظر را از ناحیه شارع اسلام تلقی کرده‌اند. امکان ندارد که مسلمین در یک مسئله‌ای از پیش خود وحدت نظر پیدا کنند. علی‌هذا آن اجماعی حجت است که کاشف از قول پیغمبر یا امام باشد.

مثلاً اگر معلوم گردد که در یک مسئله‌ای همه مسلمانان عصر پیغمبر بلااستثناء یک نوع نظر داشته‌اند و یک نوع عمل کرده‌اند دلیل بر این است که از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳

پیغمبر اکرم تلقی کرده‌اند. و یا اگر همه اصحاب یکی از ائمه اطهار که جز از ائمه دستور نمی‌گرفته‌اند در یک مسئله‌ای وحدت نظر داشته باشند دلیل بر این است که از مکتب امام خود آن را فرا گرفته‌اند. علی‌هذا از نظر شیعه اجماعی حجت است که مستند به قول پیغمبر یا امام باشد؛ و از این، دو نتیجه گرفته می‌شود:

الف. از نظر شیعه تنها اجماع علمای معاصر پیغمبر یا امام حجت است. پس اگر در زمان ما همه علمای اسلام بدون استثناء بر یک مسأله اجماع نمایند به هیچ وجه برای علمای زمان بعد حجت نیست.

ب. از نظر شیعه اجماع اصالت ندارد؛ یعنی حجیت اجماع از آن نظر نیست که اجماع و اتفاق آراء است، بلکه از آن نظر است که کاشف قول پیغمبر یا امام است.

اما از نظر علمای اهل تسنن اجماع اصالت دارد؛ یعنی اگر علمای اسلامی (و به اصطلاح اهل حلّ و عقد) در یک مسأله در یک زمان (هر زمانی و لو زمان ما) وحدت نظر پیدا کنند حتماً نظرشان صائب است. مدعی هستند که ممکن است بعضی از امت خطا کنند و بعضی نه، اما ممکن نیست همه بالاتفاق خطا نمایند.

از نظر اهل تسنن توافق آراء همه امت در یک زمان در حکم وحی الهی است، و در حقیقت همه امت در حین توافق در حکم پیغمبرند که آنچه بر آنها القاء می‌شود حکم خداست و خطا نیست.

عقل

حجیت عقل از نظر شیعه به این معنی است که اگر در موردی عقل یک حکم قطعی داشت، آن حکم به حکم اینکه قطعی و یقینی است حجت است.

اینجا این پرسش پیش می‌آید که آیا مسائل شرعی در حوزه حکم عقل هست تا عقل بتواند حکم قطعی درباره آنها بنماید یا نه؟ ما به این پرسش آنگاه که به تفصیل درباره کلیات مسائل علم اصول بحث می‌کنیم پاسخ خواهیم گفت. گروه اخباریین شیعه - چنانکه قبلاً هم بدان اشاره کردیم - عقل را به هیچ وجه حجت نمی‌شمارند. در میان نحله‌های فقهی اهل تسنن - یعنی مذاهب حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی - ابو حنیفه قیاس را دلیل چهارم می‌شمارد. از نظر حنفیها منابع فقه چهار است:

کتاب، سنت، اجماع، قیاس. قیاس همان چیزی است که در منطق به نام فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۴ «تمثیل» خواندیم.

مالکیها و حنبلیها، خصوصاً حنبلیها، هیچ گونه توجهی به قیاس ندارند، اما شافعیها به پیروی از پیشواشان محمد بن ادریس شافعی حالت بین بین دارند، یعنی بیش از حنفیها به حدیث توجه دارند و بیش از مالکیها و حنبلیها به قیاس. در اصطلاح فقهای قدیم گاهی به قیاس «رأی» یا «اجتهاد رأی» هم اطلاق می‌کرده‌اند. از نظر علمای شیعه، به حکم اینکه قیاس صرفاً پیروی از ظن و گمان و خیال است و به حکم اینکه کلیاتی که از طرف شارع مقدس اسلام و جانشینان او رسیده است وافی به جوابگویی است، رجوع به قیاس به هیچ وجه جایز نیست. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵

درس سوم: تاریخچه مختصر

برای یک دانشجو که می‌خواهد علمی را تحصیل کند و یا اطلاعاتی درباره آن کسب کند لازم است که آغاز پیدایش آن علم، پدیدآورنده آن، سیر تحولی آن علم در طول قرون، قهرمانان و صاحب‌نظران معروف آن علم و کتابهای معروف و معتبر آن علم را بشناسد و با همه آنها آشنایی پیدا کند.

علم اصول از علمی است که در دامن فرهنگ اسلامی تولد یافته و رشد کرده است. معروف این است که مخترع علم اصول محمد بن ادریس شافعی است. ابن خلدون در مقدمه معروف خود در بخشی که درباره علوم و صنایع بحث می‌کند می‌گوید: اول کسی که در علم اصول کتاب نوشت، شافعی بود که کتاب معروف خود به نام الرساله را نوشت و در آن رساله درباره اوامر و نواهی و بیان و خبر و نسخ و قیاس منصوص العله بحث کرد. پس از او علمای حنفیه در این باره کتاب نوشتند و تحقیقات وسیع به عمل آوردند.

همان‌طور که مرحوم سید حسن صدر اعلی الله مقامه در کتاب نفیس تأسیس فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶

الشیعة لعلوم الاسلام نوشته‌اند، قبل از شافعی مسائل اصول از قبیل اوامر و نواهی و عام و خاص و غیره مطرح بوده است و درباره هر یک از آنها از طرف علمای شیعه رساله نوشته شده است.

شاید بتوان گفت شافعی اول کسی است که رساله جامعی درباره همه مسائل اصول مطروحه در زمان خودش نوشته است. برخی مستشرقین پنداشته‌اند که اجتهاد در شیعه دوست سال بعد از اهل تسنن پیدا شد، زیرا شیعه در زمان ائمه اطهار نیازی به اجتهاد نداشت و در نتیجه نیازی به مقدمات اجتهاد نداشت. ولی این نظریه به هیچ وجه صحیح نیست.

اجتهاد به معنی صحیح کلمه، یعنی «تفریع» و ردّ فروع بر اصول و تطبیق اصول بر فروع، از زمان ائمه اطهار در شیعه وجود داشته است و ائمه اطهار به اصحابشان دستور می‌دادند که تفریع و اجتهاد نمایند (۱) البته و بدون شک، به واسطه روایات زیادی که از ائمه اطهار در موضوعات و مسائل مختلف وارد شده است، فقه شیعه بسی غنی‌تر شده است و نیاز به تلاشهای اجتهادی کمتر گردیده است. در عین حال شیعه خود را از تفقه و اجتهاد بی‌نیاز نمی‌دانسته است و ائمه اطهار مخصوصاً دستور تلاش اجتهاد مآبانه به برجستگان از اصحاب خود می‌داده‌اند. این جمله در کتب معتبر از ائمه اطهار روایت شده است:

عَلَيْنَا الْقَاءُ الْأَصُولِ وَ عَلَيْنَا أَنْ تَفَرَّعُوا

. بر ماست که قواعد و کلیات را بیان کنیم و بر شماست که آن قواعد و کلیات را بر فروع و جزئیات تطبیق دهید. در میان علمای شیعه، اولین شخصیت برجسته‌ای که در علم اصول کتبی تألیف کرد و آراء او در علم اصول قرن‌ها مورد بحث بود سید مرتضی علم الهدی بود. سید مرتضی کتب زیادی در علم اصول تألیف کرد. معروف‌ترین کتب او کتاب ذریعه است.

(۱) برای توضیح بیشتر این مطلب رجوع شود به نشریه سالانه «مکتب تشیع» شماره ۳ مقاله «اجتهاد در اسلام» به قلم مرتضی مطهری و به جلد دوم کتاب هزاره شیخ طوسی مقاله «الهامی از شیخ الطائفه» به قلم مرتضی مطهری. [هر دو مقاله در همین شماره مجموعه آثار آمده است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۷

سید مرتضی برادر سید رضی است که جامع نهج البلاغه است. سید مرتضی در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم هجری می‌زیسته است. وفاتش در سال ۴۳۶ واقع شده است. سید مرتضی شاگرد متکلم معروف شیعه مفید (متوفی در سال ۴۱۳) است و شیخ مفید شاگرد شیخ صدوق معروف به ابن بابویه (متوفی در سال ۳۸۱) است که در شهر ری مدفون است. پس از سید مرتضی شخصیت معروفی که در علم اصول کتاب نوشت و آراء و عقایدش سه چهار قرن نفوذ فوق العاده داشت شیخ ابو جعفر طوسی (متوفی در سال ۴۶۰) است.

شیخ طوسی شاگرد سید مرتضی است و مقداری هم درس شیخ مفید را درک کرده است. حوزه نجف که حدود هزار سال از عمر آن می‌گذرد وسیله این مرد بزرگ تأسیس شد. کتاب اصول شیخ طوسی به نام عُدَّةُ الْأَصُول است. شخصیت دیگری که کتاب و آرائش در اصول معروف شد صاحب معالم است.

وی نامش شیخ حسن است و پسر شهید ثانی صاحب شرح لمعه است. کتاب معالم از کتب معروف علم اصول است و هنوز هم مورد استفاده طلاب علوم دینیه است.

صاحب معالم در سال ۱۰۱۱ هجری در گذشته است.

یکی دیگر از این شخصیتها مرحوم وحید بهبهانی است که در سال ۱۱۱۸ متولد شده است و در سال ۱۲۰۸ در گذشته است. اهمیت مرحوم وحید بهبهانی یکی در این است که شاگردان بسیار مبرزی با ذوق فقاها و اجتهاد تربیت کرد از قبیل سید مهدی بحر العلوم، شیخ جعفر کاشف الغطاء، میرزا أبو القاسم گیلانی معروف به میرزای قمی و عده‌ای دیگر. دیگر اینکه مبارزه‌ای پیگیر با گروه اخباریین که در آن زمان نفوذ زیادی داشته‌اند کرد و شکست سختی به آنها داد. پیروزی روش فقاها و اجتهاد بر روش اخباریگری تا حد زیادی مدیون زحمات مرحوم وحید بهبهانی است.

یکی دیگر از این شخصیتها که علم اصول را جلو برد مرحوم میرزا أبو القاسم گیلانی قمی سابق الذکر است که شاگرد وحید

بهبهانی بود و معاصر با فتحعلی شاه و فوق العاده مورد احترام او بوده است. کتاب قوانین الاصول که سالها در حوزه‌های علمیه قدیم تدریس می‌شد و اکنون نیز مورد استفاده است و کم و بیش تدریس می‌شود اثر این مرد بزرگ است.

در صدساله اخیر مهمترین شخصیت اصولی که همه را تحت الشعاع قرار داده و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸

علم اصول را وارد مرحله جدیدی کرد استاد المتأخرین حاج شیخ مرتضی انصاری است.

این مرد بزرگ در سال ۱۲۱۴ در دزفول متولد شد و پس از تحصیل مقدمات علوم اسلامی و قسمتی فقه و اصول به بلاد مختلف عراق و ایران در جستجوی علمای صاحب نظر مسافرتها کرد و استفاده‌ها نمود و بالاخره رحل اقامت در نجف افکند و در سال ۱۲۶۶ که صاحب جواهر فوت کرد مرجعیت شیعه به او محول شد و در سال ۱۲۸۱ درگذشت. آراء و نظریات او هنوز محور بحث است.

کسانی که بعد از او آمده‌اند همه پیرو مکتب او هستند. هنوز مکتبی که مکتب شیخ انصاری را بکلی دگرگون کند به وجود نیامده است، ولی شاگردان مکتب او آراء و نظریات زیادی بر اساس همان مکتب آورده‌اند که احياناً نظر او را نسخ کرده است. شیخ انصاری دو کتاب معروف دارد، یکی فرائد الاصول که در علم اصول است و دیگر مکاسب که در فقه است و هر دو هم اکنون از کتب درسی حوزه‌های علوم دینیه است.

در میان شاگردان مکتب شیخ انصاری از همه معروفتر و مشخصتر مرحوم آخوند ملا محمد کاظم خراسانی صاحب کفایه الاصول است. آراء و نظریات مرحوم آخوند خراسانی همواره در حوزه‌های علمی مطرح است.

این مرد بزرگ همان است که فتوا به مشروطیت داد و در برقراری رژیم مشروطه ایران سهم بسزایی دارد و نامش در کتب تاریخ مشروطه ایران همواره برده می‌شود.

وی در سال ۱۳۲۹ هجری قمری درگذشت.

بعد از مرحوم آخوند خراسانی نیز آراء و افکار جدید در علم اصول زیاد پیدا شده است و برخی از آنها فوق العاده از دقت نظر و موشکافی برخوردار است.

در میان علوم اسلامی هیچ علمی به اندازه علم اصول «پویا» و متغیر و متحول نبوده است و هم اکنون نیز شخصیت‌های مبرزی وجود دارند که در این علم صاحب نظر شمرده می‌شوند.

علم اصول، نظر به اینکه سروکارش با محاسبات عقلی و ذهنی است و موشکافی زیاد دارد، علمی شیرین و دلپذیر است و ذهن دانشجو را جلب می‌کند. برای ورزش فکری و تمرین دقت ذهن در ردیف منطق و فلسفه است. طلاب علوم قدیمه دقت نظر خود را بیشتر مدیون علم اصول می‌باشند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۹

درس چهارم: مسائل علم اصول

اشاره

ما برای آشنایی دانشجویان محترم با مسائل علم اصول کلیاتی ذکر می‌کنیم ولی از ترتیبی که اصولیون دارند پیروی نمی‌کنیم،

بلکه ترتیب نوی که خود آن را بهتر می‌دانیم به مطالب می‌دهیم.

قبلاً گفتیم که علم اصول علم دستوری است، یعنی روش و راه استنباط صحیح احکام را از منابع اصلی به ما می‌آموزد. علی‌هذا مسائل علم اصول همه مربوط است به منابع چهارگانه‌ای که در درس دوم شرح دادیم. از این رو مسائل علم اصول یا مربوط است به کتاب و یا به سنت (و یا به هر دو) و یا به اجماع و یا به عقل.

اکنون می‌گوییم احیاناً ممکن است در مواردی بر بخوریم به اینکه از هیچ یک از منابع چهارگانه نتوانیم حکم اسلامی را استنباط کنیم، یعنی راه استنباط بر ما مسدود باشد. در این موارد شارع اسلام سکوت نکرده است و یک سلسله قواعد و وظایف عملی - که از آنها به «حکم ظاهری» می‌توانیم تعبیر کنیم - برای ما مقرر کرده است.

به دست آوردن وظیفه عملی ظاهری پس از مایوس شدن از استنباط حکم واقعی نیز خود نیازمند به این است که ما راه و روش و دستور استفاده از آن قواعد را بیاموزیم.

علی‌هذا علم اصول که علم دستوری است دو قسمت می‌شود. یک قسمت آن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۰

عبارت است از دستور استنباط صحیح احکام شرعی واقعی از منابع مربوطه.

قسمت دیگر مربوط است به دستور صحیح استفاده از یک سلسله قواعد عملی در صورت یأس از استنباط. ما بخش اول را می‌توانیم «اصول استنباطیه» و بخش دوم را «اصول عملیه» بنامیم و نظر به اینکه اصول استنباطیه یا مربوط است به استنباط از کتاب و یا از سنت و یا اجماع و یا از عقل، مسائل اصول استنباطیه منقسم می‌شود به چهار مبحث. بحث خود را از مبحث کتاب آغاز می‌کنیم.

حجیت ظواهر کتاب

در علم اصول مباحث زیادی که اختصاص به قرآن داشته باشد نداریم. غالب مباحث مربوط به قرآن، مشترک است میان کتاب و سنت. تنها مبحث اختصاصی قرآن مبحث «حجیت ظواهر» است، یعنی آیا ظاهر قرآن قطع نظر از اینکه وسیله حدیثی تفسیر شده باشد حجت است و فقیه می‌تواند آن را مستند قرار دهد یا خیر؟

به نظر عجیب می‌آید که اصولیون چنین مبحثی را طرح کرده‌اند. مگر جای تردید است که یک فقیه می‌تواند ظواهر آیات کریمه قرآن را مورد استناد قرار دهد؟

این مبحث را اصولیون شیعه برای رد شبهات گروه اخباریین طرح کرده‌اند.

اخباریین - چنانکه قبلاً اشاره شد - معتقدند که احدی غیر از معصومین حق رجوع و استفاده و استنباط از آیات قرآن را ندارد، و به عبارت دیگر: همواره استفاده مسلمین از قرآن باید به صورت غیر مستقیم بوده باشد، یعنی به وسیله اخبار و روایات وارده از اهل بیت.

اخباریین در این مدعا به اخباری استناد می‌کنند که «تفسیر به رأی» را منع کرده است. اخباریون مدعی هستند که معنی هر آیه‌ای را از حدیث باید استفسار کرد، فرضاً ظاهر آیه‌ای بر مطلبی دلالت کند ولی حدیثی آمده باشد و بر ضد ظاهر آن آیه باشد، ما باید به مقتضای حدیث عمل کنیم و بگوییم معنی واقعی آیه را ما نمی‌دانیم.

علی‌هذا اخبار و احادیث «مقیاس» آیات قرآنی‌اند.

ولی اصولیون ثابت می‌کنند که استفاده مسلمین از قرآن به صورت مستقیم است، معنی تفسیر به رأی که نهی شده این نیست

که مردم حق ندارند با فکر و نظر خود معنی قرآن را بفهمند، بلکه مقصود این است که قرآن را بر اساس میل و هوای نفس و مغرضانه نباید تفسیر کرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۱

اصولون می‌گویند خود قرآن تصریح می‌کند و فرمان می‌دهد که مردم در آن «تدبر» کنند و فکر خود را در معانی بلند قرآن به پرواز درآورند، پس مردم حق دارند که مستقیماً معانی آیات قرآنی را در حدود توانایی به دست آورند و عمل نمایند. بعلاوه در اخبار متواتره وارد شده که پیغمبر اکرم و ائمه اطهار از اینکه اخبار و احادیث مجعوله پیدا شده و به نام آنها شهرت یافته نالیده و رنج برده‌اند و برای جلوگیری از آنها مسأله «عرضه بر قرآن» را طرح کرده‌اند. فرموده‌اند که هر حدیثی که از ما روایت شده بر قرآن عرضه کنید اگر دیدید مخالف قرآن است بدانید که ما نگفته‌ایم، آن را به دیوار بزنید. پس معلوم می‌شود برعکس ادعای اخباریین احادیث معیار و مقیاس قرآن نیستند بلکه قرآن معیار و مقیاس اخبار و روایات و احادیث است.

ظواهر سنت

درباره حجیت ظواهر سنت احدی بحثی ندارد ولی در باب سنت - که مقصود همان اخبار و روایات است که قول یا فعل یا تقریر پیغمبر یا امام را بازگو کرده است - دو مطلب مهم وجود دارد که اصولون درباره آنها بحث می‌کنند. یکی حجیت خبر واحد است، دیگر مسأله تعارض اخبار و روایات است. از این رو دو فصل مهم و پرشاخه در علم اصول باز شده یکی به نام «خبر واحد» و دیگر به نام «تعادل و تراجیح».

خبر واحد

خبر واحد یعنی روایتی که از پیغمبر یا امام نقل شده ولی راوی یک نفر است و یا چند نفرند ولی به مرحله تواتر نرسیده است، یعنی در مرحله‌ای نیست که موجب یقین بشود. آیا چنین اخباری را می‌توان مبنای استنباط قرار داد یا نه؟ اصولون معتقدند که اگر راوی یا راویان عادل باشند و لاقلاً اگر اطمینانی به راستگویی آنان باشد می‌توان روایات آنها را مورد استناد قرار داد. یکی از ادله اصولون بر این مدعا آیه «نأ» است که می‌فرماید:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۲

إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا^۱ اگر فاسقی خبری به شما داد درباره خبر او تحقیق کنید و تحقیق نکرده به آن ترتیب اثر ندهید. مفهوم آیه این است که اگر فرد عادل و مورد اعتمادی خبری به شما داد ترتیب اثر بدهید. پس مفهوم این آیه دلیل بر حجیت خبر واحد است.

تعادل و تراجیح

اما مسأله تعارض اخبار و روایات. بسیار اتفاق می‌افتد که در مورد یک چیز اخبار و روایات با یکدیگر تعارض دارند و بر ضد یکدیگرند. مثلاً آیا در رکعت سوم و چهارم نماز یومیّه لازم است تسبیحات اربعه سه بار گفته شود یا یک نوبت کافی است؟ از برخی روایات استفاده می‌شود که لازم است سه مرتبه خوانده شود و از یک روایت استفاده می‌شود که یک مرتبه کافی است. یا درباره اینکه فروختن کود آدمی جایز است یا نه، روایات مختلف است.

در این گونه روایات چه باید کرد؟ آیا باید گفت: اذا تعارضتا تساقطا یعنی در اثر تعارض هر دو سقوط می‌کنند و مانند این است که روایتی نداریم، یا مخیریم که به هر کدام که می‌خواهیم عمل کنیم، و یا باید عمل به احتیاط کنیم و هر روایت که با احتیاط مطابقت است به آن عمل کنیم (مثلاً در مسأله تسیحات اربعه به روایتی عمل کنیم که می‌گوید سه نوبت بخوان، و در مسأله خرید و فروش کود آدمی به آن روایت عمل کنیم که می‌گوید جایز نیست) و یا راه دیگری در کار است؟

اصولیون ثابت می‌کنند که اولاً تا حدی که ممکن است باید میان روایات مختلف جمع کرد (الجمع مهمما ممکن اولی من الطرح) «۲». اگر جمع میان آنها ممکن نشد باید دید یک طرف بر طرف دیگر از یک لحاظ (مثلاً از حیث اعتبار سند یا از حیث مشهور بودن میان علما و یا از حیث مخالف تقیّه بودن و غیر اینها) رجحان دارد یا ندارد.

اگر یک طرف رجحان دارد همان طرف راجح را می‌گیریم و طرف دیگر را

(۱) حجرات / ۶

(۲) [جمع میان روایات مختلف تا آنجا که ممکن است، بهتر است از دور افکندن آنها.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳

طرح می‌کنیم، و اگر از هر حیث مساوی هستند و رجحانی در کار نیست، مخیریم که به هر کدام بخواهیم عمل کنیم. در خود اخبار و احادیث دستور رسیده است که در موقع تعارض اخبار چه باید کرد. اخباری که ما را به طرز حل مشکل تعارض اخبار و روایات راهنمایی می‌کند «اخبار علاجیه» نامیده می‌شوند.

اصولیون نظر خود را درباره تعارض اخبار و روایات به استناد همین اخبار علاجیه ابراز داشته‌اند. اصولیون نام آن باب از اصول را که درباره این مسأله بحث می‌کند باب «تعادل و ترجیح» نهاده‌اند.

«تعادل» یعنی تساوی و برابری. «ترجیح» جمع ترجیح است و به معنی ترجیحات است، یعنی بابی که در آن باب درباره صورت تساوی و برابری روایات متعارض و درباره صورت نابرابری و راجح بودن بعضی بر بعضی سخن می‌گویند.

از آنچه گفتیم معلوم شد که مسأله حجیت ظواهر، مربوط است به قرآن مجید، و مسأله حجیت خبر واحد و مسأله تعارض ادلّه مربوط است به سنت. اکنون باید بدانیم که یک سلسله مسائل در اصول مطرح می‌شود که مشترک است میان کتاب و سنت. در درس آینده درباره آنها سخن خواهیم گفت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۴

درس پنجم: مسائل مشترک کتاب و سنت

اشاره

در درس گذشته به پاره‌ای مسائل اصولی که از مختصات «کتاب» و یا از مختصات «سنت» بود اشاره کردیم و در پایان درس گفتیم که پاره‌ای از مسائل اصولی، هم مربوط به کتاب است و هم مربوط به سنت. در این درس به همین مسائل مشترک و به تعبیر جامعتر «مباحث مشترک» می‌پردازیم. مباحث مشترک عبارت است از:

الف. مبحث اوامر.

ب. مبحث نواهی.

ج. مبحث عام و خاص.

د. مبحث مطلق و مقید.

ه. مبحث مفاهیم.

و. مبحث مجمل و مبین.

ز. مبحث ناسخ و منسوخ.

اکنون در حدود آشنایی با اصطلاحات، درباره هر یک از اینها توضیح مختصری می‌دهیم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۵

مبحث اوامر

«اوامر» جمع امر است. امر یعنی فرمان. از جمله افعالی که در زبان عربی و هر زبان دیگر هست «فعل امر» است. مثلاً فعل «بدان» در فارسی و «اعْلَم» در عربی فعل امر است.

بسیاری از تعبیرات که در کتاب یا سنت آمده است به صورت فعل امر است. در اینجا پرسشهای زیادی برای فقیه طرح می‌شود که اصولیون باید پاسخ آن را روشن کنند. مثلاً آیا امر دلالت بر وجوب می‌کند یا بر استحباب یا بر هیچ کدام؟ آیا امر دلالت بر فوریت می‌کند یا بر تراخی؟ آیا امر دلالت بر «مرّة» می‌کند یا تکرار؟

مثلاً در آیه کریمه وارد شده است:

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ ^۱.

از اموال مسلمین زکات بگیر، به این وسیله آنان را پاک و پاکیزه می‌گردانی، و به آنها «دعا کن» که دعای تو موجب آرامش آنهاست.

کلمه «صَلِّ» در آیه شریفه به معنی «دعا کن» یا «درود بفرست» است. در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا اولاً دعا کردن که با صیغه امر فرمان داده شده واجب است یا نه؟ به عبارت دیگر آیا امر در اینجا دلالت بر وجوب می‌کند یا نه؟ ثانیاً آیا فوریت دارد یا نه؟ یعنی آیا واجب است بلافاصله پس از دریافت مالیات خدایی (زکات) درود فرستاده شود یا اگر فاصله هم بشود مانعی ندارد؟ ثالثاً آیا یک بار دعا کردن کافی است یا این عمل مکرر باید انجام یابد؟

اصولیون به تفصیل درباره همه اینها بحث می‌کنند و ما در اینجا مجال بحث بیشتر نداریم. افرادی که رشته فقه و اصول را به عنوان رشته اختصاصی انتخاب کرده‌اند به تفصیل با آنها آشنا خواهند شد.

(۱) توبه/ ۱۰۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶

مبحث نواهی

«نهی» یعنی بازداشتن، نقطه مقابل امر است. مثلاً اگر به فارسی بگوییم «شراب ننوش» و یا به عربی بگوییم «لا تشرب الخمر» نهی است.

در باب نهی هم این پرسش پیش می‌آید که آیا نهی دلالت بر حرمت می‌کند یا بر کراهت، و یا بر هیچ کدام دلالت نمی‌کند بلکه دلالت بر اعم از حرمت و کراهت می‌کند، یعنی فقط دلالت می‌کند بر اینکه شیء مورد نظر ناپسند است اما اینکه این ناپسندی در حد حرمت است که مرتکب آن مستحق عقوبت است یا در حد کراهت است و مرتکب آن مستحق ملامت است نه عقوبت، مورد دلالت نهی نیست. و همچنین آیا نهی دلالت می‌کند بر ابدیت، یعنی بر اینکه هیچ‌گاه نباید آن کار را مرتکب شد، یا صرفاً دلالت می‌کند بر لزوم و لو در یک مدت موقت. اینها پرسشهایی است که علم اصول به آنها پاسخ می‌دهد.

مبحث عام و خاص

ما در قوانین مدنی و جزائی بشری می‌بینیم که یک قانون را به صورت کلی و عام ذکر می‌کنند که شامل همه افراد موضوع قانون می‌شود. بعد در جای دیگر درباره گروهی از افراد همان موضوع حکمی ذکر می‌کنند که بر خلاف آن قانون کلی و عام است.

در اینجا چه باید کرد؟ آیا این دو ماده قانون را باید متعارض یکدیگر تلقی کنیم و یا چون یکی از این دو ماده قانون نسبت به دیگری عام است و دیگری خاص است باید آن خاص را به منزله یک استثناء برای آن عام تلقی کنیم و اینها را متعارض بدانیم؟

مثلاً در قرآن مجید وارد شده است که:

وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴿۱﴾.

زنان مطلقه لازم است بعد از طلاق تا سه عادت ماهانه صبر کنند و شوهر نکنند (عده نگه دارند). پس از آن آزادند در اختیار شوهر.

(۱) بقره/ ۲۲۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۷

اکنون فرض کنید که در حدیث معتبر وارد شده است که اگر زنی به عقد مردی درآید و پیش از آنکه رابطه زناشویی میان آنها برقرار شود زن مطلقه شود، لازم نیست زن عده نگه دارد.

در اینجا چه بکنیم؟ آیا این حدیث را معارض قرآن تلقی کنیم و در نتیجه همان‌طور که دستور رسیده است آن را دور بیندازیم و به سینه دیوار بزنیم؟ یا خیر، این حدیث در حقیقت مفسر آن آیه است و به منزله استثنایی است در بعضی مصادیق آن و به هیچ وجه معارض نیست.

البته نظر دوم صحیح است، زیرا معمول مخاطبات آدمیان این است که ابتدا یک قانون را به صورت کلی ذکر می‌کنند و سپس موارد استثناء را بیان می‌نمایند. قرآن هم بر اساس محاورات عمومی بشری با بشر سخن گفته است و از طرف دیگر خود قرآن حدیث پیغمبر را معتبر شمرده و گفته است:

مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴿۱﴾.

آنچه پیامبر برای شما آورده بپذیرید و عمل نمایید.

در این گونه موارد، خاص را به منزله استثناء برای عام تلقی می‌کنیم و می‌گوییم عام را وسیله خاص «تخصیص» می‌دهیم، و یا

می‌گوییم خاص «مخصّص» عام است.

مطلق و مقید

مطلق و مقید هم چیزی است شبیه عام و خاص، چیزی که هست عام و خاص در مورد افراد است و مطلق و مقید در مورد احوال و صفات. عام و خاص در مورد اموری است کلی که دارای افراد موجود متعدد و احیاناً بی‌نهایت است و بعضی از انواع و یا افراد آن عام به وسیله دلیل خاص از آن عموم خارج شده‌اند، ولی مطلق و مقید مربوط است به طبیعت و ماهیتی که متعلق تکلیف است و مکلف موظف است آن را ایجاد نماید.

(۱) حشر/ ۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸

اگر آن طبیعت متعلق تکلیف قید خاص نداشته باشد مطلق است و اگر قید خاص برای آن در نظر بگیریم مقید است. مثلاً در مثالی که قبلاً ذکر کردیم به پیغمبر اکرم امر شده که هنگام اخذ زکات از مسلمین به آنها دعا کن و درود بفرست (صَلِّ عَلَيْهِمْ). این دستور از آن نظر که مثلاً با صدای بلند باشد یا آهسته، در حضور جمع باشد و یا حضور خود طرف کافی است، مطلق است.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۰، ص: ۴۸

اکنون می‌گوییم اگر دلیل دیگری از قرآن یا حدیث معتبر نداشته باشیم که یکی از قیود بالا را ذکر کرده باشد ما به اطلاق جمله «وَصَلِّ عَلَيْهِمْ» عمل می‌کنیم، یعنی آزادیم که به هر صورت بخواهیم انجام دهیم. ولی اگر دلیل دیگری معتبر پیدا شد و گفت که مثلاً این عمل باید با صدای بلند باشد و یا باید در حضور جمع و در مسجد باشد، در اینجا مطلق را حمل بر مقید می‌کنیم یعنی آن دلیل دیگر را مقید (به کسر یاء) این جمله قرار می‌دهیم. نام این عمل «تقیید» است.

مبحث مفاهیم

کلمه «مفهوم» در اصطلاح در مقابل «منطوق» است. فرض کنید شخصی می‌گوید: «اگر همراه من تا خانه من بیایی من فلان کتاب را به تو می‌دهم». این جمله در حقیقت یک جمله است به جای دو جمله:

الف. اگر همراه من تا خانه من بیایی من آن کتاب را می‌دهم.

ب. اگر همراه من تا خانه من بیایی آن کتاب را نمی‌دهم.

پس در اینجا دو رابطه وجود دارد: رابطه مثبت و رابطه منفی. رابطه مثبت میان همراهی کردن و کتاب دادن در متن جمله آمده و مورد تلفظ و نطق قرار گرفته است.

از این رو آن را «منطوق» می‌گویند. ولی رابطه منفی به لفظ نیامده و متعلق نطق قرار نگرفته است اما عرفاً از چنین جمله‌ای فهمیده می‌شود. از این رو آن را «مفهوم» می‌خوانند.

ما در بحث حجیت خبر واحد خواندیم که اصولیون از آیه شریفه «نبا» که می‌فرماید: **إِنْ لَجَأَ كُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَيَّنُوا** (اگر فاسقی خبری برای شما آورد درباره‌اش تحقیق کنید و تحقیق نکرده ترتیب اثر ندهید) حجیت خبر واحد را در صورتی که راوی عادل باشد استفاده کرده‌اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹

این، استفاده از «مفهوم» آیه شریفه است. «منطوق» آیه این است که به خبر فاسق ترتیب اثر ندهید، اما مفهوم آیه این است که به خبر عادل ترتیب اثر بدهید.

مجمل و مبین

بحث مجمل و مبین چندان اهمیتی ندارد. مقصود این است که گاهی تعبیری در لسان شارع می‌رسد که مفهومی ابهام دارد و مقصود روشن نیست، مثل مفهوم «غنا»، و در دلیل دیگر چیزی یافت می‌شود که روشن‌کننده است. در این صورت می‌توان به وسیله آن «مبیین» رفع ابهام از «مجمل» کرد. معمولاً اهل ادب به بعضی تعبیرات مجمل در کلمات پیشوایان ادب برمی‌خورند که در مفهومی در می‌مانند، بعد با پیدا کردن قرائن روشن‌گر رفع ابهام می‌کنند.

ناسخ و منسوخ

گاهی دستوری در قرآن و سنت رسیده است که «موقت» بوده است یعنی پس از مدتی دستور دیگر رسیده است و به اصطلاح دستور اول را لغو کرده است.

مثلاً در قرآن کریم ابتدا درباره‌ی زنان شوهردار اگر مرتکب فحشا شوند دستور رسید که در خانه آنها را حبس ابد کنند تا مرگشان فرا رسد یا خدا راهی برای آنها مقرر دارد. بعد راهی که برای آنها مقرر شد این بود که دستور رسید به طور کلی اگر مردان زن‌دار و یا زنان شوهردار مرتکب فحشا شوند باید «رجم» (سنگسار) شوند.

یا مثلاً در ابتدا دستور رسیده بود که در ماه مبارک رمضان حتی در شب نیز مردان با زنان خود نزدیکی نکنند، بعد این دستور لغو شد و اجازه داده شد.

برای یک فقیه لازم است که ناسخ و منسوخ را از یکدیگر تمیز دهد. درباره‌ی نسخ، مسائل زیادی هست که اصولیون متعرض آنها شده‌اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۰

درس ششم: اجماع و عقل

اجماع

یکی از منابع فقه «اجماع» است. در علم اصول درباره حجیت اجماع و ادله آن و بالتبع طریق بهره‌برداری از آن بحث می‌شود. یکی از مباحث مربوط به اجماع این است که چه دلیلی بر حجیت آن هست؟

اهل تسنن مدعی هستند که پیغمبر اکرم فرموده است: لا تجتمع امتی علی خطاء یعنی همه امت من بر یک امر باطل اتفاق نظر پیدا نخواهند کرد. پس اگر همه امت در یک مسأله اتفاق نظر پیدا کردند معلوم می شود مطلب درست است.

طبق این حدیث همه امت مجموعاً در حکم شخص پیغمبرند و معصوم از خطا می باشند، قول همه امت به منزله قول پیغمبر است، همه امت مجموعاً هنگام وحدت نظر معصومند.

بنا بر نظر اهل تسنن نظر به اینکه مجموع امت معصومند پس در هر زمان چنین توافق نظری حاصل شود مثل این است که وحی الهی بر پیغمبر اکرم نازل شده باشد.

ولی شیعه اولاً چنین حدیثی را از رسول اکرم مسلم نمی شمارد. ثانیاً می گوید:

راست است که محال است همه امت بر ضلالت و گمراهی وحدت پیدا کنند، اما این بدان جهت است که همواره یک فرد معصوم در میان امت هست. اینکه مجموع امت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۱

از خطا معصوم است از آن جهت است که یکی از افراد امت معصوم است، نه از آن جهت که از مجموع «نامعصومها» یک «معصوم» تشکیل می شود. ثالثاً عادتاً هم شاید ممکن نباشد که همه امت بالاتفاق در اشتباه باشند، ولی آنچه به نام اجماع در کتب فقه یا کلام نام برده می شود اجماع امت نیست، اجماع گروه است، منتها گروه اهل حل و عقد، یعنی علمای امت. تازه اتفاق همه علمای امت نیست، علمای یک فرقه امت است.

این است که شیعه برای اجماع اصالت - آنچنان که اهل تسنن قائلند - قائل نیست. شیعه برای اجماع آن اندازه حجیت قائل است که کاشف از سنت باشد.

به عقیده شیعه هر گاه در مسئله ای فرضاً هیچ دلیلی نداشته باشیم اما بدانیم که عموم یا گروه زیادی از صحابه پیغمبر یا صحابه ائمه که جز به دستور عمل نمی کرده اند به گونه ای خاص عمل می کرده اند، کشف می کنیم که در اینجا دستوری بوده است و به ما نرسیده است.

اجماع محصل و اجماع منقول

اجماع - چه به گونه ای که اهل تسنن پذیرفته اند و چه به گونه ای که شیعه بدان اعتقاد دارد - بر دو قسم است: یا محصل است یا منقول. اجماع محصل یعنی اجماعی که خود مجتهد در اثر تفحص در تاریخ و آراء و عقاید صحابه رسول خدا یا صحابه ائمه یا مردم نزدیک به عصر ائمه مستقیماً به دست آورده است.

اجماع منقول یعنی اجماعی که خود مجتهد مستقیماً اطلاعی از آن ندارد بلکه دیگران نقل کرده اند که این مسأله اجماعی است. اجماع محصل البته حجت است، ولی اجماع منقول اگر از نقلی که شده است یقین حاصل نشود قابل اعتماد نیست. علی هذا اجماع منقول به خبر واحد حجت نیست، هر چند سنت منقول به خبر واحد حجت است.

عقل

عقل یکی از منابع چهارگانه احکام است. مقصود این است که گاهی ما یک حکم شرعی را به دلیل عقل کشف می کنیم؛ یعنی از راه استدلال و برهان عقلی کشف می کنیم که در فلان مورد فلان حکم وجوبی یا تحریمی وجود دارد و یا فلان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲

حکم چگونه است و چگونه نیست.

حجیت عقل، هم به حکم عقل ثابت است (آفتاب آمد دلیل آفتاب) و هم به تأیید شرع. اساساً ما حقانیت شرع و اصول دین را به حکم عقل ثابت می‌کنیم، چگونه ممکن است از نظر شرعی عقل را حجت ندانیم.

اصولیون بحثی منعقد کرده‌اند به نام «حجیت قطع» یعنی حجیت علم جزمی. در آن مبحث، مفصل در این باره بحث کرده‌اند. اخباریین منکر حجیت عقل می‌باشند ولی سخنان ارزشی ندارد.

مسائل اصولی مربوط به عقل دو قسمت است: یک قسمت مربوط است به «ملاکات» و «مناطات» احکام و به عبارت دیگر به «فلسفه احکام»، قسمت دیگر مربوط است به لوازم احکام.

اما قسمت اول: توضیح اینکه یکی از مسلمات اسلامی، خصوصاً از نظر ما شیعیان، این است که احکام شرعی تابع و منبعث از یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی هر امر شرعی به علت یک مصلحت لازم الاستیفاء است و هر نهی شرعی ناشی از یک مفسده واجب الاحتراز است. خداوند متعال برای اینکه بشر را به یک سلسله مصالح واقعی که سعادت او در آن است برساند یک سلسله امور را واجب یا مستحب کرده است، و برای اینکه بشر از یک سلسله مفاسد دور بماند او را از پاره‌ای کارها منع کرده است. اگر آن مصالح و مفاسد نمی‌بود نه امری بود و نه نهی؛ و آن مصالح و مفاسد و به تعبیر دیگر آن حکمتها به نحوی است که اگر عقل انسان به آنها آگاه گردد همان حکم را می‌کند که شرع کرده است.

این است که اصولیون- و همچنین متکلمین- می‌گویند که چون احکام شرعی تابع و دائر مدار حکمتها و مصلحتها و مفسده‌هاست- خواه آن مصالح و مفاسد مربوط به جسم باشد یا به جان، مربوط به فرد باشد یا به اجتماع، مربوط به حیات فانی باشد یا به حیات باقی- پس هر جا که آن حکمتها وجود دارد حکم شرعی مناسب هم وجود دارد، و هر جا که آن حکمتها وجود ندارد حکم شرعی هم وجود ندارد.

حالا اگر فرض کنیم در مورد بخصوصی از طریق نقل هیچ گونه حکم شرعی به ما ابلاغ نشده است ولی عقل به طور یقین و جزم به حکمت خاصی در ردیف سایر حکمتها پی ببرد، کشف می‌کند که حکم شارع چیست. در حقیقت عقل در این گونه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳

موارد صغرا و کبرای منطقی تشکیل می‌دهد به این ترتیب:

۱. در فلان مورد مصلحت لازم الاستیفاءی وجود دارد. (صغرا).

۲. هر جا که مصلحت لازم الاستیفاءی وجود داشته باشد قطعاً شارع بی تفاوت نیست بلکه استیفاء آن را امر می‌کند. (کبرا).

۳. پس در مورد بالا حکم شرع این است که باید آن را انجام داد.

مثلاً در زمان شارع، تریاک و اعتیاد به آن وجود نداشته است و ما در ادله نقلیه دلیل خاصی درباره تریاک نداریم اما به دلائل حسی و تجربی زیانها و مفاسد اعتیاد به تریاک محرز شده است، پس ما در اینجا با عقل و علم خود به یک «ملاک» یعنی یک مفسده لازم الاحتراز در زمینه تریاک دست یافته‌ایم. ما به حکم اینکه می‌دانیم که چیزی که برای بشر مضر باشد و مفسده داشته باشد از نظر شرعی حرام است حکم می‌کنیم که اعتیاد به تریاک حرام است.

اگر ثابت شود که سیگار سرطانزاست یک مجتهد به حکم عقل حکم می‌کند که سیگار شرعاً حرام است.

متکلمین و اصولیون تلازم عقل و شرع را «قاعده ملازمه» می‌نامند، می‌گویند:

کل ما حکم به العقل حکم به الشرع یعنی هر چه عقل حکم کند شرع هم طبق آن حکم می‌کند.

ولی البته این در صورتی است که عقل به یک مصلحت لازم الاستیفاء و یا مفسده لازم الاحتراز به طور قطع و یقین پی ببرد و

به اصطلاح به «ملاک» و «مناط» واقعی به طور یقین و بدون شبهه دست یابد، و الا با صرف ظن و گمان و حدس و تخمین نمی توان نام حکم عقل را بر آن نهاد. قیاس به همین جهت باطل است که ظنی و خیالی است نه عقلی و قطعی. آنگاه که به «مناط» قطعی دست یابیم آن را «تنقیح مناط» می نامیم.

متعاضاً در مواردی که عقل به مناط احکام دست نمی یابد ولی می بیند که شارع در اینجا حکمی دارد، حکم می کند که قطعاً در اینجا مصلحتی در کار بوده و الا شارع حکم نمی کرد. پس عقل همان طور که از کشف مصالح واقعی حکم شرعی را کشف می کند، از کشف حکم شرعی نیز به وجود مصالح واقعی پی می برد.

لهذا همان طور که می گویند: کل ما حکم به العقل حکم به الشرع، می گویند: کل ما حکم به الشرع حکم به العقل. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴

اما قسمت دوم یعنی لوازم احکام: هر حکم از طرف هر حاکم عاقل و ذی شعور طبعاً یک سلسله لوازم دارد که عقل باید در مورد آنها قضاوت کند که آیا فلان حکم، لازم فلان حکم، یا نه، و یا فلان حکم مستلزم نفی فلان حکم هست یا نه؟ مثلاً اگر امر به چیزی بشود، مثلاً حج، و حج یک سلسله مقدمات دارد از قبیل گرفتن گذرنامه، گرفتن بلیط، تلقیح، احیاناً تبدیل پول، آیا امر به حج مستلزم امر به مقدمات آن هم هست یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا وجوب یک چیز مستلزم وجوب مقدمات آن چیز هست یا نه؟

در حرامها چطور؟ آیا حرمت چیزی مستلزم حرمت مقدمات آن هست یا نه؟

مسئله دیگر: انسان در آن واحد قادر نیست دو کاری که ضد یکدیگرند انجام دهد، مثلاً در آن واحد هم نماز بخواند و هم به کار تظهير مسجد که فرضاً نجس شده پردازد، بلکه انجام یک کار مستلزم ترك ضد آن کار است. حالا آیا امر به یک شیء مستلزم این هست که از ضد آن نهی شده باشد؟ آیا هر امری چندین نهی را (نهی از اضداد مأمور به را) به دنبال خود می کشد یا نه؟

مسئله دیگر: اگر دو واجب داشته باشیم که امکان ندارد هر دو را در آن واحد با یکدیگر انجام دهیم بلکه ناچاریم یکی از آن دو را انتخاب کنیم، در این صورت اگر یکی از آن دو واجب از دیگری مهمتر است قطعاً «اهم» (مهمتر) را باید انتخاب کنیم. حالا این سؤال پیش می آید که آیا در این صورت تکلیف ما به «مهم» به واسطه تکلیف ما به «اهم» به کلی ساقط شده است یا سقوطش در فرضی است که عملاً اشتغال به «اهم» پیدا کنیم؟ نتیجه این است که آیا اگر اساساً رفتیم و خوابیدیم، نه اهم را انجام دادیم و نه مهم را، فقط یک گناه مرتکب شده ایم و آن ترك تکلیف اهم است و اما نسبت به تکلیف مهم گناهی مرتکب نشده ایم چون او به هر حال ساقط بوده است، یا دو گناه مرتکب شده ایم، زیرا تکلیف مهم آنگاه از ما ساقط بود که عملاً اشتغال به انجام تکلیف اهم پیدا کنیم، حالا که رفته ایم خوابیده ایم دو گناه مرتکب شده ایم؟

مثلاً دو نفر در حال غرق شدن اند و ما قادر نیستیم هر دو را نجات دهیم اما قادر هستیم که یکی از آن دو را نجات دهیم. یکی از این دو نفر متقی و پرهیزکار و خدمتگزار به خلق خداست و دیگری فاسق و موذی است ولی به هر حال نفسش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵

محترم است.

طبعاً ما باید آن فرد مؤمن پرهیزکار خدمتگزار را که وجودش برای خلق خدا مفید است ترجیح دهیم؛ یعنی نجات او «اهم» است و نجات آن فرد دیگر «مهم» است.

حالا اگر ما عصیان کردیم و بی اعتنا شدیم و هر دو نفر هلاک شدند آیا دو گناه مرتکب شده ایم و در خون دو نفر شریکیم یا

یک گناه، یعنی فقط نسبت به هلاکت فرد مؤمن مقصریم اما نسبت به هلاکت دیگری تقصیر کار نیستیم؟. مسأله دیگر: آیا ممکن است یک کار از دو جهت مختلف، هم حرام باشد و هم واجب، یا نه؟ در اینکه یک کار از یک جهت و یک حیث ممکن نیست هم حرام باشد و هم واجب، بحثی نیست. مثلاً ممکن نیست تصرف در مال غیر بدون رضای او از آن حیث که تصرف در مال غیر است هم واجب باشد و هم حرام. اما از دو حیث چطور؟ مثلاً نماز خواندن در زمین غصبی - قطع نظر از اینکه در این موارد شارع شرط نماز را مباح بودن مکان نماز گزار قرار داده است - از یک حیث تصرف در مال غیر است، زیرا حرکت روی زمین غیر و بلکه استقرار در زمین غیر تصرف در مال او است، و از طرف دیگر با انجام دادن اعمال به صورت خاص عنوان نماز پیدا می کند. آیا می شود این کار از آن جهت که نماز است واجب باشد و از آن جهت که تصرف در مال غیر است حرام بوده باشد؟.

در هر چهار مسأله بالا این عقل است که می تواند با محاسبات دقیق خود تکلیف را روشن کند. اصولیون بحثهای دقیقی در چهار مسأله بالا آورده اند.

از این چهار مسأله، مسأله اول به نام «مقدمه واجب»، مسأله دوم به نام «امر به شیء مقتضی نهی از ضد است»، مسأله سوم به نام «ترتیب» و مسأله چهارم به نام «اجتماع امر و نهی» نامیده می شود.

از آنچه از درس چهارم تا اینجا گفتیم معلوم شد که مسائل علم اصول به طور کلی دو بخش است: بخش «اصول استنباطی» و بخش «اصول عملی». بخش اصول استنباطی نیز به نوبه خود بر دو قسم است: قسم نقلی و قسم عقلی، و قسم نقلی شامل همه مباحث مربوط به کتاب و سنت و اجماع است و قسم عقلی صرفاً مربوط به عقل است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶

درس هفتم: اصول عملیه

اشاره

گفتیم که فقیه برای استنباط حکم شرعی به منابع چهارگانه رجوع می کند. فقیه گاهی در رجوع خود موفق و کامیاب می گردد و گاه نه. یعنی گاهی (و البته غالباً) به صورت یقینی و یا ظنی معتبر (یعنی ظنی که شارع اعتبار آن را تأیید کرده است) به حکم واقعی شرعی نائل می گردد، پس تکلیفش روشن است، یعنی می داند و یا ظن قوی معتبر دارد که شرع اسلام از او چه می خواهد. ولی گاهی مأیوس و ناکام می شود یعنی تکلیف و حکم الله را کشف نمی کند و بلا تکلیف و مردد می ماند. در اینجا چه باید بکند؟ آیا شارع و یا عقل و یا هر دو وظیفه و تکلیفی در زمینه دست نارسایی به تکلیف حقیقی معین کرده است یا نه؟ و اگر معین کرده است چیست؟.

جواب این است که آری، شارع وظیفه معین کرده است، یعنی یک سلسله ضوابط و قواعدی برای چنین شرایطی معین کرده است. عقل نیز در برخی موارد مؤید حکم شرع است، یعنی حکم استقلالی عقل نیز عین حکم شرع است، و در برخی موارد دیگر لا اقل ساکت است یعنی حکم استقلالی ندارد و تابع شرع است.

علم اصول در بخش «اصول استنباطیه» دستور صحیح استنباط احکام واقعی را به ما می آموزد، و در بخش «اصول عملیه» دستور صحیح اجرا و استفاده از

ضوابط و قواعدی که برای چنین شرایطی در نظر گرفته شده به ما می آموزد.

چهار اصل عملی

اصول عملیه کلیه که در همه ابواب فقه مورد استعمال دارد چهارتاست:

۱. اصل براءت.

۲. اصل احتیاط.

۳. اصل تخییر.

۴. اصل استصحاب.

هر یک از این اصول چهارگانه مورد خاصی دارد که لازم است بشناسیم. اول این چهار اصل را تعریف می کنیم.

«اصل براءت» یعنی اصل، این است که ذمه ما بری است و ما تکلیفی نداریم.

«اصل احتیاط» یعنی اصل این است که بر ما لازم است عمل به احتیاط کنیم و طوری عمل کنیم که اگر تکلیفی در واقع و نفس الامر وجود دارد انجام داده باشیم.

«اصل تخییر» یعنی اصل این است که ما مختیریم که یکی از دو تا را به میل خود انتخاب کنیم. «اصل استصحاب» یعنی اصل این است که آنچه بوده است بر حالت اولیه خود باقی است و خلافش نیامده است.

حالا ببینیم در چه موردی باید بگوییم اصل، براءت است و در چه موردی باید بگوییم اصل، احتیاط یا تخییر یا استصحاب است. هر یک از اینها مورد خاص دارد و علم اصول این موارد را به ما می آموزد.

اصولیون می گویند: اگر از استنباط حکم شرعی ناتوان ماندیم و نتوانستیم تکلیف خود را کشف کنیم و در حال شک باقی ماندیم، یا این است که شک ما توأم با یک علم اجمالی هست و یا نیست، مثل اینکه شک می کنیم در اینکه آیا در عصر غیبت امام، در روز جمعه نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر؟ پس هم در وجوب نماز جمعه شک داریم و هم در وجوب نماز ظهر. ولی علم اجمالی داریم که یکی از این دو قطعاً واجب است. ولی یک وقت شک می کنیم که در عصر غیبت امام نماز عید فطر واجب است یا نه؟ در اینجا به اصطلاح شک ما «شک بدوی» است نه شک در اطراف علم اجمالی.

پس شک در تکلیف یا توأم با علم اجمالی است و یا شک بدوی است. اگر توأم

با علم اجمالی باشد یا این است که ممکن الاحتیاط است یعنی می شود هر دو را انجام داد یا احتیاط ممکن نیست. اگر احتیاط ممکن باشد باید احتیاط کنیم و هر دو را انجام دهیم، یعنی اینجا جای اصل احتیاط است، و اگر احتیاط ممکن نیست زیرا امر ما دائر است میان محذورین، یعنی وجوب و حرمت، یک امر معین را نمی دانیم واجب است یا حرام، مثلاً نمی دانیم در عصر غیبت امام اجرای بعضی از وظایف از مختصات امام است و بر ما حرام است یا از مختصات امام نیست و بر ما واجب است، بدیهی است که در این گونه موارد راه احتیاط بسته است پس اینجا جای اصل تخییر است.

و اما اگر شک ما شک بدوی باشد و با علم اجمالی توأم نباشد. در اینجا یا این است که حالت سابقه اش معلوم است و شک ما در بقای حکم سابق است و یا این است که حالت سابقه محرز نیست. اگر حالت سابقه محرز است جای اصل استصحاب است و اگر حالت سابقه محرز نیست جای اصل براءت است.

یک نفر مجتهد باید در اثر ممارست زیاد قدرت تشخیصش در اجرای اصول چهارگانه - که گاهی تشخیص مورد نیازمند به موشکافیهای بسیار است - زیاد باشد و گرنه دچار اشتباه می‌شود.

از این چهار اصل، اصل استصحاب شرعی محض است، یعنی عقل حکم استقلالی در مورد آن ندارد بلکه تابع شرع است، ولی سه اصل دیگر عقلی است که مورد تأیید شرع نیز واقع شده است.

ادله استصحاب، یک عده اخبار و احادیث معتبر است که با این عبارت آمده است:

لَا تَنْقُضُ الْيَقِينَ بِالشَّكِّ (۱)

یعنی یقین خود را با شک عملاً نقض نکن و سست منما. از متن خود احادیث و قبل و بعد آن جمله کاملاً مشخص می‌شود که منظور همین چیزی است که فقها و اصولیون آن را «استصحاب» می‌نامند.

در باب اصل برائت نیز اخبار زیادی وارد شده است و از همه مشهورتر «حدیث رفع» است. حدیث رفع حدیثی است نبوی و مشهور که رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است:

(۱) وسائل / ج ۱، ص ۱۷۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۹

رُفِعَ عَنِ امْتِي تِسْعَةٌ: مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ الْخَطَأُ وَ النَّسِيَانُ وَ الطَّيْرَةُ وَ الْحَسِيدُ وَ الْوَسْوَسَةُ فِي التَّفَكُّرِ فِي الْخَلْقِ (۱)

نه چیز از امت من برداشته شده است: آنچه نمی‌دانند، آنچه طاقت ندارند، آنچه بر آن مجبور شده‌اند، آنچه بدان اضطراب پیدا کرده‌اند، اشتباه، فراموشی، فال بد، احساس حسادت (مادامی که به مرحله عمل نرسیده است، و یا محسود واقع شدن) و وساوس شیطانی در امر خلقت.

اصولیون درباره این حدیث و هر یک از جمله‌هایش بحثها و سخنان فراوان دارند و البته محل شاهد برای اصل برائت همان جمله اول است که فرمود: آنچه امت من نمی‌دانند و به آنها ابلاغ نشده از آنها برداشته شده است و ذمه آنها بری است.

اصول چهارگانه اختصاص به مجتهدین برای فهم احکام شرعی ندارد، در موضوعات هم جاری است، مقلدین هم می‌توانند در عمل هنگام شک در موضوعات از آنها استفاده کنند.

فرض کنید کودکی در حال شیرخوارگی چند نوبت از پستان زنی دیگر شیر می‌خورد و بعد این کودک بزرگ می‌شود و می‌خواهد با یکی از فرزندان آن زن ازدواج کند، اما نمی‌دانیم که آیا آن قدر شیر خورده که فرزند رضاعی آن زن و شوهرش محسوب شود یا نه؟ یعنی شک داریم که آیا ۱۵ نوبت متوالی یا یک شبانه روز متوالی یا آن قدر که از آن شیر در بدن کودک گوشت روییده باشد شیر خورده است یا نه. اینجا جای اصل استصحاب است، زیرا قبل از آنکه کودک شیر بخورد فرزند رضاعی نبود و شک داریم که این فرزند محقق شده یا نه، استصحاب می‌کنیم عدم تحقق رضاع را.

اگر وضو داشتیم و چرت زدیم و شک کردیم که واقعاً خوابمان برد یا نه، استصحاب می‌کنیم وضو داشتن را. اگر دست ما پاک بود و شک کردیم که نجس شده یا نه، استصحاب می‌کنیم طهارت آن را. و اما اگر نجس بود و شک کردیم که

(۱) خصال صفحه ۴۱۷؛ کافی جلد ۳، صفحه ۴۶۳ با اندکی اختلاف.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۶۰

تطهیر کرده‌ایم یا نه، استصحاب می‌کنیم نجاست آن را.

اگر مایعی جلوی ماست و شک می‌کنیم که در آن، ماده الکلی وجود دارد یا نه (مانند برخی دواها) اصل، برائت ذمه ماست، یعنی استفاده از آن بلامانع است. اما اگر دو شیشه دوا داریم و یقین داریم در یکی از آنها ماده الکلی وجود دارد، یعنی علم اجمالی داریم به وجود الکل در یکی از آنها، اینجا جای اصل احتیاط است.

و اگر فرض کنیم در بیابانی بر سر یک دوراهی قرار گرفته‌ایم که ماندن در آنجا و رفتن به یکی از آنها قطعاً مستلزم خطر جانی است ولی یک راه دیگر مستلزم نجات ماست و ما نمی‌دانیم که کدامیک از این دو راه موجب نجات ماست و کدامیک موجب خطر، و فرض این است که توقف ما هم مستلزم خطر است، از طرفی حفظ نفس واجب است و از طرف دیگر القاء نفس در خطر حرام است، پس امر ما دائر است میان دو محذور و ما مختیریم هر کدام را بخواهیم انتخاب کنیم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۶۱

بخش دوم: فقه

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۶۳

درس اول: علم فقه

اشاره

علم فقه از وسیعترین و گسترده‌ترین علوم اسلامی است. تاریخش از همه علوم دیگر اسلامی قدیمی‌تر است. در همه زمانها در سطح بسیار گسترده‌ای تحصیل و تدریس می‌شده است. فقهای زیادی در اسلام پدید آمده‌اند که غیر قابل احصائند. برخی از این فقها از نوابغ دنیا به شمار می‌روند. کتب فوق العاده زیادی در فقه نوشته شده است. بعضی از این کتب فوق العاده ارزنده است. مسائل فراوانی که شامل همه شئون زندگی بشر می‌شود در فقه طرح شده است. مسائلی که در جهان امروز تحت عنوان حقوق طرح می‌شود با انواع مختلفش: حقوق اساسی، حقوق مدنی، حقوق خانوادگی، حقوق جزائی، حقوق اداری، حقوق سیاسی و ... در ابواب مختلف فقه با نامهای دیگر پراکنده است. بعلاوه در فقه مسائلی هست که در حقوق امروز مطرح نیست، مانند مسائل عبادات. چنانکه می‌دانیم آنچه از فقه در حقوق امروز مطرح است به صورت رشته‌های مختلف درآمده و در دانشکده‌های مختلف تحصیل و تدریس می‌شود. این است که فقه بالقوه مشتمل بر رشته‌های گوناگون است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۶۴

کلمه فقه در قرآن و حدیث

کلمه «فقه» و «تفقه» در قرآن کریم و در احادیث، زیاد به کار برده شده است.

مفهوم این کلمه در همه جا همراه با تعمق و فهم عمیق است. در قرآن کریم آمده است:

فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿١﴾.

چرا از هر گروهی یک دسته کوچ نمی‌کنند تا در امر دین بصیرت کامل پیدا کنند و پس از بازگشتن، مردم خود را اعلام خطر نمایند، باشد که از ناشایست‌ها حذر نمایند.

در حدیث است که رسول اکرم فرمود:

مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ امَّتِي ارْبَعِينَ حَدِيثًا بَعَثَهُ اللَّهُ فَقِيهًا عَالِمًا ﴿٢﴾

. هر کس چهل حدیث بر امت من حفظ کند خداوند او را فقیه و عالم محشور کند.

درست نمی‌دانیم که علما و فضلاهی صحابه به عنوان «فقها» خوانده می‌شدند یا نه، ولی مسلم است که از زمان تابعین (شاگردان صحابه- کسانی که پیغمبر را درک نکرده ولی صحابه را درک کرده‌اند) این عنوان بر عده‌ای اطلاق می‌شده است. هفت نفر از تابعین به نام «فقهای سبعة» خوانده می‌شده‌اند. سال ۹۴ هجری که سال فوت حضرت علی بن الحسین علیهما السلام است و در آن سال سعید بن مسیب و عروه بن زبیر از فقهای سبعة و سعید بن جبیر و برخی دیگر از فقهای مدینه درگذشتند به نام «سنه الفقهاء» نامیده شد. از آن پس دوره به دوره به علمای عارف به اسلام- خصوصاً احکام اسلام- «فقهاء» اطلاق می‌شد.

(۱) توبه/ ۱۲۲

(۲) خصال، صفحه ۵۴۱، ثواب الاعمال صفحه ۱۶۲، با اندکی اختلاف.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۶۵

ائمه اطهار مکرر این کلمه را به کار برده‌اند، بعضی از اصحاب خود را امر به تفقه کرده‌اند و یا آنها را «فقیه» خوانده‌اند. شاگردان مبرز ائمه اطهار در همان عصرها به عنوان «فقهای شیعه» شناخته می‌شده‌اند.

کلمه «فقه» در اصطلاح علما

در اصطلاح قرآن و سنت «فقه» علم وسیع و عمیق به معارف و دستوره‌های اسلامی است و اختصاص به قسمت خاص ندارد، ولی تدریجاً در اصطلاح علما این کلمه اختصاص یافت به «فقه الاحکام».

توضیح اینکه علمای اسلام تعالیم اسلامی را منقسم کردند به سه قسمت:

الف. معارف و اعتقادات، یعنی اموری که هدف از آنها شناخت و ایمان و اعتقاد است که به قلب و دل و فکر مربوط است، مانند مسائل مربوط به مبدأ و معاد و نبوت و وحی و ملائکه و امامت.

ب. اخلاقیات و امور تربیتی، یعنی اموری که هدف از آنها این است که انسان از نظر خصلتهای روحی چگونه باشد و چگونه نباشد، مانند تقوا، عدالت، جود و سخا، شجاعت، صبر و رضا، استقامت و غیره.

ج. احکام و مسائل عملی، یعنی اموری که هدف از آنها این است که انسان در خارج عمل خاصی انجام دهد، و یا عملی که انجام می‌دهد چگونه باشد و چگونه نباشد، و به عبارت دیگر «قوانین و مقررات موضوعه».

فقهای اسلام کلمه «فقه» را در مورد قسم اخیر اصطلاح کردند، شاید از آن نظر که از صدر اسلام آنچه بیشتر مورد توجه و پرسش مردم بود مسائل عملی بود. از این رو کسانی که تخصصشان در این رشته مسائل بود به عنوان «فقهاء» شناخته شدند.

حکم تکلیفی و حکم وضعی

لازم است بعضی اصطلاحات خاص فقها را ذکر کنیم. از آن جمله این است که فقها احکام را، یعنی مقررات موضوعه الهی را، به دو قسم تقسیم می‌کنند: حکم تکلیفی، حکم وضعی.

حکم تکلیفی یعنی وجوب، حرمت، استحباب، کراهت، اباحه.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۶۶

این پنج حکم به عنوان «احکام خمسۀ تکلیفیّه» خوانده می‌شوند.

می‌گویند از نظر اسلام هیچ کاری از کارها خالی از این پنج حکم نیست، یا واجب است یعنی باید انجام یابد و نباید ترک شود، مانند نمازهای یومیه؛ و یا حرام است یعنی نباید انجام یابد و باید ترک شود، مانند دروغ، ظلم، شرب خمر و امثال اینها؛ و یا مستحب است یعنی خوب است انجام یابد ولی اگر انجام نیافت مجازات ندارد، مانند نمازهای نافله یومیه؛ و یا مکروه است یعنی خوب است انجام نیابد ولی اگر انجام یافت مجازات ندارد، مانند سخن دنیا گفتن در مسجد که جای عبادت است؛ و یا مباح است یعنی فعل و ترکش علی السویه است، مانند اغلب کارها.

احکام تکلیفی همه از قبیل بکن و نکن یعنی از قبیل امر و نهی و یا رخصت است.

اما احکام وضعی از این قبیل نیست، مانند زوجیت، مالکیت، شرطیت، سببیت و امثال اینها.

تعبدی و توصّلی

مطلب دیگر اینکه واجبات بر دو قسم است: تعبدی و توصّلی.

واجب تعبدی یعنی آن که در انجامش قصد قربت شرط است، یعنی اگر انسان به قصد تقرب به خداوند، بدون هیچ غرض دنیوی و مادی انجام دهد صحیح است و اگر نه صحیح نیست، مانند نماز و روزه.

اما واجب توصّلی یعنی آن که فرضاً به قصد تقرب به خداوند هم انجام نیابد تکلیف ساقط می‌شود، مثل اطاعت پدر و یا مادر، یا انجام تعهدات اجتماعی از قبیل اینکه انسان متعهد می‌شود که فلان کار را در مقابل فلان اجرت انجام دهد، که باید انجام دهد، بلکه مطلق وفای به وعده و عهد این طور است.

عینی و کفائی

واجبات به گونه‌ای دیگر نیز تقسیم می‌شوند: عینی و کفائی. واجب عینی یعنی آن که بر هر کس بخصوص و جدا جدا واجب است، مانند نماز و روزه. ولی واجب کفایی عبارت است از آن که بر عموم مسلمین واجب است که یک کار معین را انجام دهند و با انجام یک یا چند فرد از دیگران ساقط می‌گردد، مانند ضروریات اجتماعی از قبیل پزشکی، سربازی، قضاوت، افتاء، زراعت، تجارت و غیره؛ و از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۶۷

این قبیل است امر تجهیز اموات که بر عموم واجب است و با تصدی بعضی از دیگران ساقط می‌شود.

تعیننی و تخیری

واجبات به گونه‌ای دیگر هم تقسیم می‌شوند: تعیینی و تخییری. واجب تعیینی آن است که یک کار متعین و مشخص باید انجام شود، مانند نمازهای یومیه، روزه، حج، خمس، زکات، امر به معروف، جهاد و غیره. ولی واجب تخییری عبارت است از اینکه مکلف باید یکی از چند کار را انجام دهد، مانند برخی از کفارات. مثلاً اگر کسی به عمد روزه ماه مبارک رمضان را نگرفته است باید یا یک بنده آزاد کند و یا شصت نفر محتاج را اطعام کند و یا شصت روز روزه بگیرد.

نفسی و مقدماتی

تقسیم دیگر این است که واجب بر دو قسم است: نفسی و مقدماتی. واجب نفسی آن است که فی نفسه مورد توجه شارع است، مطلوب بودنش به خاطر خودش است نه به خاطر یک واجب دیگر. مثلاً نجات دادن یک انسان مشرف به هلاکت واجب است ولی این واجب مقدمه واجب دیگری نیست. اما کوششهای مقدماتی برای نجات او از قبیل اینکه فرض شود انسانی در چاهی افتاده است و باید طناب و سایر وسائل فراهم شود تا از چاه بیرون آورده شود، تهیه وسائل واجب است اما به عنوان مقدمه یک واجب دیگر. یا مثلاً اعمال حج واجب است به وجوب نفسی، ولی تهیه گذرنامه و بلیط و سایر وسائل مقدماتی واجب است به وجوب مقدماتی. نماز واجب است به وجوب نفسی، اما وضو و یا غسل در وقت نماز برای نماز واجب است به وجوب مقدماتی. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۶۸

درس دوم: تاریخچه فقه و فقهاء (۱)

اشاره

همچنانکه در درسهای پیش یادآوری کرده‌ایم یکی از مقدمات آشنایی با یک علم این است که شخصیتها و صاحب نظران معروف آن علم که عقاید و آرائشان در آن علم مورد توجه است و همچنین تألیفات و آثار و کتب مهمی که در آن علم نگاشته شده است و مورد استناد و نقل واقع می‌گردد مورد شناسایی قرار گیرد. علم فقه - یعنی فقه مدون که در آن کتاب تدوین و تألیف شده است و آن کتب هم اکنون نیز موجود است - سابقه هزار و صدساله دارد؛ یعنی از یازده قرن پیش تا کنون بدون وقفه حوزه‌های تدریسی فقهی برقرار بوده است؛ استادان، شاگردانی تربیت کرده‌اند و آن شاگردان به نوبه خود شاگردان دیگری تربیت کرده‌اند تا عصر حاضر، و این رابطه استاد و شاگردی قطع نشده است.

البته علوم دیگر مانند فلسفه، منطق، ریاضیات، طب سابقه بیشتری دارند و کتابهایی از زمانهای دورتر در این علوم در دست است، ولی در هیچ یک از آن علوم شاید نتوان اینچنین حیات متسلسل و متداومی که بدون وقفه و لا ینقطع رابطه استاد و شاگردی در آن محفوظ باشد نشان داد. فرضاً هم در علم دیگری وجود داشته باشد منحصر به جهان اسلام است؛ یعنی تنها در جهان اسلام است که علوم، سابقه حیاتی متسلسل و منظم هزار ساله و بیشتر دارند که وقفه‌ای در بین حاصل نشده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۶۹

است. ما قبلاً راجع به تسلسل و تداوم عرفان هم بحث کرده‌ایم.

خوشبختانه یکی از مسائلی که مورد توجه علمای مسلمین بوده است این است که طبقات متسلسل ارباب علوم را مشخص سازند. این کار در درجه اول نسبت به علمای حدیث انجام یافته است و در درجات بعدی برای علمای علوم دیگر. ما کتابهای زیادی به این عنوان داریم، مانند طبقات الفقهاء أبو إسحاق شیرازی، طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعه، طبقات النحویین و طبقات الصوفیه أبو عبد الرحمن سلمی.

ولی با کمال تأسف تا آنجا که این بنده اطلاع دارد، آنچه درباره طبقات فقها نوشته شده از اهل تسنن و مربوط به آنهاست، درباره طبقات فقهای شیعه تاکنون کتابی نوشته نشده است. لهذا برای کشف طبقات فقهای شیعه، از لابلای کتب تراجم و یا کتب اجازات که مربوط است به طبقات راویان حدیث باید استفاده کرد.

ما در اینجا نمی‌خواهیم طبقات فقهای شیعه را به تفصیل بیان کنیم بلکه می‌خواهیم شخصیتهای برجسته و بنام فقها را که آرائشان مورد توجه است با ذکر کتابهای فقه ذکر کنیم، ضمناً طبقات فقها نیز شناخته می‌شوند.

فقهای شیعه

تاریخ فقهای شیعه را از زمان غیبت صغرا (۲۶۰ - ۳۲۰) آغاز می‌کنیم به دو دلیل: یکی اینکه عصر قبل از غیبت صغرا عصر حضور ائمه اطهار است و در عصر حضور هر چند فقها- و به معنی صحیح کلمه، مجتهدین و ارباب فتوا- که ائمه اطهار آنها را به فتوا دادن تشویق می‌کرده‌اند بوده‌اند، ولی خواه ناخواه فقها به علت حضور ائمه اطهار علیهم السلام تحت الشعاع بوده‌اند، یعنی مرجعیت آنها در زمینه دست ناری به ائمه بوده است و مردم حتی الامکان سعی می‌کردند به منبع اصلی دست یابند و خود آن فقها نیز مشکلات خود را تا حد مقدور و ممکن با توجه به بُعد مسافتها و سایر مشکلات با ائمه اطهار در میان می‌گذاشتند. دیگر اینکه علی‌الظاهر فقه مدون ما منتهی می‌شود به زمان غیبت صغرا، یعنی تألیف و اثری فقهی قبل از آن دوره از فقهای شیعه فعلاً در دست نداریم یا این بنده اطلاع ندارد.

ولی به هر حال در شیعه نیز فقهای بزرگی در عصر ائمه اطهار وجود داشته‌اند که با مقایسه با فقهای معاصر آنها از سایر مذاهب ارزش آنها معلوم و مشخص

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۷۰

می‌شود. «ابن الندیم» فن پنجم از مقاله ششم کتاب بسیار نفیس خود را که به نام فهرست ابن الندیم شهرت و اعتبار جهانی دارد اختصاص داده به «فقهاء الشیعه» و در ذیل نامهای آنها از کتابهای آنها در حدیث یا فقه یاد می‌کند. درباره حسین بن سعید اهوازی و برادرش می‌گوید: «اوسع اهل زمانهما علماً بالفقه و الآثار و المناقب». یا درباره علی بن ابراهیم قمی می‌گوید: «من العلماء الفقهاء». و درباره محمد بن حسن بن احمد بن الولید قمی می‌گوید: «وله من الکتب کتاب الجامع فی الفقه». ولی ظاهراً کتب فقهیه آنها به این شکل بوده است که در هر بابی احادیثی که آنها را معتبر می‌دانسته‌اند و بر طبق آنها عمل می‌کرده‌اند ذکر می‌کرده‌اند؛ آن کتابها، هم حدیث بود و هم نظر مؤلف کتاب.

محقق حلی در مقدمه معتبر می‌گوید:

نظر به اینکه فقهای ما رضوان الله علیهم زیادند و تألیفات فراوان دارند و نقل اقوال همه آنها غیر مقدور است، من به سخن مشهورین به فضل و تحقیق و حسن انتخاب اکتفا کرده‌ام و از کتب این فضلا به آنچه اجتهاد آنها در کتابها هویدا است و مورد اعتماد خودشان بوده است اکتفا کرده‌ام. از جمله کسانی که نقل می‌کنم (از قدمای زمان ائمه) حسن بن محبوب، احمد بن ابی

نصر بن زنی، حسین بن سعید (اهوازی)، فضل بن شاذان (نیشابوری)، یونس بن عبد الرحمن و از متأخران محمد بن بابویه قمی (شیخ صدوق) و محمد بن یعقوب کلینی و از اصحاب فتوا علی بن بابویه قمی، اسکافی، ابن ابی عقیل، شیخ مفید، سید مرتضی علم الهدی و شیخ طوسی است ...

محقق با آنکه گروه اول را اهل نظر و اجتهاد و انتخاب می‌داند آنها را به نام اصحاب فتوا یاد نمی‌کند، زیرا کتب آنها در عین اینکه خلاصه اجتهادشان بوده است به صورت کتاب حدیث و نقل بوده است نه به صورت فتوا. اینک ما بحث خود را از مفتیان اولی که در زمان غیبت صغرا بوده‌اند آغاز می‌کنیم:

۱. علی بن بابویه قمی متوفی در سال ۳۲۹، مدفون در قم، پدر شیخ محمد بن علی بن بابویه معروف به شیخ صدوق است که در نزدیکی شهر ری مدفون است. پسر، محدث است و پدر فقیه و صاحب فتوا. معمولاً این پدر و پسر به عنوان فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۷۱ «صدوقین» یاد می‌شوند.

۲. یکی دیگر از فقهای بنام و معروف آن زمان که معاصر با علی بن بابویه قمی است بلکه اندکی بر او تقدم زمانی دارد «عیاشی سمرقندی» صاحب تفسیر معروف است. او مردی جامع بوده است. گرچه شهرتش به تفسیر است او را از فقها شمرده‌اند. کتب زیادی در علوم مختلف و از آن جمله در فقه دارد. ابن الندیم در الفهرست می‌گوید: «کتب او در خراسان رواج فراوان دارد.» در عین حال ما تاکنون ندیده‌ایم که در فقه آراء او نقل شده باشد. شاید کتب فقهی او از بین رفته است. عیاشی ابتدائاً سنی بود و بعد شیعه شد. ثروت فراوانی از پدر به او ارث رسید و او همه آنها را خرج جمع‌آوری و نسخه‌برداری کتب و تعلیم و تعلم و تربیت شاگرد کرد.

بعضی جعفر بن قولویه را که استاد شیخ مفید بوده است (در فقه) همدوره علی بن بابویه و قهراً از فقهای دوره غیبت صغرا شمرده‌اند و گفته‌اند که جعفر بن قولویه شاگرد سعد بن عبد الله اشعری معروف بوده است «۱». ولی با توجه به اینکه او استاد شیخ مفید بوده است و در سال ۳۶۷ و یا ۳۶۸ در گذشته است نمی‌توان او را معاصر علی بن بابویه و از علمای غیبت صغرا شمرد. آن که از علمای غیبت صغراست پدرش محمد بن قولویه است.

۳. ابن ابی عقیل عثمّانی. گفته‌اند یمنی است. عمان از سواحل دریای یمن است. تاریخ وفاتش معلوم نیست. در آغاز غیبت کبرا می‌زیسته است.

بحر العلوم گفته است که او استاد جعفر بن قولویه بوده است و جعفر بن قولویه استاد شیخ مفید بوده است. این قول از قول بالا که جعفر بن قولویه را همدوره علی بن بابویه معرفی کرده است اقرب به تحقیق است. آراء ابن ابی عقیل در فقه زیاد نقل می‌شود. او از چهره‌هایی است که مکرر به نام او در فقه برمی‌خوریم.

۴. ابن جنید اسکافی. از اساتید شیخ مفید است. گویند که در سال ۳۸۱ در گذشته است. گفته‌اند که تألیفات و آثارش به پنجاه می‌رسد. فقها از ابن الجنید و ابن ابی عقیل سابق الذکر به عنوان «القدیمین» یاد می‌کنند. آراء ابن الجنید همواره در فقه مطرح بوده و هست.

(۱) الکنی و الالقاب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۷۲

۵. شیخ مفید. نامش محمد بن محمد بن نعمان است. هم متکلم است و هم فقیه.

ابن الندیم در فن دوم از مقاله پنجم الفهرست که درباره متکلمین شیعه بحث می کند از او به عنوان «ابن المعلم» یاد می کند و ستایش می نماید. در سال ۳۳۶ متولد شده و در ۴۱۳ درگذشته است. کتاب معروف او در فقه به نام مُقْنَعَه است و چاپ شده و موجود است. شیخ مفید از چهره های بسیار درخشان شیعه در جهان اسلام است.

أبو یعلیٰ جعفری که داماد مفید بوده است گفته است که مفید شبها مختصری می خوانید، باقی را به نماز یا مطالعه یا تدریس یا تلاوت قرآن مجید می گذرانید.

شیخ مفید شاگرد شاگرد ابن ابی عقیل است.

۶. سید مرتضی معروف به علم الهدی، متولد ۳۵۵ و متوفای ۴۳۶. علامه حلی او را «معلم شیعه امامیه» خوانده است. مردی جامع بوده است. هم ادیب بوده و هم متکلم و هم فقیه. آراء فقهی او مورد توجه فقهاست.

کتاب معروف او در فقه یکی کتاب انتصار است و دیگر کتاب جمل العلم و العمل.

او و برادرش «سید رضی» جامع نهج البلاغه نزد شیخ مفید سابق الذکر تحصیل کرده اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۷۳

درس سوم: تاریخچه فقه و فقهاء (۲)

۷. شیخ أبو جعفر طوسی، معروف به شیخ الطائفه. از ستارگان بسیار درخشان جهان اسلام است. در فقه و اصول و حدیث و تفسیر و کلام و رجال تألیفات فراوان دارد. اهل خراسان است. در سال ۳۸۵ متولد شده و در سال ۴۰۸ یعنی در ۲۳ سالگی به بغداد که آن وقت مرکز بزرگ علوم و فرهنگ اسلامی بود مهاجرت کرد و تا پایان عمر در عراق ماند و پس از استادش سید مرتضی ریاست علمی و فتوائی شیعه به او منتقل شد.

مدت پنج سال پیش شیخ مفید درس خوانده است. سالیان دراز از خدمت شاگرد مبرز شیخ مفید یعنی سید مرتضی بهره مند شده است. استادش سید مرتضی در سال ۴۳۶ درگذشت و او بیست و چهار سال دیگر بعد از استادش در قید حیات بود.

دوازده سال بعد از سید در بغداد ماند ولی بعد به علت یک سلسله آشوبها که خانه و کتابخانه اش به تاراج رفت به نجف مهاجرت کرد و حوزه علمیه را در آنجا تأسیس کرد و در سال ۴۶۰ در همان جا درگذشت. قبرش در نجف معروف است.

شیخ طوسی کتابی در فقه دارد به نام النهایه که در قدیم الایام کتاب درسی طلاب بوده است. کتاب دیگری دارد به نام مبسوط که فقه را وارد مرحله جدیدی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۷۴

کرده است و در عصر خودش مشروحترین کتاب فقهی شیعه بوده است. کتاب دیگری دارد به نام خلاف که در آنجا، هم آراء فقهای اهل سنت را ذکر کرده و هم رأی شیعه را. شیخ طوسی کتابهای دیگر نیز در فقه دارد. قدما تا حدود یک قرن پیش اگر در فقه «شیخ» به طور مطلق می گفتند مقصود شیخ طوسی بود و اگر شیخان می گفتند مقصود شیخ مفید و شیخ طوسی بود.

شیخ طوسی یکی از چند چهره معروفی است که در سراسر فقه نامشان برده می شود. خاندان شیخ طوسی تا چند نسل همه از علما و فقها بوده اند. پسرش شیخ أبو علی ملقب به «مفید ثانی» فقیه جلیل القدری است و بنا بر نقل مستدرک الوسائل «۱» او

کتابی دارد به نام امالی و کتاب النهایه پدرش را نیز شرح کرده است.

مطابق نقل کتاب لؤلؤ البحرين دختران شیخ طوسی نیز فقیهه و فاضله بوده‌اند.

شیخ أبو علی فرزندی دارد به نام شیخ أبو الحسن محمد، بعد از پدرش أبو علی مرجعیت و ریاست حوزه علمیه به او منتقل شد و بنا بر نقل ابن عماد حنبلی در کتاب شذرات الذهب فی اخبار من ذهب «۲» در زمان این مرد بزرگ طلاب علوم دینی شیعه از اطراف و اکناف به سوی او می‌شتافته‌اند و او خود مردی پارسا و زاهد و عالم بوده است. عماد طبری گفته است اگر صلوات بر غیر انبیا روا بود من بر این مرد صلوات می‌فرستادم. او در سال ۵۴۰ در گذشته است «۳» ۸. قاضی عبد العزیز حلبی، معروف به ابن البرّاج. شاگرد سید مرتضی و شیخ طوسی است. از طرف شیخ طوسی به بلاد شام که وطنش بود فرستاده شد. بیست سال در طرابلس شام قاضی بود. در سال ۴۸۱ در گذشته است. کتابهای فقهی او که بیشتر نام برده می‌شود یکی به نام مهذب است و دیگری به نام جواهر..

۹. شیخ أبو الصلاح حلبی. او نیز اهل شامات است. شاگرد سید مرتضی و شیخ طوسی بوده و صدسال عمر کرده است. در ریحانه الادب می‌نویسد که او شاگرد سلار بن عبد العزیز آتی الذکر نیز بوده است. اگر این نسبت درست باشد می‌بایست

(۱) جلد ۳، صفحه ۴۹۸

(۲) جلد ۴، صفحه ۱۲۶ و ۱۲۷

(۳) قسمتهای مربوط به شیخ أبو الحسن فرزند شیخ أبو علی از یادداشتی است که دوست عالیقدر، دانشمند محترم آقای نصر الله شبستری تبریزی مرقوم فرموده‌اند و ایشان آن را از علامه سید محمد صادق آل بحر العلوم در مقدمه‌ای که بر رجال شیخ طوسی نوشته‌اند نقل کرده‌اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۷۵

أبو الصلاح سه طبقه را شاگردی کرده باشد! کتاب معروف او در فقه به نام کافی است.

در سال ۴۴۷ در گذشته است. اگر عمر او صد سال بوده است و در ۴۴۷ هم وفات کرده باشد او از هر دو استادش بزرگسال‌تر بوده است. شهید ثانی او را «خليفة المرتضى في البلاد الحلبیه» خوانده است.

۱۰. حمزة بن عبد العزیز دیلمی، معروف به سلار دیلمی. در حدود سال ۴۴۸ تا ۴۶۳ در گذشته است. شاگرد شیخ مفید و سید مرتضی است. اهل ایران است و در خسرو شاه تبریز در گذشته است. کتاب معروف او در فقه به نام مراسم است. سلار هر چند هم طبقه شیخ طوسی است نه از شاگردان او، در عین حال محقق حلی در مقدمه کتاب المعبر از او و ابن البرّاج و أبو الصلاح حلبی به عنوان «اتباع الثلاثة» نام می‌برد یعنی او را از پیروان می‌شمارد که علی الظاهر مقصودش این است که این سه نفر تابع و پیروان سه نفر دیگر (شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی) بوده‌اند.

۱۱. سید أبو المکارم ابن زهره. در حدیث به یک واسطه از أبو علی پسر شیخ الطائفه روایت می‌کند و در فقه با چند واسطه شاگرد شیخ طوسی است. اهل حلب است و در سال ۵۸۵ در گذشته است. کتاب معروف او در فقه به نام غنیه است.

هر گاه در اصطلاح فقها «حلبیان» (به صیغه تنیّه) گفته شود مقصود أبو الصلاح حلبی و ابن زهره حلبی است و هر گاه «حلبیون» (به صیغه جمع) گفته شود مقصود آن دو نفر به علاوه ابن البرّاج است که او هم اهل حلب بوده است. بنا بر آنچه در مستدرک «۱» ضمن احوال شیخ طوسی آمده است ابن زهره کتاب النهایه شیخ طوسی را نزد أبو علی حسن بن الحسین معروف به ابن الحاجب حلبی خوانده است و او آن کتاب را نزد أبو عبد الله زینوبادی در نجف و او نزد شیخ رشید الدین علی بن زیرک قمی و سید ابی هاشم حسینی و آن دو نزد شیخ عبد الجبار رازی تحصیل کرده بوده‌اند و شیخ عبد الجبار شاگرد شیخ طوسی

بوده است. بنا بر این نقل، ابن زهره با چهار واسطه شاگرد شیخ طوسی بوده است.

۱۲. ابن حمزه طوسی، معروف به عماد الدین طوسی. هم طبقه شاگردان شیخ طوسی است. بعضی او را هم طبقه شاگردان شاگردان شیخ دانسته و بعضی دوره او را از این هم متأخرتر دانسته‌اند. نیاز به تحقیق بیشتری است.

(۱) جلد ۳، صفحه ۵۰۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۷۶

سال وفاتش دقیقاً معلوم نیست. شاید در حدود نیمه دوم قرن ششم در گذشته است. اهل خراسان است. کتاب معروفش در فقه به نام وسیله است.

۱۳. ابن ادریس حلّی. از فحول علمای شیعه است. خودش عرب است و شیخ طوسی جدّ مادری او (البته مع الواسطه) به شمار می‌رود. به حریت فکر معروف است. صولت و هیبت جدش شیخ طوسی را شکست. نسبت به علما و فقها تا سرحد اهانت انتقاد می‌کرد. در سال ۵۹۸ در سن ۵۵ سالگی در گذشته است. کتاب نفیس و معروف او در فقه به نام سرائر است. گفته‌اند که ابن ادریس از تلامذه سید أبو المکارم ابن زهره بوده است، ولی بنا بر تعبیراتی که ابن ادریس در کتاب الودیعه از کتاب السرائر می‌کند چنین برمی‌آید که صرفاً معاصر وی بوده است و او را ملاقات کرده است و در برخی مسائل فقهی میان آنها مکاتباتی رد و بدل شده است.

۱۴. شیخ أبو القاسم جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید حلّی، معروف به محقق.

صاحب کتابهای زیادی در فقه از آن جمله شرایع، معارج، معتبر، المختصر النافع و غیره است. محقق حلّی با یک واسطه شاگرد ابن زهره و ابن ادریس حلّی سابق الذکر است. در الکنی و الالقب ذیل احوال «ابن نما» می‌نویسد: محقق کَرکی در وصف محقق حلّی گفته است: اعلم اساتید «محقق» در فقه اهل بیت، محمد بن نمای حلّی و اجلّ اساتید او ابن ادریس حلّی است.

ظاهراً مقصود محقق کَرکی این است که اجلّ اساتید «ابن نما» ابن ادریس است، زیرا ابن ادریس در ۵۹۸ در گذشته است و محقق در ۶۷۶ در گذشته است. قطعاً محقق حوزه درس ابن ادریس را درک نکرده است. در ریحانه الادب می‌نویسد:

محقق حلّی شاگرد جد و پدر خودش و سید فخار بن معد موسوی و ابن زهره بوده است.

این نیز اشتباه است، زیرا محقق، ابن زهره را که در ۵۸۵ در گذشته است درک نکرده است. بعید نیست که پدر محقق شاگرد ابن زهره بوده است. او استاد علامه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۷۷

حلّی است که بعداً خواهد آمد.

در فقه کسی را بر او مقدم نمی‌شمارند. در اصطلاح فقها هرگاه «محقق» به طور مطلق گفته شود مقصود همین شخص بزرگوار است. فیلسوف و ریاضی دان بزرگ خواجه نصیر الدین طوسی با او در حله ملاقات کرده و در جلسه درس فقهش حضور یافته است. کتابهای «محقق» مخصوصاً کتاب شرایع در میان طلاب یک کتاب درسی بوده و هست و فقهای زیادی کتب محقق را شرح کرده یا حاشیه بر آنها نوشته‌اند.

۱۵. حسن بن یوسف بن علی بن مطهر حلّی، معروف به علامه حلّی. یکی از اعجوبه‌های روزگار است. در فقه و اصول و کلام و منطق و فلسفه و رجال و غیره کتاب نوشته است. در حدود صد کتاب از آثار خطی یا چاپی او شناخته شده که بعضی از آنها

به تنهایی (مانند تذکره الفقهاء) کافی است که نبوغ او را نشان دهد.

علامه کتب زیادی در فقه دارد که غالب آنها مانند کتابهای محقق حلّی در زمانهای بعد از او از طرف فقها شرح و حاشیه شده است. کتب معروف فقهی علامه عبارت است از: (ارشاد، تبصره المتعلمین، قواعد، تحریر، تذکره الفقهاء، مختلف الشیعہ، منتهی).

علامه اساتید زیادی داشته است. در فقه شاگرد دایی خود محقق حلّی و در فلسفه و منطق شاگرد خواجه نصیر الدین طوسی بوده است. فقه تسنن را نزد علمای اهل تسنن تحصیل کرده است. علامه در سال ۶۴۸ متولد شده و در سال ۷۲۶ در گذشته است.

۱۶. فخر المحققین، پسر علامه حلّی. در ۶۸۲ متولد شده و در سال ۷۷۱ در گذشته است. علامه حلّی در مقدمه تذکره الفقهاء و در مقدمه کتاب قواعد از فرزندش به تجلیل یاد کرده است و در آخر قواعد آرزو کرده که پسر بعد از پدر کارهای ناتمام او را تمام کند. فخر المحققین کتابی دارد به نام ایضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد. آراء فخر المحققین در کتاب ایضاح در کتب فقهیه مورد توجه است.

۱۷. محمد بن مکی، معروف به شهید اول. شاگرد فخر المحققین و از اعظم فقهای شیعه است. در ردیف محقق حلّی و علامه حلّی است. اهل جبل عامل است که منطقه‌ای است در جنوب لبنان و از قدیمترین مراکز تشیع است و هم اکنون نیز یک مرکز شیعی است. شهید اول در سال ۷۳۴ متولد شده و در ۷۸۶ به فتوای یک

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۷۸

فقیه مالکی مذهب و تأیید یک فقیه شافعی مذهب شهید شده است. او شاگرد شاگردان علامه حلّی و از آن جمله فخر المحققین بوده است. کتابهای معروف شهید اول در فقه عبارت است از اللمعه که در مدت کوتاهی در همان زندانی که منجر به شهادتش شد تألیف کرده است «۱» و عجیب این است که این کتاب شریف را در دو قرن بعد فقیهی بزرگ شرح کرد که او سرنوشتی مانند مؤلف پیدا کرد یعنی شهید شد و «شهید ثانی» لقب گرفت. شرح لمعه تألیف شهید ثانی است که همواره از کتب درسی طلاب بوده و هست. کتابهای دیگر شهید اول عبارت است از: دروس، ذکری، بیان، الفیّه، قواعد. همه کتب او از نفایس آثار فقهی است. کتب شهید اول نیز مانند کتب محقق و علامه حلّی در عصرهای بعد از طرف فقها شرحها و حاشیه‌های زیاد خورده است.

در میان فقهای شیعه کتابهای سه شخصیت فوق الذکر یعنی محقق حلّی، علامه حلّی، شهید اول که در قرن هفتم و هشتم می‌زیسته‌اند به صورت متون فقهی درآمده و دیگران بر آنها شرح و حاشیه نوشته‌اند و کسی دیگر نمی‌بینیم که چنین عنایتی به آثار او شده باشد. فقط در یک قرن گذشته دو کتاب از کتابهای شیخ مرتضی انصاری که در حدود صد و سیزده سال از وفاتش می‌گذرد چنین وضعی به خود گرفته است.

خاندان شهید اول خاندان علم و فضل و فقه بوده‌اند و نسلهای متوالی این شرافت را برای خود نگهداری کرده‌اند. شهید سه پسر دارد که هر سه از علما و فقها بوده‌اند همچنانکه همسرش امّ علی و دخترش امّ الحسن نیز فقیهه بوده‌اند و شهید زنان را در پاره‌ای از مسائل فقهی به این دو بانوی فاضله ارجاع می‌کرده است. در کتاب ریحانه الادب می‌نویسد:

بعضی از بزرگان فاطمه دختر شهید را «شیخه» و «ستّ المشایخ» یعنی سیده المشایخ لقب داده‌اند.

۱۸. فاضل مقداد. اهل سیور است که از قراء حله است. از شاگردان میرز شهید

(۱) گویند برای امیر علی بن مؤید، امیر سریداران خراسان.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۷۹

اول است. کتاب معروف او در فقه که چاپ شده و در دست است و از او نقل می‌شود کتاب کنز العرفان است. این کتاب آیات الاحکام است، یعنی در این کتاب آن سلسله از آیات کریمه قرآن که از آنها مسائل فقهیه استنباط می‌شود و در فقه مطرح می‌گردد تفسیر شده و به سبک فقهی به آنها استدلال شده است. در شیعه و سنی کتابهای زیادی در آیات الاحکام نوشته شده است و کنز العرفان فاضل مقدار بهترین و یا از بهترین آنهاست. فاضل مقدار در سال ۸۲۶ وفات کرده است. علی هذا او از علمای قرن نهم هجری محسوب می‌شود.

۱۹. جمال السالکین أبو العباس احمد بن فهد حلّی اسدی. در سال ۷۵۷ متولد شده و در سال ۸۴۱ وفات یافته است. در طبقه شاگردان شهید اول و فخر المحققین است. مشایخ حدیث او فاضل مقدار سابق الذکر و شیخ علی بن الخازن فقیه و شیخ بهاء الدین علی بن عبد الکریم است «۱». علی الظاهر اساتید فقهی او نیز همینها هستند.

ابن فهد تألیفات فقهی معتبری دارد از قبیل المهدّب البارع- که شرح المختصر النافع محقق حلّی است- و شرح ارشاد علامه به نام المقتصر و شرح الفیه شهید اول. شهرت بیشتر ابن فهد در اخلاق و سیر و سلوک است. کتاب مشهور او در این زمینه عُدّه الداعی است.

۲۰. شیخ علی بن هلال جزایری. زاهد و متقی و جامع المعقول و المنقول بوده است. استاد روایتش ابن فهد حلّی است و بعید نیست که استاد فقه وی نیز هم او باشد. می‌گویند در عصر خودش شیخ الاسلام و رئیس شیعه بوده است. محقق کرکی شاگرد او بوده و او را به صفت فقاقت و شیخ الاسلامی ستوده است. ابن ابی جمهور احسائی نیز فقه را نزد او تحصیل کرده است.

(۱) الکنی و الالقاب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۰

درس چهارم: تاریخچه فقه و فقهاء (۳)

۲۱. شیخ علی بن عبد العالی کرکی، معروف به محقق کرکی یا محقق ثانی. از فقهای جبل عامل است و از اکابر فقهای شیعه است. در شام و عراق تحصیلات خود را تکمیل کرده و سپس به ایران (در زمان شاه تهماسب اول) آمده و منصب شیخ الاسلامی برای اولین بار در ایران به او تفویض شد. منصب شیخ الاسلامی بعد از محقق کرکی به شاگردش شیخ علی منشار، پدر زن شیخ بهائی رسید و بعد از او این منصب به شیخ بهائی واگذار شد. فرمانی که شاه تهماسب به نام او نوشته و به او اختیارات تام داده و در حقیقت او را صاحب اختیار واقعی و خود را نماینده او دانسته است معروف است. کتاب معروف او که در فقه زیاد نام برده می‌شود جامع المقاصد است که شرح قواعد علامه حلّی است. او علاوه بر این، المختصر النافع محقق و شرایع محقق و چند کتاب دیگر از علامه و چند کتاب از شهید اول را حاشیه زده و یا شرح کرده است.

آمدن محقق ثانی به ایران و تشکیل حوزه در قزوین و سپس در اصفهان و پرورش شاگردانی میبّز در فقه سبب شد که برای اولین بار پس از دوره صدوقین، ایران مرکز فقه شیعه بشود. محقق کرکی میان سالهای ۹۳۷ و ۹۴۱ در گذشته است.

محقق کرکی شاگرد علی بن هلال جزایری و او شاگرد ابن فهد حلّی بوده است. ابن

فهد حلّی شاگرد شاگردان شهید اول از قبیل فاضل مقداد بوده. علی‌هذا او به دو واسطه شاگرد شهید اول است. پسر محقق کرکی به نام شیخ عبد‌العالی بن علی بن عبد‌العالی نیز از فقهای شیعه است، ارشاد علامه و الفیّه شهید را شرح کرده است. ۲۲. شیخ زین‌الدین، معروف به شهید ثانی. از اعظم فقهای شیعه است. مردی جامع بوده و در علوم مختلف دست داشته است. اهل جبل عامل است. جدّ ششم او «صالح» نامی است که شاگرد علامه حلّی بوده است. ظاهراً اصلاً اهل طوس بوده است؛ از این رو شهید ثانی گاهی «الطوسی الشامی» امضاء می‌کرده است. شهید ثانی در سال ۹۱۱ متولد شده و در ۹۶۶ شهید شده است. مسافرت زیاد کرده و اساتید زیاد دیده است. به مصر و دمشق و حجاز و بیت المقدس و عراق و استانبول مسافرت کرده و از هر خرمی خوشه‌هایی چیده است. تنها اساتید سنی او را دوازده تن نوشته‌اند. و به همین جهت مردی جامع بوده است، علاوه بر فقه و اصول از فلسفه و عرفان و طب و نجوم هم آگاهی داشته است. فوق‌العاده زاهد و متقی بوده است. شاگردانش در احوالش نوشته‌اند که در ایام تدریس شبها به هیزم‌کشی برای اعاشه خاندانش می‌رفت و صبح به تدریس می‌نشست. مدتی در بعلبک به پنج مذهب (جعفری، حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی) تدریس می‌کرده است. شهید تألیفات زیادی دارد. معروفترین تألیف او در فقه شرح لمعه شهید اول و دیگر مسالک الافهام است که شرح شرایع محقق حلّی است. شهید ثانی نزد محقق کرکی (قبل از آنکه محقق به ایران بیاید) تحصیل کرده است. شهید ثانی به ایران نیامد. صاحب‌معالم که از معاریف علمای شیعه است فرزند شهید ثانی است.

۲۳. احمد بن محمد اردبیلی، معروف به مقدس اردبیلی. ضرب‌المثل زهد و تقواست و در عین حال از محققان فقهای شیعه است. محقق اردبیلی در نجف سکنی گزید. معاصر صفویه است. گویند شاه عباس اصرار داشت که به اصفهان بیاید، حاضر نشد. شاه عباس خیلی مایل بود که مقدس اردبیلی خدمتی به او ارجاع کند تا اینکه اتفاق افتاد که شخصی به علت تقصیری از ایران فرار کرد و در نجف از مقدس اردبیلی خواست که نزد شاه عباس شفاعت کند. مقدس نامه‌ای به شاه عباس نوشت به این مضمون:

بانی مُلک عاریت عباس بداند: اگر چه این مرد اول ظالم بود اکنون مظلوم

می‌نماید، چنانچه از تقصیر او بگذری «شاید» که حق سبحانه از «پاره‌ای» تقصیرات تو بگذرد- بنده شاه ولایت، احمد اردبیلی. شاه عباس نوشت:

به عرض می‌رساند: عباس خدماتی که فرموده بودید به جان منت داشته به تقدیم رسانید. امید که این محب را از دعای خیر فراموش نفرمایید- کلب آستان علی، عباس «۱» امتناع مقدس اردبیلی از آمدن به ایران سبب شد که حوزه نجف به عنوان مرکزی دیگر در مقابل حوزه اصفهان احیا شود، همچنانکه امتناع شهید ثانی و پسرش شیخ حسن صاحب‌معالم و دخترزاده‌اش سید محمد صاحب‌مدارک از مهاجرت از جبل عامل به ایران سبب شد که حوزه شام و جبل عامل همچنان ادامه یابد و منقرض نگردد. صاحب‌معالم و صاحب‌مدارک برای اینکه دچار محذور و رودربایستی برای توقف در ایران نشوند از زیارت حضرت رضا علیه السلام که فوق‌العاده مشتاق آن بودند صرف نظر کردند.

این بنده فعلاً نمی‌داند که مقدس اردبیلی فقه را کجا و نزد چه کسی تحصیل کرده است؛ همین قدر می‌دانیم که فقه را نزد شاگردان شهید ثانی تحصیل کرده است. پسر شهید ثانی (صاحب‌معالم) و نواده دختریش (صاحب‌مدارک) در نجف شاگرد او بوده‌اند. در کتاب زندگی جلال‌الدین دوانی می‌نویسد:

ملا احمد اردبیلی، مولانا عبد الله شوشتری، مولانا عبد الله یزدی، خواجه افضل الدین تُرکه، میر فخر الدین هماکی، شاه ابو محمد شیرازی، مولانا میرزا جان و میر فتح شیرازی، شاگردان خواجه جمال الدین محمود بوده‌اند و او شاگرد محقق جلال الدین دوانی بوده است (۲)

(۱) این داستان هرچند در مآخذ معتبر نقل شده ولی با توجه به سال فوت محقق اردبیلی و جلوس شاه عباس قابل خدشه و نیازمند به تحقیق است.

(۲) زندگی جلال الدین دوانی، تألیف فاضل محترم آقای علی دوانی.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۳

و ظاهراً تحصیل مقدس اردبیلی نزد خواجه جمال الدین محمود در رشته‌های معقول بوده نه منقول.

مقدس اردبیلی در سال ۹۹۳ در نجف در گذشته است. کتاب فقهی معروف او یکی شرح ارشاد است و دیگر آیات الاحکام. نظریات دقیق او مورد توجه فقهاست.

۲۴. شیخ بهاء الدین محمد عاملی، معروف به شیخ بهائی. او نیز اهل جبل عامل است. در کودکی همراه پدرش شیخ حسین بن عبد الصمد که از شاگردان شهید ثانی بود به ایران آمد. شیخ بهائی از این رو که به کشورهای مختلف مسافرت کرده و محضر اساتید مختلف در رشته‌های مختلف را درک کرده و بعلاوه دارای استعداد و ذوقی سرشار بوده است، مردی جامع بوده و تألیفات متنوعی دارد. هم ادیب بوده و هم شاعر و هم فیلسوف و هم ریاضی دان و مهندس و هم فقیه و هم مفسر. از طب نیز بی‌بهره نبوده است. اولین کسی است که یک دوره احکام فقه غیر استدلالی به صورت رساله عملیه به زبان فارسی نوشت. آن کتاب همان است که به نام جامع عباسی معروف است.

شیخ بهائی چون فقه رشته اختصاصی و تخصصی‌اش نبوده از فقهای طراز اول به شمار نمی‌رود، ولی شاگردان زیادی تربیت کرده است. ملا صدرای شیرازی، ملا محمد تقی مجلسی اول (پدر مجلسی دوم صاحب کتاب بحار الأنوار)، محقق سبزواری و فاضل جواد صاحب آیات الاحکام از شاگردان اویند. همچنانکه قبلاً اشاره کردیم منصب شیخ الاسلامی ایران پس از محقق کرکی به شیخ علی منشار پدرزن شیخ بهائی رسید و پس از او به شیخ بهائی رسید. همسر شیخ بهائی که دختر شیخ علی منشار بوده است زنی فاضله و فقیهه بوده است. شیخ بهائی در سال ۹۵۳ به دنیا آمده و در سال ۱۰۳۰ یا ۱۰۳۱ در گذشته است. شیخ بهائی ضمناً مردی جهانگرد بوده است، به مصر و شام و حجاز و عراق و فلسطین و آذربایجان و هرات مسافرت کرده است.

۲۵. ملا محمد باقر سبزواری، معروف به محقق سبزواری. اهل سبزواری بوده و در مکتب اصفهان که هم مکتبی فقهی بود و هم فلسفی پرورش یافته و از این رو جامع المعقول و المنقول بوده است. نام او در کتب فقهیه زیاد برده می‌شود. کتاب معروف او در فقه یکی به نام ذخیره و دیگری به نام کفایه است و چون فیلسوف هم بوده است بر الهیات شفا ی ابو علی سینا حاشیه نوشته. در سال ۱۰۹۰ در گذشته است. محقق سبزواری نزد شیخ بهائی و مجلسی اول تحصیل کرده است.

۲۶. آقا حسین خوانساری، معروف به محقق خوانساری. او نیز در مکتب اصفهان پرورش یافته و جامع المعقول و المنقول است. شوهر خواهر محقق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۴

سبزواری است. کتاب معروف او در فقه به نام مشارق الشموس است که شرح کتاب دروس شهید اول است.

محقق خوانساری در سال ۱۰۹۸ در گذشته است. او با محقق سبزواری معاصر است و همچنین با ملا محسن فیض کاشانی و ملا محمد باقر مجلسی که هر دو از اکابر محدثین به شمار می‌روند.

۲۷. جمال المحققین، معروف به آقا جمال خوانساری. فرزند آقا حسین خوانساری سابق الذکر است. مانند پدر جامع المعقول و المنقول است. حاشیه معروفی دارد بر شرح لمعه و حاشیه مختصری دارد بر طبیعات شفای بوعلی که در حاشیه شفای چاپ سنگی تهران چاپ شده است. آقا جمال با دو واسطه استاد سید مهدی بحر العلوم است، زیرا او استاد سید ابراهیم قزوینی است و او استاد پسرش سید حسین قزوینی است و سید حسین قزوینی یکی از اساتید بحر العلوم است.

۲۸. شیخ بهاء الدین اصفهانی، معروف به فاضل هندی. این مرد قواعد علامه را شرح کرده است و نام کتابش کشف اللثام است و به همین مناسبت خود او را «کاشف اللثام» می‌خوانند. آراء و عقاید و نظریات او کاملاً مورد توجه فقهاست. فاضل هندی در سال ۱۱۳۷ در گیرودار فتنه افغان در گذشت. فاضل هندی نیز جامع المعقول و المنقول بوده است.

۲۹. محمد باقر بن محمد اکمل بهبهانی، معروف به وحید بهبهانی. این مرد شاگرد سید صدر الدین رضوی قمی شارح وافیه و او شاگرد آقا جمال خوانساری سابق الذکر است.

وحید بهبهانی در دوره بعد از صفویه قرار دارد. حوزه اصفهان بعد از انقراض صفویه از مرکزیت افتاد، برخی از علما و فقها- از آن جمله سید صدر الدین رضوی قمی استاد وحید بهبهانی- در اثر فتنه افغان به عتبات مهاجرت کردند.

وحید بهبهانی کربلا را مرکز قرار داد و شاگردان بسیار مبرز تربیت کرد. از آن جمله است سید مهدی بحر العلوم، شیخ جعفر کاشف الغطاء، میرزا أبو القاسم قمی صاحب کتاب قوانین، حاج ملا مهدی نراقی، سید علی صاحب ریاض، میرزا مهدی فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۵

شهرستانی، سید محمد باقر شفتی اصفهانی معروف به حجة الاسلام، میرزا مهدی شهیدی مشهدی، سید جواد صاحب مفتاح الکرامة، سید محسن اعرجی.

علاوه بر این او مبارزه پیگیری کرد در دفاع از اجتهاد و مبارزه با اخباریگری که در آن وقت سخت رواج یافته بود. شکست دادن اخباریان و تربیت گروهی مجتهد مبرز سبب شد که او را «استاد الکل» خواندند. او تقوا را در حد کمال داشت.

شاگردانش برای او احترام بسیار عمیقی قائل بودند. وحید بهبهانی نسب به مجلسی اول می‌برد یعنی از نواده‌های دختری مجلسی اول (البته به چند واسطه) است. دختر مجلسی اول که جدّه وحید بهبهانی است به نام «آمنه بیگم» است. آمنه بیگم همسر ملا صالح مازندرانی بوده و زنی فاضله و فقیهه بوده است. با آنکه همسرش ملا صالح مردی بسیار عالم و فاضل بوده است گاهی آمنه بیگم مشکلات علمی شوهر فاضل خود را حل می‌کرده است.

۳۰. سید مهدی بحر العلوم. شاگرد بزرگ و بزرگوار وحید بهبهانی است و از فقهای بزرگ است. منظومه‌ای در فقه دارد که معروف است. آراء و نظریات او مورد اعتنا و توجه فقهاست. بحر العلوم به علت مقامات معنوی و سیر و سلوکی که طی کرده فوق العاده مورد احترام علمای شیعه است و تالی معصوم به شمار می‌رود.

کرامات زیاد از او نقل شده است. کاشف الغطاء آتی الذکر با تحت الحنک عمامه خود غبار نعلین او را پاک می‌کرد. بحر العلوم در سال ۱۱۵۴ یا ۱۱۵۵ متولد شده و در سال ۱۲۱۲ در گذشته است.

۳۱. شیخ جعفر کاشف الغطاء. شاگرد وحید بهبهانی و شاگرد او سید مهدی بحر العلوم بوده است. او عرب است و فقیه فوق العاده ماهری است. کتاب معروف او در فقه به نام کشف الغطاء است. در نجف می‌زیسته و شاگردان زیادی تربیت کرده است. سید جواد صاحب مفتاح الکرامة و شیخ محمد حسن صاحب جواهر الکلام از جمله شاگردان اویند. چهار پسر داشته که

هر چهار از فقها بوده‌اند. کاشف الغطاء معاصر فتحعلی شاه است. در مقدمه کشف الغطاء او را مدح کرده و در سال ۱۲۲۸ در گذشته است. کاشف الغطاء در فقه نظریات دقیق و عمیق داشته و از او به عظمت یاد می‌شود. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۶

درس پنجم: تاریخچه فقه و فقهاء (۴)

اشاره

۳۲. شیخ محمد حسن صاحب کتاب جواهر الکلام که شرح شرایع محقق است و می‌توان آن را دائرة المعارف فقه شیعیه خواند. اکنون هیچ فقیهی خود را از جواهر بی‌نیاز نمی‌داند. این کتاب مکرر چاپ سنگی شده است و اخیراً با چاپ حروفی در قطع وزیری مشغول چاپش هستند و در حدود پنجاه جلد ۴۰۰ صفحه‌ای یعنی در حدود بیست هزار صفحه خواهد شد. کتاب جواهر عظیمترین کتاب فقهی مسلمین است و با توجه به اینکه هر سطر این کتاب مطلب علمی است و مطالعه یک صفحه آن وقت و دقت زیاد می‌خواهد می‌توان حدس زد که تألیف این کتاب بیست هزار صفحه‌ای چقدر نیرو برده است. سی سال تمام یکسره کار کرد تا چنین اثر عظیمی به وجود آورد. این کتاب مظهر نبوغ و همت و استقامت و عشق و ایمان یک انسان به کار خویشتن است. صاحب جواهر شاگرد کاشف الغطاء و شاگرد شاگرد او سید جواد صاحب مفتاح الکرامه است و خود در نجف حوزه عظیمی داشته و شاگردان زیادی تربیت کرده است. صاحب جواهر عرب است. در زمان خود مرجعیت عامه یافت و در سال ۱۲۶۶ که اوایل جلوس ناصر الدین شاه در ایران بود درگذشت.

۳۳. شیخ مرتضی انصاری. نسبش به جابر بن عبد الله انصاری از صحابه بزرگوار رسول خدا می‌رسد. در دزفول متولد شده و تا بیست سالگی نزد پدر خود

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۷

تحصیل کرده و آنگاه همراه پدر به عتبات رفته است. علمای وقت که نبوغ خارق العاده او را مشاهده کردند از پدر خواستند که او را نبرد. او در عراق چهار سال توقف کرد و از محضر اساتید بزرگ استفاده کرد. آنگاه در اثر یک سلسله حوادث ناگوار به وطن خویش بازگشت. بعد از دو سال بار دیگر به عراق رفت و دو سال تحصیل کرد و به ایران مراجعت نمود. تصمیم گرفت از محضر علمای بلاد ایران استفاده کند. عازم زیارت مشهد شد و در کاشان با حاج ملا احمد نراقی صاحب کتاب مستند الشیعیه و صاحب کتاب معروف جامع السعادات فرزند حاج ملا مهدی نراقی سابق الذکر ملاقات کرد. دیدار نراقی عزم رحیل او را مبدل به اقامت کرد و سه سال در کاشان از محضر او استفاده کرد و آنگاه به مشهد رفت و پنج ماه توقف نمود. شیخ انصاری سفری به اصفهان و سفری به بروجرد رفته و در همه سفرها هدفش ملاقات اساتید و استفاده از محضر آنها بوده است. در حدود سالهای ۱۲۵۲ و ۱۲۵۳ برای آخرین بار به عتبات رفت و به کار تدریس پرداخت. بعد از صاحب جواهر مرجعیت عامه یافت.

شیخ انصاری را «خاتم الفقهاء و المجتهدين» لقب داده‌اند. او از کسانی است که در دقت و عمق نظر بسیار کم نظیر است. علم اصول و بالتبع فقه را وارد مرحله جدیدی کرد. او در فقه و اصول ابتکاراتی دارد که بی‌سابقه است. دو کتاب معروف او رسائل و مکاسب کتاب درسی طلاب شده است. علمای بعد از او شاگرد و پیرو مکتب اویند. حواشی متعدد از طرف علمای

بعد از او بر کتابهای او زده شده. بعد از محقق حلّی و علامه حلّی و شهید اول، شیخ انصاری تنها کسی است که کتابهایش از طرف علمای بعد از خودش مرتب حاشیه خورده و شرح شده است.

زهّد و تقوای او نیز ضرب المثل است و داستانها از آن گفته می‌شود. شیخ انصاری در سال ۱۲۸۱ در نجف درگذشته و همان جا دفن شده است.

۳۴. حاج میرزا محمد حسن شیرازی، معروف به میرزای شیرازی بزرگ. ابتدا در اصفهان تحصیل کرد و سپس به نجف رفت و در حوزه درس صاحب جواهر شرکت کرد و بعد از او به درس شیخ انصاری رفت و از شاگردان میرزا و طراز اول شیخ شد.

بعد از شیخ انصاری مرجعیت عامه یافت. در حدود بیست و سه سال مرجع علی الاطلاق شیعه بود و هم او بود که با تحریم تنباکو قرارداد معروف استعماری رژی را لغو کرد. شاگردان زیادی در حوزه درس او تربیت شدند از قبیل

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۸

آخوند ملا محمد کاظم خراسانی، سید محمد کاظم طباطبایی یزدی، حاج آقا رضا همدانی، حاج میرزا حسین سبزواری، سید محمد فشارکی اصفهانی، میرزا محمد تقی شیرازی و غیر اینها. از او اثری کتبی باقی نمانده است ولی احیاناً برخی آرائش مورد توجه است. در سال ۱۳۱۲ درگذشت.

۳۵. آخوند ملا محمد کاظم خراسانی. در سال ۱۲۵۵ در مشهد در یک خانواده غیر معروف متولد شد و در بیست و دو سالگی به تهران مهاجرت کرد و مدت کوتاهی تحصیل فلسفه کرد و سپس به نجف رفت. دو سال درس شیخ انصاری را درک کرده است اما بیشتر تحصیلاتش نزد میرزای شیرازی بوده است. میرزای شیرازی در سال ۱۲۹۱ سامرا را محل اقامت خود قرار داد ولی آخوند خراسانی از نجف دور نشد و خودش مستقلاً حوزه درس تشکیل داد. او از مدرّسین بسیار موفق است. در حدود هزار و دویست شاگرد از محضرش استفاده می‌کرده‌اند و در حدود دویست نفر آنها خود مجتهد بوده‌اند.

فقهای عصر اخیر نظیر مرحوم آقا سید أبو الحسن اصفهانی، مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانی، مرحوم حاج آقا حسین بروجردی، مرحوم حاج آقا حسین قمی و مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی همه از شاگردان او بوده‌اند. شهرت بیشتر آخوند خراسانی در علم اصول است. کتاب کفایة الاصول او یک کتاب درسی مهم است و حواشی زیادی بر آن نوشته شده است. آراء اصولی آخوند خراسانی همواره در حوزه‌های علمیه نقل می‌شود و مورد توجه است. آخوند خراسانی همان کسی است که فتوا به ضرورت مشروطیت داد و مشروطیت ایران رهین او است. او در سال ۱۳۲۹ هجری قمری درگذشت.

۳۶. حاج میرزا حسین نائینی. از اکابر فقها و اصولیون قرن چهاردهم هجری است. نزد میرزای شیرازی سابق الذکر و سید محمد فشارکی اصفهانی سابق الذکر تحصیل کرده است و خود مدرّسی عالیمقام شد. شهرت بیشتر او در علم اصول است. به معارضه علمی با مرحوم آخوند خراسانی برخاست و از خود نظریات جدیدی در علم اصول آورد. بسیاری از فقهای زمان ما از شاگردان اویند. او کتابی نفیس به فارسی دارد به نام تنزیه الامّه یا حکومت در اسلام که در دفاع از مشروطیت و مبانی اسلامی آن نوشته است. او در سال ۱۳۵۵ هجری قمری در نجف وفات یافت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۸۹

خلاصه و بررسی

ما مجموعاً سی و شش چهره از چهره‌های مشخص فقها را از زمان غیبت صغرا یعنی از قرن سوم هجری تاکنون که به پایان قرن چهاردهم هجری قمری نزدیک می‌شویم معرفی کردیم. ما چهره‌هایی را نام بردیم که در دنیای فقه و اصول شهرت زیادی

دارند، یعنی همواره از زمان خودشان تا عصر حاضر نامشان در درسها و در کتابها برده می‌شود. البته ضمناً نام شخصیت‌های دیگر غیر این سی و شش چهره نیز برده شد. از مجموع آنچه گفتیم چند نکته معلوم می‌گردد:

الف. از قرن سوم تاکنون فقه یک حیات مستمر داشته و هرگز قطع نشده است.

حوزه‌های فقهی بدون وقفه در این یازده قرن و نیم دایر بوده است. رابطه استاد و شاگردی در همه این مدت هرگز قطع نشده است. اگر فی‌المثل از استاد بزرگوار خود مرحوم آیه‌الله بروجردی شروع کنیم می‌توانیم سلسله اساتید فقهی ایشان را تا عصر ائمه اطهار به طور مسلسل بیان نماییم. چنین حیات متسلسل و متداوم یازده قرن و نیمی ظاهراً در هیچ تمدن و فرهنگ دیگر غیر از تمدن و فرهنگ اسلامی وجود ندارد. استمرار فرهنگی به معنی واقعی - که یک روح و یک حیات، بدون هیچ وقفه و انقطاع، طبقات منظم و مرتب و متوالی را در قرون اینچنین درازمدت به یکدیگر پیوند دهد و یک روح بر همه حاکم باشد - جز در تمدن و فرهنگ اسلامی نتوان یافت. در تمدن و فرهنگ‌های دیگر، ما به سوابق طولانی تری احیاناً برمی‌خوریم ولی با وقفه‌ها و بریدگی‌ها و انقطاعها.

همچنانکه قبلاً نیز یادآوری کردیم اینکه قرن سوم را که مقارن با غیبت صغراست مبدأ قرار دادیم نه بدان جهت است که حیات فقه شیعه از قرن سوم آغاز می‌شود، بلکه بدان جهت است که قبل از آن عصر، عصر حضور ائمه اطهار است و فقه‌های شیعه تحت الشعاع ائمه‌اند و استقلالی ندارند، و آنگاه آغاز اجتهاد و فقاهت در میان شیعه و آغاز تألیف کتاب فقهی به عهد صحابه می‌رسد. چنانکه گفتیم اولین کتاب را علی بن ابی‌رافع (برادر عیید الله بن ابی‌رافع، کاتب و خزانه‌دار امیر المؤمنین علیه السلام در زمان خلافت آن حضرت) نوشته است.

ب. بر خلاف تصور بعضی‌ها معارف شیعه و از آن جمله فقه شیعه تنها به وسیله فقه‌های ایرانی تدوین و تنظیم نشده است. ایرانی و غیر ایرانی در آن سهیم بوده‌اند. تا قبل از قرن دهم هجری و ظهور صفویه غلبه با عناصر غیر ایرانی است و تنها از فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۹۰
اواسط دوره صفویه است که غلبه با ایرانیان می‌گردد.

ج. مرکز فقه و فقاهت نیز قبل از صفویه ایران نبوده است. در ابتدا بغداد مرکز فقه بود. سپس نجف وسیله شیخ طوسی مرکز شد. طولی نکشید که جبل عامل (از نواحی جنوبی لبنان فعلی) و پس از آن و قسمتی مقارن با آن حله - که شهر کوچکی است در عراق - مرکز فقه و فقاهت بود. حلب (از نواحی سوریه) نیز مدتی مرکز فقه‌های بزرگ بوده است. در دوران صفویه بود که مرکزیت به اصفهان انتقال یافت و در همان زمان حوزه نجف وسیله مقدس اردبیلی و دیگر اکابر احیا شد که تا امروز ادامه دارد. از شهرهای ایران تنها شهر قم است که در قرون اول اسلامی، در همان زمان که بغداد مرکز فقاهت اسلامی بود، وسیله فقه‌هایی نظیر علی بن بابویه و محمد بن قولویه به صورت یکی از مراکز فقهی درآمد همچنانکه در دوره قاجار وسیله میرزا أبو القاسم قمی صاحب قوانین نیز احیا شد و بار دیگر در سال ۱۳۴۰ هجری قمری یعنی در حدود ۵۶ سال پیش وسیله مرحوم حاج شیخ عبد‌الکریم حائری یزدی احیا شد و اکنون یکی از دو مرکز بزرگ فقهی شیعه است.

علی‌هذا گاهی بغداد، زمانی نجف، دوره‌ای جبل عامل (لبنان)، بره‌ای حلب (سوریه)، مدتی حله (عراق)، عهدی اصفهان و دورانهایی قم مرکز نشاط فقهی و فقه‌های بزرگ بوده است. در طول تاریخ، مخصوصاً بعد از صفویه در شهرهای دیگر ایران از قبیل مشهد، همدان، شیراز، یزد، کاشان، تبریز، زنجان، قزوین و تون (فردوس فعلی) حوزه‌های علمیه عظیم و معتبری بوده است ولی هیچ یک از شهرهای ایران به استثنای قم و اصفهان، و در مدت کوتاهی کاشان، مرکز فقه‌های طراز اول نبوده و عالیترین و یا در ردیف عالیترین حوزه‌های فقهی به شمار نمی‌رفته است. بهترین دلیل بر نشاط علمی و فقهی این شهرها وجود مدارس

بسیار عالی و تاریخی است که در همه شهرستانهای نامبرده موجود است و یادگار جوش و خروشهای علمی دورانهای گذشته است.

د. فقهای جبل عامل نقش مهمی در ختمشای ایران صفویه داشته‌اند. چنانکه می‌دانیم صفویه درویش بودند. راهی که ابتدا آنها بر اساس سنت خاص درویشی خود طی می‌کردند اگر با روش فقهی عمیق فقهای جبل عامل تعدیل نمی‌شد و اگر وسیله آن فقها حوزه فقهی عمیقی در ایران پایه‌گذاری نمی‌شد، به چیزی منتهی می‌شد نظیر آنچه در علویهای ترکیه و یا شام هست. این جهت تأثیر زیادی داشت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۹۱

در اینکه اولاً روش عمومی دولت و ملت ایرانی از آن گونه انحرافات مصون بماند و ثانیاً عرفان و تصوف شیعی نیز راه معتدلتری طی کند. از این رو فقهای جبل عامل از قبیل محقق کرکی و شیخ بهائی و دیگران با تأسیس حوزه فقهی اصفهان حق بزرگی به گردن مردم این مرز و بوم دارند.

ه. همان‌طور که شکیب ارسلان گفته است: «تشیع در جبل عامل زماناً مقدم است بر تشیع در ایران.» و این یکی از دلایل قطعی بر رد نظریه کسانی است که تشیع را ساخته ایرانیان می‌دانند. بعضی معتقدند نفوذ تشیع در لبنان وسیله ابو ذر غفاری صحابی مجاهد بزرگ صورت گرفت «۱». ابو ذر در مدت اقامت در منطقه شام قدیم - که شامل همه یا قسمتی از لبنان فعلی نیز بود - همدوش مبارزه با ثروت‌اندوزیهای معاویه و سایر امویان مرام پاک تشیع را نیز تبلیغ می‌کرد.

(۱) نشریه دانشکده الهیات مشهد، آقای واعظزاده، تحت عنوان «بازدید از چند کشور اسلامی عربی» نقل از کتاب جبل عامل فی التاریخ.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۹۲

درس ششم: ابواب و رؤوس مسائل فقه (۱): عبادات

اشاره

ما برای اینکه با فقه آشنایی مختصری پیدا کنیم لازم است که با ابواب و رؤوس مسائل فقه آشنا شویم. قبلاً گفتیم که دایره فقه بسیار وسیع است، زیرا شامل همه موضوعاتی است که اسلام در آن موارد دستور عملی دارد. از میان تعلیمات اسلامی تنها معارف اسلامی و دیگر اخلاق و تربیت اسلامی است که از حوزه فقه خارج است. آنچه در دایره فقه مطرح می‌شود، امروز در علوم متعدد و متنوع مطرح است و درباره آنها تحقیق و کاوش می‌شود. اولین مطلبی که لازم است یادآوری شود این است که آیا این مسائل گسترده فقهی به نحوی دسته‌بندی شده و تقسیمی بر مبنای صحیح روی آنها صورت گرفته است یا خیر؟

پاسخ این است که متأسفانه خیر. تقسیم و دسته‌بندی معروف همان است که محقق حلی صاحب شرایع در کتاب شرایع آورده است و شهید اول در کتاب قواعد اندکی درباره آن توضیحاتی داده است. عجیب این است که شارحان زبردست کتاب شرایع از قبیل شهید ثانی در مسالک و سید محمد نوه او در کتاب مدارک و شیخ محمد حسن نجفی در جواهر کوچکترین تفسیر و

توضیحی درباره تقسیم محقق نکرده و نداده‌اند! خود شهید اول نیز در کتاب لُمعه از روش محقق پیروی نکرده
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۹۳
است.

به هر حال دسته‌بندی و تقسیم محقق بدین گونه است که ابواب فقه را بر چهار قسم دانسته است: عبادات، عقود، ایقاعات، احکام.

این تقسیم بر این اساس است که کارهایی که انسان باید بر میزان شرعی آنها را انجام دهد یا به نحوی است که قصد تقرب به خداوند در آنها شرط شده است، یعنی صرفاً برای خدا باید انجام شود و اگر قصد و غرضی دیگر در کار باشد تکلیف ساقط نمی‌شود و باید دوباره صورت گیرد، یا چنین نیست.

اگر از نوع اول باشد «عبادت» نامیده می‌شود مانند نماز و روزه و خمس و زکات و حج و غیره. این گونه کارها را در فقه «عبادات» می‌نامند.

اما اگر از نوع دوم باشد، یعنی قصد قربت شرط صحت آن نباشد و فرضاً به قصد و غرضی دیگر نیز صورت گیرد صحیح است، بر دو قسم است: یا این است که وقوع آن موقوف به اجرای صیغه خاص نیست و یا هست.

اگر موقوف به اجرای صیغه خاص نباشد «احکام» نامیده می‌شوند، مانند ارث، حدود، دیات و غیره، و اگر موقوف به اجرای صیغه خاص باشد این نیز به نوبه خود دو نوع است: یا این است که آن صیغه باید وسیله دو طرف خوانده شود، یکی طرف ایجاب باشد و دیگری طرف قبول، و یا آنکه نیازی به دو طرف ندارد، صیغه‌ای است یکجانبه.

اگر از نوع اول باشد «عقد» نامیده می‌شود، مانند بیع و اجاره و نکاح که یک طرف ایجاب می‌کند و طرف دیگر قبول. و اگر صرفاً یک فرد به تنهایی می‌تواند اجرا کند بدون نیاز به طرف دیگر «ایقاع» نامیده می‌شود. مانند «ابراء» یعنی صرف نظر کردن از طلب خود، یا طلاق و یا عتق. ما بعداً درباره این تقسیم و سایر تقسیمات بحث خواهیم کرد.

محقق حلی در این تقسیم‌بندی مجموع ابواب فقه را چهل و هشت باب قرار داده است. ده باب را «عبادات»، پانزده باب را «عقود»، یازده باب را «ایقاعات» و دوازده باب را «احکام» خوانده است. ولی بعداً خواهیم دید که عملاً این شماره‌ها بهم خورده است.

ضمناً این نکته ناگفته نماند که در قرن اول و دوم هجری کتبی که نوشته می‌شد، درباره یک یا چند موضوع فقهی نوشته می‌شد نه درباره همه موضوعات. مثلاً در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۹۴

کتب تراجم می‌خوانیم که فلاّن شخص کتابی در «صلاة» و فلاّن شخص دیگر کتابی در «اجاره» و سومی کتابی در «نکاح» نوشته است. از این رو در دوره‌های بعد نیز که جوامع فقهی (یعنی کتب جامع همه دوره فقه) نوشته شد ابواب فقه هر کدام تحت عنوان «کتاب» یاد می‌شود. رسم بر این است که بجای اینکه بنویسند «باب الصلاة» یا «باب الحج» می‌نویسند «کتاب الصلاة» یا «کتاب الحج».

اکنون ما ابواب و رئوس مسائل فقهی را به ترتیب شرایع محقق حلی و به نقل از آن کتاب ذکر می‌کنیم.

عبادات

محقق ده کتاب عبادات را به این ترتیب ذکر می‌کند:

۱. کتاب الطهارة. طهارت بر دو قسم است: طهارت از خُبث یا آلودگیهای ظاهری و جسمی و عارضی، و طهارت از خِیْث یعنی آلودگی معنوی طبیعی. طهارت از خُبث عبارت است از تطهیر بدن یا لباس یا چیز دیگر از امور ده گانه‌ای که اصطلاحاً «نجاسات» خوانده می‌شوند از قبیل: بول، غایط، خون، منی، میته و غیره؛ و طهارت از حدث عبارت است از وضو و غسل و تیمم که شرط عبادات از قبیل نماز و طواف است و با یک سلسله اعمال طبیعی مانند خواب، ادرار، جنابت و غیره باطل می‌شود و باید تجدید شود.

۲. کتاب الصلاة. در این کتاب درباره نمازهای واجب یعنی نمازهای یومیه، نماز عیدین، نماز میت، نماز آیات، نماز طواف و نمازهای نافله یعنی نمازهای مستحبی از قبیل نوافل یومیه و غیره، و درباره شرایط و ارکان و مقدمات و موانع و قواطع و خلل نماز، و همچنین درباره انواع نماز از قبیل نماز حاضر و نماز مسافر یا نماز فرادی و نماز جماعت و یا نماز اداء و نماز قضاء به تفصیل بحث می‌شود.

۳. کتاب الزکاة. زکات نوعی پرداخت مالی است شبیه به مالیات که به نُه چیز تعلق می‌گیرد: طلا، نقره، گندم، جو، خرما، میوز، گاو، گوسفند، شتر. در فقه درباره شرایط تعلق زکات به این امور نه گانه و درباره مقدار زکات و درباره مصرف آن که به چه مصارفی باید برسد بحث می‌شود. در قرآن زکات غالباً هم‌ردیف نماز ذکر می‌شود. در قرآن از مسائل زکات فقط مصارف آن توضیح داده شده است آنجا که می‌فرماید:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۹۵

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ وَ الْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَ فِي الرِّقَابِ وَ الْغَارِمِينَ وَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ «۱».

صدقات برای نیازمندان و تهیدستان و مأموران جمع‌آوری آنها، و مردمی که باید دل آنها به دست آید، و در راه آزادی بردگان، و قرض داران و در راه خیری که به خدا منتهی گردد و مسافران بی‌توشه می‌باشد.

۴. کتاب الخمس. خمس نیز مانند زکات نوعی پرداخت مالی شبیه مالیات است.

خمس یعنی یک پنجم. از نظر اهل تسنن تنها غنائم جنگی است که یک پنجم آن به عنوان خمس باید به بیت المال منتقل شود و صرف مصالح عموم گردد. ولی از نظر شیعه غنائم جنگی یکی از چیزهایی است که باید خمس آن پرداخت شود؛ علاوه بر آن، معادن، گنجها، مالهای مخلوط به حرام که تشخیص آنها و مالک آنها مقدور نیست، زمینی که کافر ذمی از مسلمان می‌خرد، آنچه از طریق غواصی به دست می‌آید و مازاد عواید سالانه نیز باید تخمیس شوند و خمس آنها داده شود. خمس در مذهب شیعه بودجه هنگفتی است که قسمت مهم بودجه یک کشور را می‌تواند تأمین کند.

۵. کتاب الصیوم. صوم یعنی روزه. چنانکه می‌دانیم در حال روزه از خوردن و آشامیدن، آمیزش جنسی و سرزیر آب فرو کردن و غبار غلیظ به حلق فرو بردن و برخی چیزهای دیگر باید اجتناب کرد. هر سال قمری یک ماه یعنی ماه مبارک رمضان بر هر مکلف بالغی که عذری نداشته باشد واجب است روزه بگیرد. روزه به طور کلی در غیر ماه رمضان مستحب است. دو روز در سال روزه حرام است: عید فطر و عید اضحی. بعضی روزها روزه مکروه است مانند روز عاشورا.

۶. کتاب الاعتکاف. اعتکاف به حسب معنی لغوی یعنی مقیم شدن در یک محل معین. ولی در اصطلاح فقهی عبارت است از نوعی عبادت که انسان سه روز یا بیشتر در مسجد مقیم می‌شود و پا بیرون نمی‌گذارد و هر سه روز روزه می‌گیرد. این کار شرایط و احکامی دارد که در فقه مسطور است. اعتکاف فی حد ذاته مستحب است نه واجب، ولی اگر انسان آن را شروع کرد و دو روز گذشت روز سوم واجب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۹۶

می‌شود. اعتکاف باید در مسجد الحرام یا مسجد النبی یا مسجد کوفه یا مسجد بصره صورت گیرد و حد اقل این است که در یک مسجد جامع یک شهر صورت گیرد.

اعتکاف در مساجد کوچک جایز نیست. پیغمبر اکرم دهه آخر رمضان اعتکاف می‌فرمود.

۷. کتاب الحج. حج همان عمل معروفی است که در مکه و اطراف مکه وسیله حجاج انجام می‌شود و معمولاً توأم با عمره است. اعمال حج عبارت است از:

احرام در مکه، وقوف در سرزمین عرفات، وقوف شبانه در سرزمین مشعر، رمی جمره العقبه، قربانی، حلق یا تقصیر، طواف، نماز طواف، سعی بین صفا و مروه، طواف النساء، نماز طواف النساء، رمی جمرات، بیتوته در منی.

۸. کتاب العمرة. عمره نیز نوعی حج کوچک است ولی معمولاً برای حجاج واجب است که اول عمره را بجا آورند و بعد حج را. اعمال عمره عبارت است از:

احرام در یکی از میقاتها، طواف خانه کعبه، نماز طواف، سعی بین صفا و مروه، تقصیر.

شیخ بهائی برای اینکه اعمال عمره و حج و ترتیب آنها در اذهان طلاب باقی بماند آنها را با رمز حرف اول آنها در یک شعر جمع کرده است و آن این است:

«اطرست» للعمرة اجعل نهج «اوو ار نخط رس طرمر» لحج

به این ترتیب:

الف احرام.

ط طواف.

ر رکعتین طواف.

س سعی بین صفا و مروه.

ت تقصیر.

مجموع اینها کلمه «اطرست» را تشکیل می‌دهد که رمز عمره است. و باز:

الف احرام.

و وقوف در عرفات.

و وقوف در مشعر الحرام.

الف افاضه (یعنی کوچ کردن) از عرفات و مشعر به سرزمین منی.

ر رمی جمره العقبه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۹۷

ن نحر یعنی قربانی.

ح حلق یعنی تراشیدن سر، و برای کسی که حج او حج اول نیست چیدن مقداری مو یا ناخن.

ط طواف حج.

ر رکعتین طواف حج.

س سعی میان صفا و مروه.

ط طواف النساء.

ر رکعتین طواف.

م میت (یعنی بیتوته) در منی.

ر رمی جمرات.

بنا بر آنچه ما اعمال حج را شرح دادیم مجموع اعمال سیزده تاست ولی در این شعر چهارده تا آمده است. سرّ این مطلب این است که شیخ بهائی افاضه از عرفات و مشعر - یعنی کوچ کردن از آنجا - به طرف منی را عملی مستقل شمرده است، در صورتی که عمل مستقل نیست.

۹. کتاب الجهاد. در این کتاب مسأله جنگهای اسلامی مطرح است. اسلام دین اجتماعی و مسئولیتهای اجتماعی است. از این رو جهاد در متن دستورات اسلام قرار گرفته است. جهاد بر دو قسم است: ابتدائی و دفاعی. از نظر فقه شیعه جهاد ابتدائی منحصرأً زیر نظر پیغمبر اکرم یا امام معصوم می تواند صورت گیرد و لاغیر.

اینچنین جهادی تنها بر مردان واجب است ولی جهاد دفاعی در همه زمانها بر همه مردم اعم از مرد و زن واجب است. ایضاً جهاد یا داخلی است یا خارجی. اگر گروهی از مردم بر امام مفترض الطاعة مسلمان خروج کنند آنچنان که خوارج یا اصحاب جمل و اصحاب صفین کردند جهاد با آنها نیز واجب است. در فقه، احکام جهاد و احکام ذمه یعنی شرایط پذیرفتن غیر مسلمان تحت عنوان تابعیت دولت اسلامی و همچنین درباره صلح میان دولت اسلامی و دولت غیر اسلامی به تفصیل بحث می شود.

۱۰. امر به معروف و نهی از منکر. اسلام به حکم اینکه دین اجتماعی و مسئولیتهای اجتماعی است و محیط مناسب را شرط اصلی اجرای برنامه آسمانی و سعادت بخش خود می داند، یک مسئولیت مشترک برای عموم به وجود آورده فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۹۸

است. همه مردم موظفند که پاسدار فضیلتها و نیکیها و ناپودکننده بدیها و نادرستیها باشند. پاسداری نیکیها به نام «امر به معروف» و ستیزه گری با بدیها «نهی از منکر» نامیده می شود. «امر به معروف و نهی از منکر» در فقه اسلامی شرایط و مقررات و نظاماتی دارد که در فقه مسطور است.

تا اینجا ده باب عبادات پایان می پذیرد و نوبت عقود می رسد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۹۹

درس هفتم: ابواب و رؤوس مسائل فقه (۲): عقود

«محقق» می گوید: «قسم دوم عقود است و مشتمل بر پانزده کتاب است.».

۱. کتاب التجاره. در این کتاب درباره خرید و فروش، شرایط طرفین معامله (یعنی خریدار و فروشنده) و شرایط عوضین، شرایط عقد یعنی صیغه معامله و همچنین درباره انواع خرید و فروشها: معامله نقد، معامله نسیه که جنس نقد است و پول مدت دارد، معامله سلف که عکس آن است یعنی پیش فروش است: پول نقد دریافت می شود و جنس مدت دار است، بحث می شود. البته معامله ای که هم جنس و هم پول هر دو مدت دار باشد باطل است. و همچنین در باب «بیع» درباره مرابحه، مواضعه، تولیه بحث

می‌شود. مقصود از مراتبه در اینجا این است که شخصی معامله‌ای می‌کند و بعد با گرفتن یک مقدار سود معامله را به دیگری واگذار می‌کند.

و مواضعه برعکس است، یعنی معامله را با مقداری کسر و تحمل ضرر به دیگری واگذار می‌کند. و توله این است که معامله را بدون سود و زیان به دیگری واگذار می‌نماید.

۲. کتاب الرهن. رهن یعنی گرو. احکام گرو گذاشتن و گرو گرفتن در این باب فقهی بیان می‌شود.

۳. کتاب مفلّس. مفلّس یعنی ورشکسته، یعنی کسی که دارائیش وافی به دیونش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰۰

نیست. حاکم شرعی برای رسیدگی به دیون چنین شخصی او را ممنوع التصرف می‌کند تا دقیقاً رسیدگی شود و دیون طلبکاران به قدر امکان پرداخت شود.

۴. کتاب الحجر. حجر یعنی منع. مقصود ممنوع التصرف بودن است. در موارد زیادی مالک شرعی در عین مالکیت تامّه ممنوع التصرف است. مفلّس - که قبلاً یاد شد - یکی از این گونه افراد است. همچنین است طفل نابالغ، دیوانه، سفیه، مریض در مرض موت نسبت به وصیت در مازاد از ثلث ثروت خود. و همچنین است - به قولی - مریض در مرض موت نسبت به نقل و انتقالهای مالیش در مازاد از ثلث دارایی خود.

۵. کتاب الضمان. «ضمان» همان چیزی است که در عرف امروز فارسی زبانان «ضمانت» نامیده می‌شود؛ یعنی کسی در برابر یک نفر طلبکار یا مدعی طلبکاری عهده‌دار دین [مدیون] می‌شود و از او به اصطلاح ضمانت می‌کند. درباره حقیقت «ضمان» میان فقه شیعه با فقه سنی اختلاف است. از نظر فقه شیعه ضمان «نقل دین از ذمه مدیون به ذمه ضامن» است، یعنی پس از ضمان، شخص طلبکار حق مطالبه از مدیون اولی را ندارد، فقط حق دارد از ضامن مطالبه کند. البته ضامن اگر به تقاضای مدیون ضمانت کرده باشد می‌تواند پس از پرداخت به طلبکار از مدیون استیفا کند. ولی از نظر فقه اهل تسنن ضمان «ضمّ عهده‌ای بر عهده دیگر» است؛ یعنی پس از ضمان، طلبکار حق دارد که از مدیون اولی مطالبه کند و یا از ضامن.

محقق در ضمن «کتاب ضمان» احکام باب حواله و باب کفاله را هم ذکر کرده است.

۶. کتاب الصلح. در این کتاب احکام مصالحه بیان می‌شود. مقصود از صلح در اینجا غیر از صلحی است که در کتاب جهاد بیان می‌شود. صلح کتاب جهاد درباره قراردادهای سیاسی است و کتاب الصلحی که در باب عقود ذکر می‌شود مربوط به امور مالی و حقوق عرفی است، مثل اینکه دینی که میزانش مجهول است به مبلغ معینی صلح می‌شود. صلح معمولاً در مورد دعاوی و اختلافات واقع می‌شود.

۷. کتاب الشركه. شرکت یعنی اینکه مالی یا حقی به بیش از یک نفر تعلق داشته باشد. مثل اینکه ثروتی به فرزندان به ارث می‌رسد که مادامی که قسمت نکرده‌اند با یکدیگر شریکند، و مثل اینکه دو نفر مشترکاً اتومبیل یا اسب یا زمینی را می‌خرند و یا احیاناً چند نفر مشترکاً یک مباحی را حیازت می‌کنند مثلاً زمین مواتی را احیا می‌کنند. و گاهی به صورت قهری صورت می‌گیرد، مثل اینکه گندمهای یک نفر با

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰۱

گندمهای یک نفر دیگر مخلوط می‌شود که جدا کردن آنها ممکن نیست.

شرکت بر دو قسم است: عقدی و غیر عقدی. آنچه قبلاً گفتیم شرکت غیر عقدی بود. شرکت عقدی این است که دو یا چند نفر با یک قرارداد و یک پیمان و عقد با یکدیگر شرکتی برقرار می‌کنند، مانند شرکتهای تجارتنی یا زراعی یا صنعتی. شرکت

عقدی احکام زیادی دارد که در فقه مسطور است. در باب شرکت ضمناً احکام قسمت نیز ذکر می‌شود.

۸. کتاب المضاربه. مضاربه نوعی شرکت عقدی است، اما نه شرکت دو یا چند سرمایه بلکه شرکت سرمایه و کار؛ یعنی اینکه یک یا چند نفر سرمایه‌ای برای تجارت می‌گذارند و یک یا چند نفر دیگر به عنوان «عامل» عملیات تجاری را بر عهده می‌گیرند. قبلاً باید از نظر تقسیم سود که به چه نسبت باشد به توافق رسیده باشند و عقد مضاربه یعنی صیغه مضاربه جاری شود و یا لااقل عملاً پیمان منعقد شود.

۹. کتاب المزارعه و المساقات. مزارعه و مساقات دو نوع شرکت است شبیه مضاربه، یعنی هر دو از نوع شرکت کار و سرمایه است، با این تفاوت که مضاربه شرکت کار و سرمایه برای کسب و تجارت است ولی مزارعه شرکت کار و سرمایه برای کشاورزی است، به این معنی که صاحب آب و زمین با فردی دیگر قرارداد کشاورزی منعقد می‌کند و توافق می‌کنند که محصول کشاورزی به نسبت معین میان آنها تقسیم شود؛ و مساقات شرکت کار و سرمایه در امر باغداری است که صاحب درخت میوه با یک کارگر، قراردادی منعقد می‌کند که عهده‌دار عملیات باغبانی از قبیل آب دادن و سایر کارها که در به ثمر رساندن میوه مؤثر است بشود و به نسبت معین که با یکدیگر توافق خواهند کرد، هر کدام از مالک و کارگر سهمی می‌برد.

این نکته لازم است یادآوری شود که در شرکت سرمایه و کار، خواه به صورت مضاربه و خواه به صورت مزارعه یا مساقات، نظر به اینکه سرمایه به مالک تعلق دارد هرگونه خطر و زیانی که متوجه سرمایه شود از مال صاحب سرمایه است؛ و از طرف دیگر سود سرمایه قطعی نیست، یعنی ممکن است سود کمی عاید شود و ممکن است هیچ سودی عاید نشود. صاحب سرمایه تنها در صورتی که سودی عاید شود، چه کم و چه زیاد، در همان سود سهام و شریک خواهد شد. این است که سرمایه‌دار نیز مانند عامل ممکن است سودی نبرد و ممکن است احیاناً سرمایه‌اش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰۲

تلف شود و از بین برود و به اصطلاح ورشکست شود.

ولی در جهان امروز بانکداران به صورت ربا منظور خود را عملی می‌سازند و در نتیجه سود معین در هر حال می‌برند، خواه عملیات تجاری یا کشاورزی یا صنعتی که با آن سرمایه صورت می‌گیرد سود داشته باشد و خواه نداشته باشد. فرضاً سود نداشته باشد، عامل (مباشر) مجبور است و لو با فروختن خانه خود آن سود را تأمین نماید. و همچنین در این نظام هرگز سرمایه‌دار ورشکست نمی‌شود، زیرا بر اساس نظام ربوی سرمایه‌دار خود را در ذمه عامل و مباشر به صورت قرض قرار داده است و در هر حال دین خود را مطالبه می‌کند هر چند تمام سرمایه از بین رفته باشد.

در اسلام استفاده از سرمایه به صورت ربا یعنی اینکه سرمایه‌دار پول خود را به صورت قرض به عامل و مباشر بدهد و دین خود را به علاوه مقداری سود در هر حال بخواهد اکیداً و شدیداً ممنوع است.

۱۰. کتاب الودیعه. ودیعه یعنی امانت، به عبارت دیگر سپردن مالی نزد یک نفر و نایب گرفتن او از جانب خود برای حفظ و نگهداری. ودیعه به نوبه خود وظایف و تکالیفی برای «ودعی» یعنی کسی که امانت‌دار است ایجاد می‌کند، همچنانکه او را در صورت تلف مال - اگر تقصیری نکرده باشد - معاف می‌دارد.

۱۱. کتاب العاریه. عاریه این است که کسی مال شخصی را می‌گیرد برای اینکه از منافع آن منتفع شود. عاریه و ودیعه هر دو نوعی امانت می‌باشند اما در ودیعه انسان مال خود را به دیگری می‌دهد برای حفظ و نگهداری و طبعاً او بدون اذن مالک حق هیچ گونه استفاده ندارد، ولی عاریه این است که انسان از اول مال خود را به دیگری می‌دهد که از آن بهره ببرد و بعد برگرداند. مثل اینکه کسی لباس خود را یا اتومبیل خود را یا ظروف خود را به دیگری عاریه می‌دهد.

۱۲. کتاب الاجاره. اجاره دو نوع است: یا به این نحو است که انسان منافع مال خود را در مقابل پولی که آن را «مال الاجاره» می‌نامند به دیگری واگذار می‌کند، مثل اینکه انسان طبق معمول خانه یا اتومبیل و یا لباس خود را اجاره می‌دهد؛ و یا به این نحو است که انسان خود اجیر می‌شود یعنی متعهد می‌شود که در مقابل انجام عملی خاص نظیر دوختن لباس، اصلاح سر و صورت، بنائی و غیره مزدی دریافت نماید. اجاره و بیع از یک جهت شبیه یکدیگرند و آن اینکه در هر دو مورد معاوضه فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰۳

در کار است، چیزی که هست در بیع معاوضه میان یک عین خارجی و پول است، و در اجاره میان منافع عین و پول است. عوضین را در بیع، «مبیع» و «ثمن» می‌نامند و در اجاره «عین موجه» و «مال الاجاره». اجاره وجه مشترکی با عاریه دارد و آن اینکه مستأجر و مستعیر هر دو از منافع استفاده می‌کنند، اما تفاوتشان در این است که مستأجر به حکم اینکه مال الاجاره می‌پردازد مالک منافع عین است ولی مستعیر مالک منافع نیست فقط حق انتفاع دارد.

۱۳. کتاب الوکاله. یکی از نیازهای بشری نایب گرفتن افراد دیگر است برای کارهایی که او باید به صورت عقد یا ایقاع انجام دهد. مثل اینکه شخصی دیگری را وکیل می‌کند که از طرف او عقد بیع یا اجاره یا عاریه یا ودیعه یا وقف و یا صیغه طلاق را جاری کند. آن که به دیگری از طرف خود اختیار می‌دهد «موکل» و آن که از طرف موکل به عنوان نایب برگزیده می‌شود «وکیل» و نفس این عمل «توکیل» نامیده می‌شود.

۱۴. کتاب الوقوف و الصدقات. وقف یعنی اینکه [انسان] مال خود را از ملک خود خارج کند و خالص برای یک مصرف قرار دهد. در تعریف وقف گفته‌اند: «تحییس العین و تسبیل المنفعه» یعنی نگه داشتن عین و غیر قابل انتقال کردن آن و آزاد ساختن منافعش. در اینکه در وقف قصد قربت شرط هست یا نه، اختلاف است. علت اینکه «محقق» آن را در باب عقود ذکر کرده نه در باب عبادات این است که قصد قربت را شرط نمی‌داند. وقف بر دو قسم است: وقف خاص و وقف عام، و هر کدام احکام مفصلی دارد.

۱۵. کتاب السکنی و الحبس. سکنی و حبس شبیه وقفند با این تفاوت که در «وقف» عین مال برای همیشه حبس می‌شود و دیگر قابل اینکه مالک شخصی پیدا کند نیست، ولی «حبس» این است که [شخص] منافع مال خود را تا مدت معین برای یک مصرف خیریه قرار می‌دهد و بعد از انقضای مدت به صورت ملک شخصی در می‌آید، و اما «سکنی» عبارت است از اینکه مسکنی را برای مدت معین برای استفاده یک مستحق قرار می‌دهد و پس از انقضای مدت مانند سایر اموال شخصی مالک اولی می‌شود.

۱۶. کتاب الهبات. هبه یعنی بخشش. یکی از آثار مالکیت این است که انسان حق دارد مال خود را به دیگری ببخشد. هبه بر دو قسم است: معوضه و غیر معوضه. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰۴

هبه غیر معوضه این است که در مقابل بخشش خود هیچ عوضی نمی‌گیرد. ولی هبه معوضه این است که پاداشی در مقابل دارد. هبه معوضه غیر قابل برگشت است و اما هبه غیر معوضه اگر میان خویشاوندان و ارحام باشد و یا عین موهوبه تلف شود غیر قابل برگشت است و الا قابل برگشت است یعنی واهب می‌تواند رجوع کند و عقد هبه را فسخ نماید.

۱۷. کتاب السبق و الرمايه. سبق و رمایه یعنی نوعی قرارداد و شرطبندی برای مسابقه در اسبدوانی و یا شتردوانی و یا تیراندازی. سبق و رمایه با اینکه نوعی شرطبندی است و اسلام شرطبندیها را منع کرده است، نظر به اینکه برای تمرین عملیات سربازی است جایز شمرده شده است. سبق و رمایه از توابع جهاد است.

۱۸. کتاب الوصیّه. مربوط است به سفارشهایی که انسان در مورد اموالش و یا در مورد فرزندان کوچکش که ولی آنهاست برای بعد از مردن خود می نماید. انسان حق دارد که شخصی را وصی خودش قرار دهد که بعد از او عهده دار تربیت و حفظ و نگهداری فرزندان صغیرش بوده باشد، و همچنین حق دارد که تا حدود یک سوم ثروت خود را طبق وصیت به هر مصرفی که خود مایل باشد برساند. فقها می گویند:

وصیت بر سه قسم است: تملیکیه، عهده، فکّیه. وصیت تملیکیه این است که وصیت می کند که فلان مبلغ از مالش بعد از خودش متعلق به فلان شخص معین باشد. وصیت عهده این است که وصیت می کند بعد از مردنش فلان عمل انجام شود، مثلاً برایش در حج یا زیارت یا نماز و روزه نایب بگیرند یا به نوعی دیگر کار خیر انجام دهند. وصیت فکّیه این است که مثلاً وصیت می کند فلان برده بعد از مردن من آزاد باشد.

۱۹. کتاب النکاح. «نکاح» عبارت است از پیمان ازدواج. فقها در باب نکاح اولاً درباره شرایط عقد نکاح بحث می کنند، و بعد درباره محارم یعنی کسانی که ازدواجشان با یکدیگر حرام است از قبیل پدر و دختر یا مادر و پسر و یا برادر و خواهر و غیر اینها به بحث می پردازند، و دیگر درباره دو نوع نکاح: دائم و منقطع، و درباره «نشوز» یعنی سرپیچی هر یک از زن و مرد از وظایف خود نسبت به حقوق طرف دیگر، و درباره نفقات یعنی لزوم اداره اقتصادی زن و فرزند از طرف پدر خانواده، و در پاره‌ای مسائل دیگر بحث می کنند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰۵

تا اینجا «عقود» به پایان رسید. چنانکه در ابتدا خواندیم محقق حلی در اول بخش عقود گفت: «عقود پانزده تاست» اما عملاً بیشتر شد. معلوم نیست چرا این طور است. شاید اشتباه لفظی بوده است و یا از آن جهت بوده که محقق بعضی ابواب را با بعضی دیگر یکی می دانسته است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰۶

درس هشتم: ابواب و رؤوس مسائل فقه (۳): ایقاعات

«محقق» می گوید: «قسمت سوم ایقاعات است و آن یازده تاست.».

«ایقاع» یعنی کاری که نیازمند به اجرای صیغه است ولی نیاز به دو طرف ندارد و یکجانبه قابل انجام است.

۱. کتاب الطلاق. «طلاق» عبارت است از برهم زدن مرد پیمان ازدواج را. طلاق یا بائن است و یا رجعی. طلاق بائن یعنی طلاق غیر قابل رجوع. طلاق رجعی یعنی طلاق قابل رجوع. مقصود این است که مرد می تواند مادامی که عده زن منقضی نشده رجوع کند و طلاق را کأن لم یکن نماید. طلاق بائن که غیر قابل رجوع است یا از آن جهت است که عده ندارد مانند طلاق زنی که مرد با او نزدیکی نکرده است و طلاق زن یائسه، و یا از آن جهت است که در عین اینکه زن عده دارد مرد حق رجوع ندارد، مانند طلاق در نوبت سوم و یا ششم که تا زن با مرد دیگری ازدواج نکند و با او آمیزش ننماید شوهر اول نمی تواند با او ازدواج کند، و یا طلاق نوبت نهم که برای همیشه آن زن بر شوهر سابقش حرام می شود. در طلاق شرط است که اولاً در حال پاکی زن صورت گیرد، ثانیاً دو نفر شاهد عادل در حین طلاق حضور داشته باشند.

طلاق، مَبْغُوضُ الْهَيْبَةِ است. پیغمبر خدا فرمود:

اِبْغَضُ الْحَالِلِ عِنْدَ اللَّهِ الطَّلَاقُ

یعنی طلاق در عین اینکه حرام نیست مبعوض و منفور خداوند است؛ و این خود سَری دارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰۷

۲. کتاب الخلع و المبرات. خلع و مبرات نیز دو نوع طلاق بائن است. «خلع» طلاقی است که کراهت از طرف زوجه است و زوجه مبلغی به مرد می‌پردازد و یا از همه و یا قسمتی از مهر خود صرف نظر می‌کند که مرد حاضر به طلاق شود، همین که مرد طلاق داد حق رجوع از او سلب می‌شود مگر اینکه زوجه بخواهد آنچه بذل کرده پس بگیرد، در این صورت زوج نیز حق رجوع دارد.

«مبارات» نیز نوعی طلاق بائن است مانند «خلع» با این تفاوت که کراهت طرفینی است و در عین حال زوجه مبلغی بذل می‌کند برای طلاق. تفاوت دیگر این است که مقدار مبذول در «خلع» حد معین ندارد ولی در «مبارات» مشروط است که بیش از مهر زوجه نباشد.

۳. کتاب الظهار. «ظهار» در جاهلیت نوعی طلاق بوده است به این ترتیب که زوج به زوجه می‌گفت: «أَنْتِ عَلَيَّ كَظْهَرِ أُمِّي» یعنی تو نسبت به من مانند پشت مادرم هستی. و همین کافی بود که زوجه مطلقه شناخته شود. اسلام آن را تغییر داد. از نظر اسلام «ظهار» طلاق نیست ولی اگر کسی چنین کاری کند باید کفاره بدهد و تا کفاره نداده است نزدیکی با آن زن بر او حرام است. کفاره ظهار آزاد کردن یک بنده است؛ اگر ممکن نشد، دو ماه متوالی روزه گرفتن، و اگر ممکن نشد شصت مسکین اطعام کردن.

۴. کتاب الایلاء. «ایلاء» یعنی سوگند خوردن، ولی در اینجا منظور سوگند خاص است و آن اینکه مردی برای زجر همسرش سوگند یاد کند که برای همیشه و یا مدت معین (بیش از چهار ماه) با او نزدیکی نخواهد کرد. اگر زن شکایت کند حاکم شرعی او را مجبور می‌کند به یکی از دو کار: نقض سوگند یا طلاق زوجه. اگر مرد سوگند خود را نقض کند البته باید کفاره سوگند خود را بپردازد. نقض سوگند همه جا حرام است ولی در اینجا واجب است.

۵. کتاب اللعان. «لعان» نیز مربوط است به روابط خانوادگی زن و شوهر. لعان به اصطلاح نوعی مباحله یعنی نوعی نفرین طرفینی است و این در صورتی است که مردی همسر خود را متهم به فحشاء نماید و یا فرزندی را که آن زن در خانه او آورده از خود نفی کند و بگوید فرزند من نیست. البته نفی ولد مستلزم متهم ساختن به عمل فحشاء نیست زیرا ممکن است فرزندی از طریق شبهه - نه زنا - به وجود آمده باشد.

اگر کسی زنی را متهم به فحشاء کند و نتواند چهار شاهد عادل اقامه کند، بر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰۸

خود او باید حدّ «قذف» یعنی حد متهم ساختن جاری شود. همچنین است اگر مردی همسر خودش را متهم سازد. چیزی که هست اگر مردی همسر خودش را متهم سازد به فحشاء یک راه دیگر وجود دارد و آن اینکه «لعان» نماید، ولی اگر لعان محقق شد هر چند حد قذف از او ساقط می‌گردد اما آن زن برای همیشه بر او حرام می‌شود. لعان در حضور حاکم شرعی صورت می‌گیرد. همان‌طور که گفتیم لعان نوعی مباحله است یعنی نوعی نفرین طرفینی است. ترتیب کار این است که مرد در حضور حاکم می‌ایستد و چهار بار می‌گوید: «خدا را گواه می‌گیرم که در ادعای خود صادقم». در نوبت پنجم می‌گوید: «لعنت خدا بر من اگر در ادعای خود دروغگو باشم». سپس زن در حضور حاکم می‌ایستد و چهار بار می‌گوید: «خدا را گواه می‌گیرم که او (شوهر) در ادعای خود کاذب است». در نوبت پنجم می‌گوید:

«خشم خدا بر من اگر او در ادعای خود صادق باشد.»

اگر به این ترتیب «ملاعنه» محقق شد زن و شوهر برای همیشه از یکدیگر منفصل می گردند.

۶. کتاب العتق. «عتق» یعنی آزاد کردن بردگان. در اسلام یک سلسله مقررات در مورد بردگان وضع شده است. اسلام برده گرفتن را منحصرأ در مورد اسیران جنگی مشروع می داند و هدف از برده گرفتن بهره کشی از آنها نیست بلکه هدف این است که اجباراً مدتی در خانواده های مسلمان واقعی زندگی کنند و تربیت اسلامی بیابند و این کار خود به خود به اسلام و تربیت اسلامی آنها منجر می گردد. و در حقیقت دوران بندگی دالانی است که بردگان از آزادی دوره کفر تا آزادی دوره اسلام طی می کنند. پس هدف این نیست که بردگان برده بمانند، هدف این است که کافران تربیت اسلامی بیابند و در حالی آزادی اجتماعی داشته باشند که آزادی معنوی کسب کرده اند. از این رو آزادی بعد از بردگی هدف اسلام است. لهذا اسلام برنامه وسیعی برای «عتق» یعنی آزادی فراهم کرده است. فقها نیز نظر به اینکه هدف اسلام «عتق» است نه «رق» بایی که باز کرده اند تحت عنوان «کتاب العتق» است نه «کتاب الرق».

فقها می گویند: موجبات آزادی چند چیز است: آزادی ارادی و بالمباشره که مالک برای ادای کفاره یا صرفاً برای رضای خدا برده را آزاد می کند. دیگر سرایت، یعنی اگر برده ای قسمتی از او مثلاً نصف یا ثلث یا ربع یا عشر او به علتی آزاد شد فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۰۹

این آزادی به همه او سرایت می کند. سوم مملوک عمودین واقع شدن. «عمودین» یعنی پدر و مادر و پدران و مادران آنها هر چه بالا برود و دیگر فرزندان و فرزندان فرزندان هر چه پایین برود. مقصود این است که اگر کسی مملوک پدر یا مادر یا جد یا جدّه یا فرزند یا نوه خود قرار گیرد خود به خود آزاد می شود. چهارم عوارض متفرقه مثل ابتلای به کوری یا جذام و غیره که خود به خود موجب آزادی است.

۷. کتاب التدبیر و المكاتبه و الاستیلاء. تدبیر و مکاتبه و استیلاء سه موجب از موجبات آزادی است. «تدبیر» این است که مالک وصیت می کند که برده بعد از مردنش آزاد باشد. «مکاتبه» این است که برده با مالک خود قرارداد منعقد می کند که با پرداخت وجهی آزاد شود. در قرآن تصریح شده که اگر چنین تقاضایی از طرف برده شد و در آنها خیری تشخیص دادید یعنی ایمانی در آنها تشخیص دادید (یا اگر تشخیص دادید که می تواند خود را اداره کند و بیچاره نمی شود) تقاضای او را بپذیرید و سرمایه ای هم از ثروت خود در اختیار او بگذارید. «استیلاء» این است که کنیزی از مالک خود حامله شود. اینچنین زن بعد از فوت مالک قهراً در سهم فرزند خود قرار می گیرد و چون هیچ کس مالک عمودین خود نمی شود خود به خود آزاد می گردد.

۸. کتاب الاقرار. اقرار به حقوق قضایی مربوط است. یکی از موجباتی که حقی را بر انسان ثابت می کند اقرار خود او است. اگر کسی بر دیگری ادعا کند که فلان مبلغ از او طلبکار است باید دلیل و شاهد اقامه کند، اگر شاهد و دلیلی نداشته باشد ادعایش مردود است. اما اگر خود آن دیگری یک نوبت اقرار کند به اینکه مدیون است، این اقرار جای هر شاهد و دلیلی را پر می کند. اقرار العقلاء علی انفسهم جائز.

۹. کتاب الجعالة. «جعاله» از نظر ماهیت شبیه اجاره انسانهاست. اجیر گرفتن انسانها به این نحو است که انسان کارگر یا صنعتگر مشخصی را اجیر می کند که در مقابل فلان مبلغ مزدی که می گیرد فلان عمل معین را انجام دهد. ولی در «جعاله» شخص معینی اجیر نمی شود بلکه صاحب کار اعلان عمومی می کند که هر کس فلان کار را برای من انجام دهد فلان مبلغ به او می پردازم.

۱۰. کتاب الایمان. ایمان (به فتح الف) جمع یمین است که به معنی سوگند است.

اگر انسان سوگند بخورد که فلان کار را خواهم کرد، آن کار بر او واجب می‌گردد، یعنی سوگند تعهد آور است، اما به شرط اینکه سوگند به نام خدا باشد (علی‌هذا سوگند

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۰

به نام پیغمبر یا امام یا قرآن شرعاً تعهد آور نیست)، دیگر اینکه آن کار جایز باشد، پس سوگند برای انجام کاری که حرام یا مکروه است بلااثر است و تعهد آور نیست.

سوگند مشروع مثل اینکه سوگند یاد کند که فلان کتاب مفید را از اول تا آخر مطالعه کند و یا سوگند یاد می‌کند که روزی یک مرتبه دندان خود را مسواک کند. حنث یعنی تخلف سوگند مستلزم کفاره است.

۱۱. کتاب النذر. نذر نوعی تعهد شرعی است - بدون سوگند - برای انجام کاری. □

صیغه مخصوص دارد. مثلاً انسان نذر می‌کند که نافله‌های یومیه را بخواند و می‌گوید: *لله علی ان اصلى النوافل کل یوم*. در سوگند شرط بود که مورد سوگند مرجوح نباشد یعنی حرام یا مکروه نباشد. علی‌هذا سوگند بر امر مباح مانعی ندارد. ولی در نذر شرط است که متعلق نذر راجح باشد یعنی کاری باشد که برای دین یا دنیا مفید باشد. پس نذر برای امری که رجحانی ندارد و فعل و ترکش علی‌السویه است باطل است.

فلسفه لزوم عمل به سوگند و وفای به نذر این است که این هر دو نوعی پیمان با خداست. همان‌طور که پیمان با بندگان خدا باید محترم شمرده شود (*أَوْفُوا بِالْعُقُودِ*) «۱» پیمان با خدا نیز باید محترم شمرده شود.

معمولاً افرادی سوگند می‌خورند و یا نذر می‌کنند که به اراده خود اعتماد ندارند، از راه سوگند یا نذر برای خود اجبار به وجود می‌آورند تا تدریجاً عادت کنند و تنبلی از آنها دور شود. اما افراد قوی‌الاراده هرگز از این طرق برای خود اجبار به وجود نمی‌آورند. برای آنها تصمیمشان فوق‌العاده محترم است. همین‌که اراده کردند و تصمیم گرفتند، بدون هیچ اجبار خارجی به مرحله اجرا درمی‌آورند.

(۱) مائده / ۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۱

درس نهم و دهم: ابواب و رؤوس مسائل فقه (۴): احکام

قسم چهارم از چهار قسم ابواب فقهی چیزهایی است که محقق حلی آنها را «احکام» اصطلاح کرده است. احکام در اینجا تعریف خاص ندارد؛ آنچه که نه عبادت است و نه عقد و نه ایقاع، محقق آن را «حکم» اصطلاح کرده است. محقق می‌گوید: احکام دوازده کتاب است:

۱. کتاب الصيد و الذبائح. صید یعنی شکار حیوان، ذبح یعنی سر بریدن حیوان.

مقدمتاً باید بگوییم که هر حیوانی که حلال گوشت است خوردن گوشتش آنگاه حلال است که به ترتیب خاصی «ذبح» یا «نحر» شده باشد و یا (در بعضی حیوانات) به وسیله سگ شکاری تعلیم یافته و یا وسیله آلات فلزی شکار شده باشد.

اگر حیوان ذبح شرعی شده باشد و یا مطابق موازین شرعی شکار شده باشد اصطلاحاً می‌گویند آن حیوان «تذکیه» شده است و آن را «مذکّی» می‌نامند، و اگر تذکیه شرعی نشده باشد می‌گویند «میته» است. میته - چنانکه می‌دانیم - نجس است و استفاده

از آن حرام است. ذبح شتر شکل خاص دارد و «نحر» نامیده می‌شود.

شکار مربوط است به حیوان حلال گوشت وحشی مانند آهو، بز کوهی، گاو کوهی و امثال اینها. علی‌هذا حیوان اهلی مانند گوسفند و گاو اهلی با شکار حلال

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۲

نمی‌شود. سگی که وسیله آن سگ شکار می‌شود باید «معلم» (به فتح لام) یعنی تعلیم یافته باشد. شکار با سگ تعلیم نیافته حلال نیست، همچنانکه شکار با حیوانات دیگر غیر سگ نیز حلال نیست. در شکار با ابزار غیر حیوانی شرط است که آهن باشد و لااقل فلزی باشد و باید تیز باشد که با تیزی خود حیوان را از پا درآورد. پس شکار با سنگ یا عمود آهنی حلال نیست. در شکار و ذبح هر دو شرط است که متصدی عمل مسلمان باشد و با نام خدا آغاز کند. شرایط دیگر نیز هست که مجال ذکر آنها نیست.

۲. کتاب الاطعمه و الاشربه. «اطعمه» یعنی خوردنیها و «اشربه» یعنی آشامیدنیها.

اسلام یک سلسله دستورات دارد در مورد استفاده از مواهب طبیعی از نظر خوردن و آشامیدن که باید آنها را آداب- ولی آداب لازم الاجراء- نامید. صید و ذباحت از این قبیل بود و اطعمه و اشربه نیز از این قبیل است. از نظر اسلام به طور کلی «طیبات» یعنی امور مفید و متناسب، حلال و «خبائث» یعنی امور نامتناسب و پلید برای انسان حرام است. اسلام به بیان این کلی قناعت نکرده است، درباره یک سلسله امور تصریح کرده است که از خبائث است و باید اجتناب شود، و یا از طیبات است و استفاده از آنها بلامانع است.

اطعمه (خوردنیها) یا حیوانی است و یا غیر حیوانی. حیوانی یا دریایی است و یا صحرایی و یا هوایی. از حیوان دریایی فقط ماهی حلال است آن هم ماهی فلس‌دار، و حیوان صحرایی بر دو قسم است: اهلی و وحشی. از میان حیوانات اهلی گاو، گوسفند و شتر حلال گوشت است بدون کراهت، و اسب و قاطر و الاغ حلال گوشت است ولی مکروه است. گوشت سگ و گربه حرام است. از حیوانات وحشی گوشت درندگان و همچنین گوشت حشرات حرام است ولی گوشت آهو، گاو وحشی، قوچ وحشی، الاغ وحشی حلال است. گوشت خرگوش با اینکه درنده نیست طبق فتوای مشهور علما حرام است. پرندگان: گوشت انواع کبوترها (کبک، مرغابی، مرغ خانگی و غیره) حلال است.

گوشت پرندگان شکاری حرام است. در مواردی که شرعاً تصریح نشده به حلیت یا حرمت پرنده‌ای، دو چیز علامت حرمت قرار داده شده است: یکی اینکه در حین پرواز بیشتر بالهای خود را صاف نگه دارد. دیگر اینکه چینه‌دان یا سنگدان یا در پشت پا علامت برآمدگی خاص نداشته باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۳

اما غیر حیوان: هر نجس العین خوردن و آشامیدن آن حرام است. همچنین است متنجس یعنی طاهر العینی که وسیله یک نجس تنجیس شده باشد. همچنین هر چیزی که مضر به بدن باشد و ضرر آن «معتدُّ به» باشد یعنی از نظر عقلاً با اهمیت شمرده شود حرام است. لهذا سمومات حرام است. اگر طب تشخیص دهد که فلان چیز- مثلاً سیگار- ضرر قطعی دارد به بدن، مثلاً قلب یا اعصاب را خراب می‌کند و موجب کوتاهی عمر می‌شود و یا تولید سرطان می‌کند، استعمال آن حرام است. اما اگر ضرر «غیر معتدُّ به» باشد- مانند تنفس در هوای تهران- حرام نیست.

خوردن زن حامله چیزی را که منجر به سقط جنین شود و یا خوردن کسی چیزی را که منجر به اختلال حواس شود و یا قوه‌ای از قوا را از کار بیندازد- مثلاً خوردن مرد چیزی را که منجر به قطع نسل او شود و یا خوردن زن چیزی را که منجر به نازایی

دائمی شود- حرام است. خوردن گِل مطلقاً حرام است، خواه مضر باشد یا نباشد. نوشیدن مسکرات مطلقاً حرام است؛ همچنانکه خوردن مال غیر بدون رضای مالک حرام است، ولی این حرمت، حرمت عارضی است نه ذاتی. بعضی از اجزای حلال گوشت حرام است از قبیل سپرز، بیضه، آلت تناسلی؛ و همچنین بول حیوان حرام گوشت و شیر حیوان حرام گوشت حرام است.

۳. کتاب الغصب. غصب یعنی استیلا جابرانه بر مال غیر. غصب اولاً حرام است، ثانیاً موجب ضمان است، یعنی اگر در حالی که مال در دست غاصب است تلف شود، هر چند تقصیری در حفظ مال نکرده باشد، غاصب ضامن است. انسان هر تصرفی در مال غصبی بکند حرام است. وضوی با آب غصبی و نماز با لباس غصبی و در مکان غصبی باطل است.

ضمناً باید دانسته شود همان طور که غصب یعنی استیلا عدوانی موجب ضمان است اتلاف نیز موجب ضمان است. مثلاً اگر کسی با سنگ شیشه کسی را بشکند ضامن است هر چند آن شیشه تحت تسلط عدوانی او نیامده است. تسبیب نیز موجب ضمان است؛ یعنی اگر کسی مباشرتاً مال کسی را تلف نکند ولی موجباتی فراهم کند که منجر به خسارتی بشود ضامن است. مثلاً اگر کسی در معبر عمومی شیء لغزنده ای (مثلاً پوست خریزه) بیندازد و عابری در اثر آن بلغزد و خسارتی مالی بر او وارد شود ضامن است.

۴. کتاب الشُّفْعَةُ. «شُفْعَةُ» عبارت است از حق اولویت یک شریک برای خرید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۴

سهم شریک دیگر. اگر دو نفر به طور مُشاع در مالی شریک باشند و یکی از آنها بخواهد سهم خود را بفروشد، اگر شریک او به همان میزان که دیگران واقعاً خریدارند خریدار باشد، حق اولویت دارد.

۵. کتاب احیاء الموات. موات یعنی زمین مرده (زمین بایر) یعنی زمینی که وسیله ساختمان یا وسیله کشاورزی و امثال اینها زنده نشده است. زمین احیا شده را در فقه «عامر» می نامند. پیغمبر فرمود:

مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَوَاتًا فَهِيَ لَهُ

. هر کس زمین مرده ای را زنده کند آن زمین از خود او است.

احیاء موات مسائل زیادی دارد که در فقه مسطور است.

۶. کتاب اللُّقْطَةُ. «لُقْطَةُ» یعنی پیدا شده. در اینجا احکام اشیائی که پیدا می شوند و صاحب آنها معلوم نیست ذکر می شود. لقطه یا حیوانی است یا غیر حیوانی. اگر حیوانی باشد و به نحوی باشد که خطری متوجه حیوان نیست حق ندارد او را در اختیار بگیرد، و اگر خطر متوجه آن است، مثل گوسفند در صحرا، می تواند آن را در اختیار بگیرد ولی باید صاحب آن را جستجو کند، اگر صاحبش پیدا شد باید به او تحویل داده شود، و اگر صاحبش پیدا نشد مجهول المالك است باید با اجازه حاکم شرعی به مصرف فقرا برسد. لقطه غیر حیوان اگر اندک باشد، یعنی کمتر از حدود نیم مثقال نقره مسکوک باشد، یا بنده می تواند به نفع خود تصرف کند و اگر بیشتر باشد باید تا یک سال در جستجوی مالک اصلی باشد (مگر اینکه شیء پیدا شده قابل بقا نباشد مانند میوه ها) اگر مالک اصلی پیدا نشد در اینجا فرق است میان لقطه حرم یعنی لقطه ای که در حرم مکه پیدا شده باشد و غیر آن. اگر در حرم مکه پیدا شده باشد باید یکی از دو کار را بکند: یا صدقه بدهد به قصد اینکه اگر صاحبش پیدا شد عوضش را به او بپردازد و یا نگه دارد به نیت اینکه صاحبش پیدا شود. و اگر لقطه غیر حرم باشد میان یکی از سه کار مخیر است: یا برای خود بردارد به قصد اینکه اگر صاحبش پیدا شد عین یا عوض آن مال را به او بدهد، و یا صدقه بدهد با همین قصد، و یا نگهداری کند به امید اینکه صاحبش پیدا شود.

اگر شیء پیدا شده بی علامت باشد جستجوی صاحب اصلی ضرورت ندارد و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۵

از همان ابتدا مخیر است میان سه امر بالا.

۷. کتاب الفرائض. مقصود کتاب الارث است. می دانیم که در اسلام قانون ارث هست. قانون ارث در اسلام اختیاری نیست، یعنی مورث حق ندارد که از پیش خود برای ورثه سهم معین کند و یا همه ثروت خود را به یک نفر اختصاص دهد. مال مورث میان ورثه شکسته و تقسیم می شود.

ورث از نظر اسلام طبقات مختلفی را تشکیل می دهند، با وجود طبقه قبلی نوبت به طبقه بعدی نمی رسد.

طبقه اول والدین و فرزندان و نوه‌ها (در صورت نبودن فرزندان) می باشند.

طبقه دوم اجداد و جدات و برادران و خواهران (و اولاد برادران و خواهران در صورت فقدان خود آنها) هستند.

طبقه سوم عموها و عمه‌ها و داییها و خاله‌ها و اولاد آنها می باشند.

البته آنچه گفته شد مربوط به ورثه نسبی بود، وارث غیر نسبی هم داریم. زوج و زوجه وارث غیر نسبی می باشند و با همه طبقات ارث می برند. اما اینکه هر یک از طبقات نسبی و یا زوج و زوجه چقدر ارث می برند مسائل زیادی دارد که مستقلاً در فقه باید بخوانید.

۸. کتاب القضاء. «قضاء» یعنی داوری. در عرف امروز فارسی کلمه «قضاوت» به کار برده می شود. مسائل قضاء آن قدر زیاد است که نمی توان وارد شد. اجمالاً همین قدر می گوئیم که نظام قضائی اسلام نظام خاصی است. عدالت قضائی در اسلام فوق العاده مورد توجه است. در اسلام همان اندازه که درباره شخصیت علمی قاضی دقت زیاد شده که باید در حقوق اسلامی صاحب نظر و مجتهد مسلم باشد، درباره صلاحیت اخلاقی او نیز نهایت اهتمام به عمل آمده است. قاضی باید مبرا از هر گونه گناه باشد و لو گناهی که مستقیماً با مسائل قضائی سرو کار ندارد. قاضی به هیچ وجه حق ندارد از متخاصمین اجرت بگیرد. بودجه قاضی باید به طور وافر از بیت المال مسلمین تأدیه شود. مسند قضا آن قدر محترم است که طرفین دعوا- هر که باشد و لو خلیفه وقت باشد آنچنان که تاریخ در سیره علی علیه السلام نشان می دهد- باید با کمال احترام بدون هیچ گونه تبعیضی در پیشگاه مسند قضاء حاضر شوند. اقرار و شهادت و در برخی موارد «سوگند» نقش مؤثری در اثبات یا نفی دعاوی در نظام قضائی اسلام دارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۶

۹. کتاب الشهادت. کتاب شهادت از توابع کتاب قضاء است، همچنانکه اقرار نیز چنین است. اگر کسی بر کسی ادعایی مالی کند، یا طرف اقرار می کند و یا انکار. اگر اقرار کند کافی است برای اثبات مدعای مدعی و حکم قاضی، و اگر منکر شود بر عهده مدعی است که بینه یعنی شاهد اقامه کند. اگر شاهد جامع الشرائط داشته باشد مدعا ثابت می شود. بر منکر نیست که شاهد اقامه کند.

منکر در موارد خاصی مکلف به قسم می شود و اگر قسم بخورد قرار منع تعقیب او صادر می شود. این قاعده در فقه مسلم است که: «البینه علی المدعی و الیمین علی من انکر» یعنی بر مدعی است که شاهد اقامه کند و بر منکر سوگند است. مسائل قضاء آن قدر زیاد است که برخی کتب مستقل که در این باب نوشته شده است برابر همه کتاب شرایع محقق حلی است.

۱۰. کتاب الحدود و التعزیرات. کتاب الحدود و التعزیرات مربوط است به مقررات جزائی اسلام، آنچنان که کتاب القضاء و کتاب الشهادت مربوط بود به مقررات قضائی اسلام. در اسلام درباره بعضی تخلفات مجازات معین و مشخصی مقرر شده که

در همه شرایط و امکانه و ازمه به گونه‌ای یکسان اجرا می‌شود.

این گونه مقررات را «حدود» می‌نامند. ولی پاره‌ای مجازاته‌است که از نظر شارع بستگی دارد به نظر حاکم که با در نظر گرفتن علل و شرایط و موجبات مخففه یا مشدده اجرا می‌کند. اینها را «تعزیرات» می‌نامند. اکنون به ذکر بعضی از «حدود» می‌پردازیم. ذکر تفصیلی همه حدود وقت بیشتری می‌خواهد.

الف. حد زنای محصن و محصنه - یعنی مرد زرداری که همسر در اختیار او است و یا زن شوهرداری که شوهر در اختیار او است - رجم یعنی سنگسار است و حد زنای غیر محصن و غیر محصنه صد تازیانه است مگر در زنای با محارم که حدش قتل است.

ب. حد لواط کشتن با شمشیر یا از کوه انداختن یا سوختن است و به قولی یا دیوار بر روی او خراب کردن است.

ج. حد قذف، یعنی متهم ساختن مرد یا زنی به زنا بدون شاهد معتبر، هشتاد تازیانه است.

د. حد شرب خمر یا هر مسکر مایع هشتاد تازیانه است.

ه. حد دزدی بریدن انگشتان دست راست است به شرط آنکه مال دزدی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۷

حد اقل معادل یک چهارم مثقال هجده نخودی طلای مسکوک باشد.

و. حد محارب - یعنی هر کسی که به قصد ارباب و سلب امنیت از مردم، مسلح شود و در میان مردم ظاهر شود - یکی از سه امر است و اختیار آن با حاکم است که متناسب با شرایط یکی را انتخاب نماید: کشتن (با شمشیر) یا به دار زدن و یا بریدن یک دست از یک طرف بدن و یک پا از طرف دیگر، یعنی دست راست و پای چپ و یا دست چپ و پای راست. همچنانکه گفتیم در مواردی که برای مجازات خاصی «حد» معینی برقرار نشده است حکومت اسلامی می‌تواند هر طور که مصلحت بداند مجازات نماید. اینچنین مجازاتهایی را «تعزیر» می‌نامند.

۱۱. کتاب القصاص. قصاص نیز نوعی مجازات است ولی در مورد جنایتها یعنی در مورد وارد کردن کسی زبانی جانی بر کس دیگر. قصاص در حقیقت حقی است که برای «مُجَنِّی علیه» یعنی کسی که جنایت بر او وارد شده است یا ورثه او (در صورتی که منجر به قتل او شده باشد) مقررات اسلامی قائل شده است. جنایتی که حاصل شده است یا قتل است و یا نقص عضوی و هر یک از این دو یا عمد است یا شبه عمد و یا خطای محض.

جنایت عمدی این است که آن جنایت از روی قصد صورت گرفته باشد مثل اینکه کسی کس دیگر را به قصد کشتن می‌زند و او می‌میرد، اعم از آنکه با آلت قتاله مثلاً با شمشیر یا تفنگ بزند یا آلت غیر قتاله مثلاً سنگ. همین که قصد جدی او کشتن طرف بوده است کافی است که عمد شمرده شود.

شبه عمد این است که در فعل خود قاصد هست ولی آنچه واقع شده منظور نبوده است. مثلاً شخصی به قصد مجروح کردن کسی او را چاقو می‌زند و منجر به قتل او می‌گردد، یا مثلاً طفلی را به قصد تأدیب می‌زند و او می‌میرد، و از آن جمله است کار پزشک که به قصد معالجه دوا می‌دهد ولی دوایش مضر واقع می‌شود و سبب قتل مریض می‌گردد.

اما خطای محض این است که اصلاً قصدی نداشته است، مثل اینکه کسی تفنگ خود را اصلاح می‌کند و تیر خالی می‌شود و منجر به قتل می‌گردد، و یا اینکه راننده‌ای به طور عادی در جاده حرکت می‌کند و منجر به کشتن فردی می‌گردد.

در مورد قتل عمد و شبه عمد، وراثت میت حق قصاص دارند، یعنی تحت نظر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۸

حکومت اسلامی، قاتل وسیله اولیاء میت اعدام می‌شود. ولی در خطای محض قاتل اعدام نمی‌شود بلکه باید به اولیاء مقتول دیه بپردازد.

۱۲. کتاب الدیات. دیه نیز مانند قصاص در مورد جنایات است و مانند قصاص حقی است برای مُجَنَّبِ علیهِ (و یا ورثه او) بر جانی، با این تفاوت که قصاص نوعی معامله به مثل است ولی دیه جریمه مالی است. احکام دیات نیز مانند احکام قصاص مفصل است.

فقها در ذیل کتاب القصاص و کتاب الدیات به مناسبت، مسأله ضمانت طیب و ضمانت مرَبِّی (مؤدَّب) را طرح می‌کنند. در مورد طیب می‌گویند: اگر طیب حاذق نباشد و در معالجه‌اش اشتباه کند و منجر به قتل مریض شود ضامن است، و اگر حاذق باشد و بدون اجازه مریض یا اولیاء مریض معالجه کند و سبب مرگ مریض گردد باز هم ضامن است، اما اگر حاذق باشد و با اجازه مریض یا ولی مریض دست به کار شود قبلاً ذمه خود را بری نماید، یعنی با مریض یا اولیاء مریض شرط کند که من حد اکثر کوشش خود را خواهم کرد اما اگر احیاناً منجر به مرگ مریض شد من متعهد نیستم. در این صورت فرضاً منجر به مرگ مریض و یا نقص عضوی شود ضامن نیست. اما اگر شرط نکرده و دست به کار شود، بعضی از فقها می‌گویند ضامن است.

مرَبِّی و مؤدَّب نیز اگر بدون هیچ ضرورتی کودک را بزند و منجر به قتل یا نقص عضو او بشود ضامن است. اگر واقعاً در شرایطی است که ضرورت ایجاب می‌کند که کودک را تنبیه کند و اتفاقاً منجر به مرگ یا نقص عضوی او می‌شود، باید قبلاً از اولیاء کودک اجازه بگیرد و الا ضامن است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۱۹

درس یازدهم: تنوع مسائل فقه

اشاره

از آنچه به طور اجمال در این چند درس بحث کردیم معلوم شد که در فقه مسائل بسیار متنوعی مطرح می‌شود به طوری که اگر خود آن مسائل را فی حد ذاتها بخواهیم مطالعه کنیم گاهی میان آنها کمتر شباهتی نمی‌بینیم. هیچ علمی مانند فقه مسائل مختلف الماهیه‌ای را در بر نگرفته است. مثلاً اگر عمل نماز یا روزه یا اعتکاف را با بیع و اجاره یا اطعمه و اشربه و یا قصاص و دیه مقایسه کنیم کمترین شباهتی میان آنها نمی‌یابیم، هر یک از آنها یک مقوله کار از مقولات مختلف کارهای آدمی است. اگر بخواهیم مجموع آنچه در ابواب مختلفه فقهی مطرح است مورد مطالعه قرار دهیم خواهیم دید که چگونه هر قسمتی به جنبه‌ای از جنبه‌های حیات بشری تعلق دارد.

برخی موضوعات فقهی صرفاً در زمینه انجام بعضی وظایف فطری مربوط به پرستش است که یک تجلی از تجلیات فطری روان آدمی است، یعنی یک سلسله آداب و مقررات است در زمینه این تمایل فطری، و در حقیقت مربوط است به تنظیم علاقه پرستش میان مخلوق و خالق خودش. نماز، روزه، اعتکاف از این قبیل است.

برخی مربوط است به خدمات و تعاونها، و اسلام عنایت خاص دارد که این گونه کارها که یک سلسله کارهای اجتماعی است توأم با روح پرستش باشد مانند

زکات، خمس. و از این قبیل است مسئولیتهای اجتماعی و سیاسی از قبیل جهاد، امر به معروف و نهی از منکر، سبب و رمایه. بعضی مربوط است به رابطه انسان با نفس خودش از قبیل وجوب حفظ نفس، حرمت اضرار به نفس، حرمت خودکشی، حرمت عزوبت (در بعضی موارد). بعضی مربوط است به شرایط بهره‌مندی انسان از مواهب طبیعی و حدود آن که صرفاً در روابط انسان با طبیعت خلاصه می‌شود.

اطعمه و اشربه، صید و ذباحت و حتی احکام البسه و امکانه و احکام ظروف و اوانی از این نوع است. بعضی دیگر مربوط است به روابط انسان با طبیعت و مواهب طبیعی از یک طرف و انسانهای دیگر ذی استحقاق مانند او از طرف دیگر، و در حقیقت مربوط است به اولویتهای افراد نسبت به افراد دیگر در بهره‌مندی از مواهب طبیعی، یعنی مربوط است به مالکیت‌های ابتدائی و بلاعوض از قبیل احياء موات، زراعت، ارث، تملک محصول کار خود و امثال اینها. و بعضی مربوط است به نقل و انتقالهای اقتصادی مانند بیع، اجاره، جعالة، هبه و صلح و غیره. و بعضی به حقوق خانوادگی مانند نکاح، طلاق، ظهار، ایلاء، لعان. برخی به حقوق قضائی مانند قضاء، شهادت، اقرار.

برخی مربوط است به حقوق جزائی و جنائی مانند حدود، تعزیرات، قصاص و دیات. برخی مربوط است به ضمانات مانند غصب، حواله و غیره. و برخی مربوط است به شرکتهای میان سرمایه و سرمایه یا میان سرمایه و کار مانند شرکت مضاربه، مزارعه، مساقات. برخی دارای چند جنبه است مانند حج که هم عبادت است و هم تعاون است و هم کنگره اجتماعی. یا سبق و رمایه که از نظر شرطبندی، مالی است و به امور مالی و روابط اقتصادی مربوط است و از نظر اینکه هدف تمرین عملیات سربازی است به مسئولیتهای اجتماعی و سیاسی مربوط می‌شود.

البته واضح است که همه این کارهای متنوع جزء یک دستگاه و یک منظومه است و در یک هدف نهایی که سعادت آدمی است اشتراک دارند. اما می‌دانیم که این اندازه وجه اشتراک در میان مسائل علوم مختلف هم هست. مسائل علوم قضائی و سیاسی و علوم اقتصادی و علوم روانی و اجتماعی همه در این کلی شرکت دارند و همه علوم مختلف و متنوع بشر از نظر تأثیرشان در سعادت بشر منظومه واحدی را تشکیل می‌دهند.

اینجا قهراً این پرسش پیش می‌آید که آیا فقه واقعاً یک علم نیست بلکه

چندین علم است؟ خصوصاً با توجه به اینکه مسائلی که فقه در حوزه خود طرح کرده و در زیر یک چتر قرار داده است امروز علوم مختلف خوانده می‌شوند و احیاناً مبادی تحقیق و متد تحقیق در آنها نیز با یکدیگر مختلف و متفاوت است.

پاسخ این است که فقه یک علم است نه چندین علم. با اینکه اگر مسائلی که فقه در زیر چتر خود قرار داده است اگر بنا شود با مبدأ استدلالی و تجربی مورد تحقیق قرار گیرد علوم مختلفی را تشکیل می‌دهد ولی نظر به اینکه فقه از زاویه خاص به این مسائل می‌نگرد همه در حوزه علم واحد قرار می‌گیرند.

توضیح اینکه فقه به این مسائل تنها از این زاویه می‌نگرد که برای افراد بشر در شریعت اسلامی درباره همه اینها مقرراتی از نظر روایی و ناروایی و از نظر درستی و نادرستی و امثال اینها وضع شده است و این مقررات را وسیله کتاب و یا سنت و یا اجماع و یا عقل می‌توان به دست آورد. از نظر فقیه، اختلافات ماهوی آن موضوعات که برخی طبیعت روانی فردی دارد و برخی طبیعت اجتماعی، برخی طبیعت قضائی دارد و برخی طبیعت اقتصادی و غیره، مطرح نیست و تأثیری ندارد و موجب دوگانگی نمی‌شود. فقیه همه آنها را با یک رنگ خاص می‌بیند و آن رنگ «فعل مکلف» است و احکام همه را از یک نوع

مبادی استنباط می‌کند و با یک متد همه را مورد تحقیق و مطالعه قرار می‌دهد. این است که فی المثل اعتکاف و بیع و نکاح و حدود در یک ردیف قرار می‌گیرد.

ولی اگر بنا باشد نه از زاویه مقررات موضوعه اسلامی که باید از ادله اربعه آنها را استکشاف کنیم در آن مسائل مطالعه کنیم، یعنی اگر بخواهیم با مبادی به اصطلاح استدلالی و تجربی و عقلی خالص در موضوعات نامبرده مطالعه کنیم، ناچاریم که اختلافات ماهوی و طبایع گوناگون آن موضوعات را مد نظر قرار دهیم. آن وقت است که ناچاریم با مبادی مختلف و با متدهای مختلف و در حوزه‌های مختلف آنها را مطالعه کنیم و از این نظر مسائل نامبرده علوم مختلفی را تشکیل خواهند داد.

تقسیمات

همه ارباب علوم مسائل علوم خود را به نحوی تقسیم‌بندی می‌کنند. مثلاً منطقیین مسائل منطق را به بخش تصورات و بخش تصدیقات، و یا حکمای الهی حکمت الهی را به امور عامه و الهیات بالمعنی الاخص، و یا اصولیون علم اصول را به فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۲۲

اصول لفظیه و اصول عقلیه تقسیم کرده‌اند؛ فقها چطور؟.

تنها تقسیمی که تاکنون برخورداریم که مسائل فقهی به بخشهای متعدد تقسیم شده و هر بابی از ابواب فقه در یک بخش جداگانه قرار گرفته است همین تقسیم محقق حلی در کتاب شرایع است که ابواب فقه را به عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم کرده است؛ و بعد از محقق حلی علامه حلی در کتاب تذکره الفقهاء به نوعی خاص ابواب فقهی را گروه‌بندی کرده است و شاید فرصتی بیابیم و توضیحاتی در اطراف بیان علامه حلی بدهیم. شهید اول در کتاب نفیس قواعد خود اندک توضیحی درباره تقسیم محقق حلی داده است ولی سایر فقها نه به تقسیم معروف محقق توجه کرده‌اند و نه خود به گونه‌ای دیگر تقسیم کرده‌اند. عجیب این است که حتی شارحان کتاب شرایع نظیر شهید ثانی در مسالک و سید محمد نوه او در مدارک و شیخ محمد حسن نجفی در جواهر کوچکترین توضیحی درباره تقسیم محقق نداده و از آن گذشته‌اند، چرا؟ آیا این تقسیم را جالب ندانسته‌اند یا اساساً عنایتی به مسأله تقسیم به طور کلی نداشته‌اند؟.

یکی از فقهای متأخر و معاصر «۱» به شکل دیگری تقسیم کرده است به این ترتیب: عبادات، معاملات، عادات، احکام؛ ولی کوچکترین توضیحی درباره این اقسام و اینکه چه ابوابی داخل در عبادات است و چه ابوابی داخل در معاملات یا عادات یا احکام، و اساساً تعریف هر کدام اینها چیست نداده است. در السنه و افواه فقهای معاصر این اقسام به گونه‌ای دیگر ذکر می‌شود به این ترتیب: عبادات، معاملات، سیاسات، احکام. ولی این بنده تاکنون این تقسیم را در کتابی ندیده و توضیحی درباره آن نشنیده‌ام.

حقیقت این است که هیچ یک از تقسیمات فوق جالب به نظر نمی‌رسد. محقق حلی در تقسیم خود عبادات را یک بخش قرار داده که جای ایراد نیست ولی در بخشهای دیگر نیازمندی به صیغه و بی‌نیاز بودن از آن، و طرفینی بودن صیغه یا یک طرفی بودن آن را ملاک تقسیم و جدا کردن قسمت‌ها و گروه گروه شدن ابواب فقهی قرار داده است. در نتیجه نکاح و طلاق که هر دو مربوط به حقوق خانوادگی است

□

(۱) تقریرات مرحوم آقا شیخ موسی نجفی خوانساری از درس مکاسب مرحوم آیه الله نائینی، اول کتاب البیع. من اکنون نمی‌دانم که این تقسیم ابتکار خود آن مرحوم است یا اقتباس از دیگری است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۲۳

یکی برقراری پیوند زناشویی است و دیگری گسسته شدن آن- در دو گروه مختلف قرار گرفته‌اند، فقط به دلیل اینکه یکی عقد است و صیغه‌اش طرفینی است و دیگری ایقاع است و صیغه‌اش یک طرفی است. و همچنین اجاره و جُعالة با همه قرابت ذاتی و ماهوی میان آنها به دلیل اختلاف در عقد و ایقاع بودن از یکدیگر جدا شده و هر کدام در بخش جداگانه واقع شده‌اند. سبق و رمایه به دلیل اینکه مشتمل بر عقد است از جهاد که به خاطر آن تشریح شده به کلی جدا شده است. اقرار که از توابع کتاب القضاء است در بخشی غیر از بخش کتاب القضاء واقع شده است. کتاب القضاء و کتاب الاطعمه و الاشربه و کتاب الارث بدون هیچ مشابهتی به دلیل اینکه نه عبادتند و نه عقد و نه ایقاع، داخل در یک گروه شناخته شده‌اند.

اساساً کلمه «احکام» که هم در تقسیم «محقق» و هم در دو تقسیم دیگر آمده است در اینجا مفهومی نمی‌تواند داشته باشد، اصطلاحی است نه چندان مناسب برای ابوابی که نه از عباداتشان می‌توان شمرد و نه از عقود و نه از ایقاعات و نه از عادات و نه از سیاسات.

شهید اول با آنکه در قواعد به توضیح مختصر تقسیم محقق پرداخته و تلویحاً از آن دفاع کرده است، خود عملاً در کتابهای خود آن را رعایت نکرده است. در لمعه که آخرین کتاب او است ترتیب ابواب فقهی با ترتیب آنها در شرایع یکسان نیست. به نظر می‌رسد تنها بخشی که بحق بخش مستقل شناخته شده بخش عبادات است، از آن رو که در این بخش به ماهیت و طبیعت عمل توجه شده است. و اگر در سایر بخشها نیز همین جهت رعایت گردد، یعنی ماهیت و طبیعت موضوعات فقهی را در نظر بگیریم که برخی طبیعت قضائی دارند و حقوق مربوط به آنها حقوق قضائی است و برخی طبیعت اقتصادی دارند و برخی طبیعت جزائی و برخی طبیعت سیاسی و برخی طبیعت اخلاقی و برخی طبیعت دیگر، تقسیم فقه از نظر ابواب و بخشها شکل دیگری به خود می‌گیرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۲۵

الهامی از شیخ الطائفه

اشاره

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۰، ص: ۱۲۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۲۷

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

روح اسلامی

شیخ بزرگوار أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسی یکی از درخشان‌ترین ستارگان جهان اسلام است. شیخ طوسی نمونه کاملی

است از تجلی اسلام در کالبد ایرانی. از زندگی امثال شیخ طوسی می‌توان کاملاً پی برد که معنویت اسلام تا چه اندازه در اعماق روح مردم این مرز و بوم نفوذ کرده است تا آنجا که افرادی مانند طوسی سراسر زندگی خود را وقف خدمت به این دین کرده و دمی نیاسوده‌اند و تا آخرین نفس بازنیاستاده‌اند.

شیخ طوسی صد درصد یک عالم اسلامی است، جز رنگ اسلامی رنگ دیگری ندارد. او از کسانی است که از برکت تعلیمات اسلامی پا بر روی تعصبات قومی و نژادی گذاشتند، شعوبی‌گریها را محکوم کردند و مقیاسهای جهانی و انسانی اسلام را محترم شمردند. اکثریت قریب به اتفاق دانشمندان بعد از اسلام چنین‌اند.

شیخ تنها در یک رشته از رشته‌های علوم اسلامی کار نکرده و متخصص نشده است بلکه در رشته‌های گوناگونی زحمت کشیده و متخصص شده و کتاب تصنیف و تألیف کرده است و در همه آن رشته‌ها از طراز اول است.

او هم فقیه است، هم محدث، هم متکلم، هم مفسر، هم رجالی و هم ادیب. از این رو تنها از یک زاویه نمی‌توان او را دید و شناخت بلکه از زوایای گوناگونی باید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۲۸

به او نظر افکند.

فقاہت و اجتهاد

الهامی که من می‌خواهم از شیخ الطائفه بگیرم و بازگو کنم مربوط است به یک جنبه از جنبه‌های شخصیت اسلامی او و آن، جنبه فقاہت و اجتهاد آن مرد بزرگ است. شیخ طوسی یکی از مجتهدان و فقهای طراز اول اسلام است و بحق شیعه امامیه او را بزرگ خود (شیخ الطائفه) نامیده است. شیخ الطائفه فقیه است ولی نه یک فقیه عادی، بلکه فقهی که تحولی شگرف در فقه به وجود آورد. فقه اسلامی، چه در نحلّه شیعی و چه در نحلّه سنی، مانند هر علم زنده دیگر دورانهای تحول و تکامل را طی کرده است و در برخی مراحل مانند هر موجود زنده متحول و متکامل جهشهایی و دگرگونیهایی پیدا کرده و تغییرات کمی منتهی به تغییری کیفی شده است. یکی از این جهشها و دگرگونیها در فقه نحلّه شیعی امامی به دست این مرد بزرگوار صورت گرفته است.

از نظر من جهشها و تغییرات کیفی فقه شیعی از روزی که فقها وظیفه اجتهاد را بر عهده گرفتند در سه مرحله صورت گرفته است: مرحله اول در اوائل قرن پنجم به دست شیخ طوسی، مرحله دوم در قرن هفتم به دست محقق حلّی و علامه حلّی و مخصوصاً علامه حلّی از نظر اصول فقه و جدا کردن حساب احادیث صحاح و ضعاف از یکدیگر، و مرحله سوم در قرن سیزدهم هجری به وسیله خاتم المتأخرین حاج شیخ مرتضی انصاری انجام یافت و اگر جنبه‌های مبارزه با قشریگری را در نظر بگیریم و سهم عظیم استاد المجتهدین وحید بهبهانی را در مبارزه با جمود اخباریگری فراموش نکنیم و مخصوصاً به طرد مکتب اخباریگری از فقه شیعه توجه کنیم باید یک مرحله دیگر اضافه نماییم و آن در قرن دوازدهم به وسیله وحید بهبهانی است.

البته بیان بالا- به معنی این نیست که شخصیتهای نامبرده لزوماً اهمیت و عظمت بیشتری از شخصیتهای عظیم دیگر فقه شیعی دارند زیرا هر جهش و تحول کیفی مسبوق است به یک سلسله شرایط و آمادگیهای پیشین، و بسا سهم کسانی که شرایط را آماده و مهیا کرده‌اند بیشتر است از کسانی که به دست آنها و به وسیله آنها این جهشها صورت گرفته است. به اصطلاح، اینها

جزء اخیر علت تامه‌اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۲۹

اگر درباره هرکس بتوان تردید کرد درباره شیخ طوسی نمی‌توان تردید کرد.

عظمت و شخصیت او به حدی است که گفته‌اند تا صدسال بعد از او هر فقیه و مجتهدی ظهور کرد عملاً مقلد شیخ الطائفه بوده است.

رستاخیز علمی اسلامی

اسلام یک رستاخیز علمی به وجود آورد. آغاز این رستاخیز با طلوع اسلام توأم است. قرن اول و دوم دوره آمادگی و رنسانس است و قرن سوم و چهارم و پنجم دوره شکوفا شدن، هرچند بسیاری از علوم اسلامی در همان قرن اول و دوم بارور شد و ثمرات اولیه خویش را تحویل داد.

سرجان ملکم انگلیسی با کمال بی‌انصافی و تعصب دو قرن اول هجری را از نظر ایرانیان دوره رکود علمی و معنوی معرفی می‌کند «۱» و حال آنکه این دو قرن به قول ادوارد براون از نظر علمی و معنوی از پرخروش‌ترین ازمنه تاریخ ایران است. ما اگر وضع فکری و علمی ایرانیان را در این دو قرن با قرون ما قبل اسلام مقایسه کنیم که در چه رکود و سکون و سکوتی بود می‌بینیم که ایرانیان در این دو قرن از لحاظ فکری و علمی و فرهنگی جنبش و تحرک بی‌سابقه‌ای پیدا کرده‌اند «۲». البته اوج و کمال این جنبش در قرن سوم و چهارم و پنجم هجری رخ نمود.

یکی از جنبشها و نهضتهایی که از همان قرن اول هجری در میان عموم مسلمانان اعم از سنی و شیعی، ایرانی و غیر ایرانی پدید آمد در زمینه مسائل فقهی بود.

مسلمانان از ابتدا که به اسلام ایمان آوردند خود را با دینی مواجه دیدند که مقررات زیادی در زمینه‌های مختلف زندگی اعم از فردی و اجتماعی و اعم از عبادات و معاملات و حقوق مدنی و خانوادگی و غیره دارد. در حدود پانصد آیه از قرآن مجید آیات الاحکام است. از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و همچنین از عترت طاهرین او روایات فوق العاده فراوانی در زمینه احکام وارد شده است. لهذا مسلمین وظیفه اولیه خود می‌دانستند که تکالیف خود را از نظر اسلامی در مسائل مختلف بدانند.

(۱) تاریخ ادبیات ادوارد براون، جلد اول، صفحه ۳۰۲ و ۳۱۲. ادوارد براون شخصاً تصریح می‌کند که من خودم را از این اشتباه برکنار می‌دارم.

(۲) برای توضیح بیشتر این مطلب به کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران تألیف نگارنده مراجعه شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۳۰

عامه مردم به علما مراجعه می‌کردند و علما به ائمه دین و به قرآن و آثار. و از مجموع اینها از صدر اسلام «تفقه» و افتاء به وجود آمد و مقدمات تکون علم «فقه» فراهم شد.

کتاب و سنت از دیدگاه فقهای اسلامی

نکته جالب این است که کلماتی که علما در زمینه استخراج احکام اسلامی از کتاب و سنت به کار برده‌اند نشان می‌دهد که

این دانشمندان از اول فهمیده بودند که یک نظر ساده و فهم عامیانه کافی نیست که روح و عمق تعلیمات اسلامی در این زمینه- مانند هر زمینه دیگر- ادراک شود بلکه نیاز به تعمق و غور و فهم عمیق است. آنها کلمه «فقه» را به عنوان نام این علم انتخاب کردند که معنی غور کردن و به اعماق رسیدن را می‌دهد. راغب اصفهانی در مفردات غرائب القرآن می‌گوید: «الْفَقْهُ هُوَ التَّوَصُّلُ إِلَى عِلْمٍ غَائِبٍ بِعِلْمٍ شَاهِدٍ» یعنی فقه این است که با وسیله قرار دادن یک دانش آشکار به یک دانش ناآشکار پی برده شود.

آنها عمل تفقه را «اجتهاد» نامیدند که با جهاد به یک معنی است. جهاد یعنی استفراغ و سع، و به عبارت دیگر به کار بردن منتهای همت و نیرو. با این تفاوت که کلمه جهاد غالباً برای به کار بردن منتهای کوشش در برابر دشمن به کار برده می‌شود و کلمه اجتهاد برای به کار بردن منتهای کوشش در فهم احکام از کتاب و سنت استعمال می‌گردد. انتخاب این کلمه نیز می‌رساند که علمای اسلام زمینه را آن قدر عمیق و وسیع می‌دانستند که بذل قسمتی از نیرو را کافی نمی‌شمردند، بذل تمام نیرو را لازم می‌دانستند.

کلمه دیگری که به کار می‌بردند کلمه «استنباط» است. این کلمه نیز حکایت می‌کند که علمای اسلامی احساس خاصی در مورد درک احکام داشته‌اند. کلمه استنباط به معنی بیرون کشیدن آب از زیر زمین است. علمای اسلام توجه کرده بودند که در زیر قشر ظاهر الفاظ جریان زیرزمینی آب زلال معانی است. هر عامی آشنا با زبان عربی و دستور زبان عربی حق ندارد ادعا کند که با مراجعه به کتاب و سنت قادر است قوانین و مقررات اسلامی را اکتشاف کند، فن و هنر مخصوص ضرورت دارد: هنر استنباط، هنر استخراج آبهای زیرزمینی از زیر قشر ظاهری.

غزالی در المستصفی تعبیر لطیفی دارد. او ادله را «شجره» و احکام را «ثمره» و عمل

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۳۱

اجتهاد را که استخراج احکام است از ادله «استثمار» می‌خواند.

حقیقت این است که این توجه که برای علمای اسلام پیدا شد از ناحیه خودشان نبود، پیش از همه خود قرآن کریم و پس از قرآن رسول اکرم مردم را به این حقیقت متوجه کردند. قرآن کریم که دعوت به تدبیر در آیات قرآنی و تفکر در آنها می‌کند در حقیقت همین معنی را یادآوری می‌نماید. رسول اکرم اولین شخصی است که مسلمین را به سوی تعمق و اجتهاد و استخراج سوق داد. رسول اکرم با بیانات زیبای خود به مسلمین گوشزد کرد که کتاب و سنت استعداد پایان‌ناپذیری برای درک معانی تازه به تازه و نو به نو دارد. او درباره قرآن کریم فرمود:

ظَاهِرُهُ اَنِيْقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيْقٌ، لَهُ تُخُوْمٌ وَ عَلَيَّ تُخُوْمِهِ تُخُوْمٌ لَا تُحْصِي عَجَائِبُهُ وَ لَا تُبْلِي غَرَائِبُهُ «۱» ظاهر قرآن زیبا و باطن آن ژرفاست، او را حدی است و فوق آن حد حد دیگر است، شگفتیهای آن برشمرده نمی‌شود و تازگیهای آن کهنه نمی‌گردد.

رسول اکرم درباره خودش و سخنان خودش فرمود:

اَوْتِيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ «۲»

سخنان جامع و دربرگیرنده به من داده شده است. و هم آن حضرت بیان لطیفی در همین زمینه دارد. در حدیث معروفی که در حجة الوداع ایراد فرموده است و شیعه و سنی بالاتفاق آن را نقل و روایت کرده‌اند فرمود:

نَضَرَ اللهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها وَ بَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ غَيْرِ فَقِيهِ وَ رُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ اِلٰى مَنْ هُوَ اَفْقَهُ مِنْهُ «۳»

یعنی خداوند شاد و خرم کند کسی را که سخن مرا بشنود و آن را به کسی که آن را نشنیده است برساند. همانا بسیاری کسانی که سخن پرمعنی با خود دارند ولی خود، آن را فهم عمیق نمی‌کنند و چه بسا کسانی که چنان سخنی را از بر دارند و

فهم عمیق می کنند ولی وقتی که به دیگری منتقل می کنند او عمیقتر آن را فهم می کند. این

(۱) کافی، ج ۲ / ص ۵۹۹

(۲) بحار الأنوار، جلد ششم، چاپ سربی تهران، باب «فضائل النبی و خصائصه» صفحه ۲۲۹ نقل از امالی صدوق.

(۳) کافی، ج ۱ / ص ۴۰۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۳۲

حدیث را شافعی نیز در الرساله آورده و به آن استناد کرده است.

یکی از محدثین معروف قرن دوم هجری از یکی از فقهای معروف آن عصر مسئله ای پرسید و او جواب داد. محدث پرسید به چه دلیل؟ گفت به موجب فلان حدیثی که خودت از پیغمبر برای ما روایت کرده ای. مرد محدث پس از تأمل دریافت که فقیه راست می گوید و از آن حدیث می توان حکم این مسأله را استخراج و استنباط کرد. بار دیگر آن محدث مسأله دیگری از آن فقیه پرسید و فقیه جواب داد. پرسید دلیل تو چیست؟ گفت فلان روایت که باز تو خود برای ما روایت کردی.

محدث بار دیگر تأمل کرد و دید فقیه راست می گوید، از آن روایت نیز می توان این حکم را استفاده و استنتاج کرد. محدث رو کرد به فقیه و منصفانه گفت: اَنْتُمْ الْاَطْبَاءُ وَ نَحْنُ الصَّيَادِلَةُ (۱) یعنی حقاً شما فقها و مجتهدان و اهل نظر پزشکان را مانند و ما محدثان داروفروشان را.

این داستان تاریخی مصداق حدیث نبوی را روشن می کند که فرمود

رُبَّ حَامِلٍ فِقْهِهِ الَّذِي مَنْ هُوَ اَفْقَهُ مِنْهُ.

ائمه اهل بیت علیهم السلام به پیروی از رسول اکرم مردم را متوجه تعمق و تدبر در آیات قرآنی می نمودند و مکرر گوشزد می کردند که قرآن و سنت دو منبع پایان ناپذیر می باشند. حدیثی از علی علیه السلام در این زمینه است که همان طور که استاد بزرگوار ما علامه طباطبائی مدّ ظله العالی در ذیل آیه ۳ سوره آل عمران می فرمایند از غرر احادیث است: از علی علیه السلام پرسش شد: هَلْ عِنْدَكُمْ شَيْءٌ مِنَ الْوَحْيِ؟ آیا به شما اهل بیت وحی نازل می شود؟ فرمود:

لَا وَ الَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ

نه قسم به آن که دانه را شکافت و آدمی را آفرید

إِلَّا أَنْ يُعْطِيَ اللَّهُ عَبْدًا فَهَمَّا فِي كِتَابِهِ

مگر آنکه خداوند بنده ای را مورد عنایت قرار دهد و فهم قرآن نصیب او گردد. از این جمله پیداست که علی علیه السلام علم جوشان و فراوان و حیرت انگیز خود را تنها از دولت قرآن و چشمه پرفیض قرآن دارد؛ این معنویت قرآن است که از باطن و ملکوت بر دل پاک علی سرازیر شده است.

حضرت علی بن موسی الرضا علیه آلافا التحية و الثناء- که در جوار مدفن مقدس آن حضرت این کنگره بر گزار می گردد- نقل می کنند که از جد بزرگوارشان

(۱) عیون اخبار الرضا چاپ سنگی صفحه ۲۳۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۳۳

امام أبو عبد الله جعفر بن محمد الصادق علیهما السلام پرسش شد: مَا بِالْأَلْقُرْآنِ لَا يَزِيدُ بِالنَّشْرِ وَ الدَّرَاسَةِ إِلَّا غَضَاضَةً؟ یعنی

چگونه است که قرآن هرچه بیشتر منتشر می‌شود و گوشها با آن آشنا می‌گردد و هرچه بیشتر خواننده و درس داده می‌شود کهنه نمی‌گردد بلکه برعکس روز به روز بر طراوت و تازگی آن افزوده می‌گردد؟
امام جواب داد:

لأنه لم يُنزل لزمانٍ دونَ زمانٍ ولا لِناسٍ دونَ ناسٍ ولِذَلِكَ فَفِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ وَلِكُلِّ نَاسٍ غَضٌّ

. یعنی این بدان جهت است که قرآن برای زمانی خاص و برای مردمی خاص نازل نشده است و لهذا در همه زمانها نو است و برای همه مردمان تر و تازه است.

اگر درست در معنی و مفهوم این حدیث دقت کنیم دنیای وسیعی در مقابل خود می‌بینیم؛ می‌بینیم ائمه اهل بیت علیهم السلام با دید دیگری قرآن را می‌دیده‌اند.

مسأله قیاس

در اینجا لازم است به یک نکته اشاره کنم و آن اینکه همه می‌دانیم که ائمه اهل بیت علیهم السلام از همان اول کار با اعمال قیاس در استنباط احکام مخالف بودند و این کار را تخطئه کردند. غالب افراد به فلسفه این مخالفت توجه ندارند و لهذا بسیاری از مخالفین قیاس به جمود گراییده‌اند، یعنی این مخالفت را نوعی گرایش به تعبد مطلق به ظواهر و طرد تعقل و تدبر در استنباط احکام تلقی کردند. بدون شک این سوء تفاهم و بهتر بگوییم این غلط زیانهای فراوانی بر فقه شیعه وارد کرد. ولی اگر فلسفه این مخالفت را دریابیم می‌بینیم که این مخالفت بر یک اساس منطقی بسیار عالی بوده است و نتیجه‌اش جمود نیست بلکه تشویق و تحریض به اجتهاد صحیح و عالمانه است.

ریشه مخالفت اهل بیت با قیاس دو چیز است: یکی اینکه قیاس که همان تمثیل منطقی است راه مطمئنی نیست. تاریخ فقه حکایت می‌کند که کسانی که قیاس را وارد اصول فقه کردند هرج و مرج عجیبی به وجود آوردند. حقا اگر مخالفت اهل بیت از یک طرف و برخی از ائمه جماعت از طرف دیگر نبود فقه اسلامی بکلی زیر و رو شده بود و به صورتی درآمده بود که به هر چیزی شباهت داشت جز فقه اسلام.

ولی علت دوم که اساسی‌تر است این است که ریشه این فکر که ما در تشریح و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۳۴

تقنین اسلامی نیازمند به قیاس هستیم ریشه فاسدی است. ریشه این فکر این است که کتاب و سنت، وافی به بیان همه احکام و مقررات نیست و نوعی نارسایی و ناتمامی در کار است و بر ماست که این نقصان و ناتمامی را با اصل قیاس گرفتن اکمال و اتمام کنیم؛ و حال آنکه خداوند صریحاً در قرآن کریم می‌فرماید که این دین را اکمال و نعمت را تمام نموده و اسلام را به عنوان یک دین کامل و تام و تمام برای بشر پسندیده است: **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا** (۱).

در نهج البلاغه خطبه‌ای است که سید رضی آن را تحت عنوان «فی ذمِّ اِخْتِلَافِ الْعُلَمَاءِ فِي الْفُتْيَا» آورده است. در آن خطبه (خطبه ۱۸) علی علیه السلام کسانی را که «مِن عِنْدِي» فتوا می‌دهند انتقاد می‌کند و می‌فرماید:

أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ دِينًا نَاقِصًا فَاسْتَبَعَانَ بِهِمْ عَلِيٌّ أَتَمَامِهِ؟ أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَ عَلَيْهِ أَنْ يَرْضَى؟ أَمْ أَنْزَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ دِينًا تَامًا فَقَصَّرَ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله عَنْ تَبْلِيغِهِ وَ آدَائِهِ وَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ يَقُولُ «مَا فَزَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» وَ قَالَ فِيهِ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ

وَ ذَكَرَ أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَ أَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ فَقَالَ سُبْحَانَهُ: «وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» وَ أَنَّ الْقُرْآنَ ظَاهِرُهُ انْتِقَ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَا تَفْنَى عَجَائِبُهُ وَ لَا تُكْشَفُ الظُّلُمَاتُ إِلَّا بِهِ

. آیا خدا دین ناتمامی فرود آورده و آنگاه از این افراد برای تکمیل و متمم آن استمداد جسته است؟ یا اینها در خلق و فرود آوردن این دین با خدا شریک بوده‌اند و طبق قانون «حق مساوی شرکا» چون پاره‌ای از احکام را خداوند بیان کرده و آنها قبول کرده‌اند، باید پاره‌ای از احکام را اینان با رأی و خیال خود وضع کنند و خداوند قبول کند؟ یا شقّ سومی در کار است و آن اینکه خداوند دین کامل و تامّی نازل فرموده لکن پیغمبر در تبلیغ و رساندن آن به مردم کوتاهی کرده است و اینها قسمتهایی که پیغمبر اکرم به مردم نرسانده است با رأی و خیال خود آن را وضع می‌کنند، و حال آنکه

(۱) مائده/ ۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۳۵

خداوند درباره قرآن که به وسیله پیغمبر به مردم ابلاغ شده است می‌گوید:

«ما در این کتاب از بیان هیچ امر لازمی کوتاهی نکرده‌ایم.» و هم می‌فرماید: در قرآن بیان هر چیزی که برای مردم لازم است وجود دارد.

خداوند فرمود که آیات قرآن بعضی گواه بعض دیگر و مفسر بعض دیگرند و در میان آنها هیچ گونه اختلاف و تناقضی وجود ندارد (و اگر از ناحیه خدا نمی‌بود در آن اختلافات فراوانی می‌یافتند). ظاهر قرآن زیبا و باطن آن ژرفاست، شگفتیهای آن تمام نمی‌شود و تیرگیها و تاریکیها جز به وسیله قرآن برطرف نمی‌گردد.

در کافی بعد از کتاب «مقاییس» بابی دارد تحت عنوان «بَابُ الرَّدِّ إِلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ أَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ إِلَّا وَ قَدْ جَاءَ فِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ». همچنان که عنوان باب حکایت می‌کند منظور ائمه اهل بیت علیهم السلام این است که پایه و اساس فکر نیازمندی به قیاس، یعنی نارسایی تشریحات الهی اسلامی نسبت به همه فروع و احتیاجات، غلط است. چنین ناتمامی و نارسایی وجود ندارد.

بدیهی است که مقصود این نیست که در هر مورد جزئی و در هر فرعی از فروع در کتاب و سنت دستوری خاص رسیده است؛ چنین چیزی نه منظور است و نه ممکن؛ همچنان که مقصود آیه کریمه که می‌فرماید: ﴿فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ و یا می‌فرماید: ﴿فِيهِ تَبَيَانٌ كُلُّ شَيْءٍ﴾ این نیست که حکم هر واقعه جزئی و هر فرع از فروع، جداگانه در قرآن کریم بیان شده است، بلکه مقصود این است که خطوط اصلی حیات بشر در جمیع شئون اعم از عبادات و اخلاقیات و اجتماعیات در این کتاب کریم رسم شده است و سنت که به وسیله پیغمبر اکرم و ائمه اطهار بیان می‌شود بیان و تشریح همانهاست.

به هر حال مقصود از همه این گونه تعبیرات این است که کلیات اسلامی که در کتاب و سنت آمده است به نحوی است که قدرت «انطباق» بر تمام فروع غیر متناهی را دارد و آن چیزی که مورد نیاز است قیاس و تشریح در کنار تشریح الهی نیست، آن چیزی که مورد نیاز است قوه اجتهاد و استنباط یعنی قوه تطبیق اصول بر فروع و ردّ فروع بر اصول است. معجزه فقه اسلامی در این است که کلیات آن قابلیت انطباق بر همه موارد را دارد به طوری که در همه موارد ضامن مصالح عالیّه انسان است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۳۶

ائمه علیهم السلام در کمال صراحت این مطلب را ادا کردند. در حدیث معروفی که جوامع حدیث از جامع بزنطی نقل کرده‌اند فرموده‌اند:

یعنی وظیفه ما این است که اصول و کلیات را بیان کنیم و وظیفه شماست که فروع و شاخه‌ها را از این اصول استخراج و استنباط کنید. به عبارت دیگر وظیفه شما اجتهاد و استنباط است. ابن ادریس حلی که از اکابر صاحب نظران فقهای شیعه است و حریت رأی خاصی دارد، با اینکه خبر واحد را نمی‌پذیرد و به آن عمل نمی‌کند، این حدیث را در مستطرفات کتاب سرائر به عنوان اصل مسلم آورده است و از اینجا معلوم می‌شود که این اصل در میان شیعه و در فقه شیعه از مسلمات بوده است.

در خطبه ۸۵ نهج البلاغه که با جمله

«عِبَادَ اللَّهِ، أَنْ مِنْ أَحَبِّ عِبَادِ اللَّهِ إِلَيْهِ عَبْدًا أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى نَفْسِهِ»

آغاز می‌شود جمله‌ای هست که مفید همین مطلب است. علی علیه السلام در قسمت اول این خطبه صفات و مشخصات عالم ربّانی را و در قسمت دوم آن مشخصات عالمان بی‌عمل و خیال‌با فان را ذکر می‌کند «۱». علی علیه السلام از جمله صفات عالمان ربّانی این صفت را بیان می‌کند:

قَدْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ فِي إِزْفَعِ الْأُمُورِ مِنْ إِصْدَارِ كُلِّ وَارِدٍ عَلَيْهِ وَ تَصْيِيرِ كُلِّ فَرْعٍ إِلَى أَصْلِهِ

یعنی در مقام اخلاص و به سبب اخلاص نیت و افاضه حکمت بر او بدانجا رسیده است که خود را در مرتفع‌ترین قله‌ها قرار داده است، در این مقام مرتفع قرار گرفته که هر مشکلی و مسأله غامضی بر او وارد شود جواب و حل آن مسأله را صادر می‌کند و هر فرعی را به اصل خود برمی‌گرداند.

از مجموع آنچه گفتیم معلوم شد که مخالفت ائمه اهل بیت با قیاس بر اساس دعوت به جمود و «ظاهریّت» نبوده است، بلکه بر این اساس بوده است که نیازی به تشریحات من‌عندی نیست، آنچه بدان نیاز است و باید جولانگه عقل و علم و فکر علما قرار گیرد اجتهاد و استنباط و استخراج فروع از اصول و ردّ فروع بر اصول و بالاخره تطبیق صحیح کلیات اسلامی بر قضایا و حوادث است که هیچ‌گاه متوقف نمی‌شود و تحت حصر نمی‌آید و به تبع وسعت ابعاد مکانی و زمانی زیادتر می‌شود.

(۱) سید رضی عنوان خطبه را چنین ذکر می‌کند: «و هی فی صفات المتقین و صفات الفساق» ولی تدبر کامل در خطبه نشان می‌دهد که در توصیف علمای ربّانی و عالمان بی‌عمل است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۳۷

چگونه ممکن است مخالفت ائمه اهل بیت با قیاس، بر اساس مخالفت با دخالت عقل در کار دین باشد و حال آنکه آنها به تبع قرآن مجید عقل را حجت باطن و نبی درونی می‌دانستند «۱» فقهای شیعه نگفتند که ادله استنباط چهار است: کتاب، سنت، اجماع، قیاس؛ همچنان که نگفتند ادله استنباط سه است: کتاب، سنت، اجماع؛ بلکه گفتند ادله استنباط چهار است: کتاب، سنت، اجماع، عقل. پس معلوم می‌شود علما و فقهای شیعه به پیروی از دستور اهل بیت، نوعی از مداخله رأی و نظر را که به نام قیاس نامیده می‌شد باطل می‌شناختند ولی حق عقل را در اجتهاد و استنباط محفوظ می‌داشتند.

بعلاوه می‌دانیم که به موازات بحث قیاس در فقه که مورد قبول بعضی از ائمه جماعت و انکار بعضی دیگر از خود آنها بود بحث دیگری کلامی در همان عصر مطرح شد که در واقع یک ریشه داشت و آن بحث معروف حسن و قبح عقلی بود.

طرفداران قیاس در فقه در این مسأله کلامی طرفدار حسن و قبح عقلی، و منکرین قیاس منکر حسن و قبح عقلی شدند ولی

علمای شیعه با اینکه با قیاس در فقه مخالفت کردند از حسن و قبح عقلی طرفداری کردند و لهذا در شمار عدلیه درآمدند، و این خود می‌رساند که مخالفت با قیاس بر اساس مخالفت و انکار عقل نبوده است.

جامد فکرها

این مطلب قابل انکار نیست که در میان علمای شیعه افراد زیادی پیدا شدند که ترس از قیاس آنها را به بیماری جمود مبتلا کرد. هم در شیعه و هم در سنی از این جامدفکران زیاد بودند. اینها وقتی که با مسئله‌ای مواجه می‌شدند اگر دستور خاصی در آن مورد رسیده بود جواب می‌دادند و اگر حدیث و دستور خاصی نرسیده بود لب فرو می‌بستند و جوابی نمی‌دادند، نه قیاس می‌کردند و نه در پی اجتهاد صحیح و استخراج اصول از فروع بودند. شیخ طوسی - آنچنان که از سخن وی در مقدمه مبسوط و هم عُدَّة الاصول برمی‌آید - گرفتار چنین جامدفکرانی بوده

(۱) اصول کافی، جلد اول، کتاب العقل و الجهل

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۳۸

است و هنوز هم کم و بیش وجود دارند. برای ما فعلاً ضرورت ندارد که بحث کنیم آنها چه اشخاصی بوده و چه افکاری داشته‌اند؟ عمده این است بدانیم که اسلام چه گفته و علمای بزرگ اسلامی از قبیل شیخ ابو جعفر طوسی چگونه تلقی کردند؟

اجتهاد در عصر ائمه

مسئله‌ای که در اینجا لازم است به مناسبت تذکر دهم این است که برخی می‌پندارند در عصر ائمه علیهم السلام اجتهاد و تفریع و ردّ فروع بر اصول وجود نداشته و بعد از دوران ائمه در شیعه پیدا شده است با اینکه در میان اهل جماعت از همان قرن اول وجود داشته است بلکه به عقیده خود اهل جماعت در عهد رسول اکرم نیز صحابه عنداللزوم اجتهاد می‌کردند. روایت معروفی درباره معاذ بن جبل که رسول اکرم او را به یمن گسیل می‌داشت روایت می‌کنند.

برخی عذر عدم اجتهاد در شیعه را در عهد ائمه به صورت مؤدبانه‌ای ذکر می‌کنند و می‌گویند در آن عهد از نظر شیعه نیازی به اجتهاد نبود زیرا خود ائمه معصومین حاضر بودند و باب علم مفتوح بود. اجتهاد وقتی ضرورت پیدا می‌کند که راه دانستن هر حکمی مستقلاً و مستقیماً بسته باشد و ایجاب کند که از اصول استخراج شود، اما وقتی که هر مسئله‌ای را مستقلاً و مستقیماً می‌توان از معصوم پرسید چه نیازی به اجتهاد است، خواه اجتهاد را به معنی تفریع و ردّ فروع بر اصول بپذیریم و یا به معنی قیاس و اجتهاد رأی.

مستر چارلز آدامز در سخنرانی دیروز خود در اینجا همین مطلب را گفتند.

ایشان چنین فرض کردند که اجتهاد در شیعه بعد از عصر ائمه پیدا شده است و علت اینکه شیعه دیرتر از اهل سنت به کار اجتهاد پرداخت این بود که در عصر ائمه از اجتهاد بی‌نیاز بود.

این تصور به ادله‌ای باطل است:

اولاً این تصور که در عصر ائمه باب علم مفتوح بود و نیازی به اجتهاد و فتوا نبود غلط است. ائمه معمولاً در مدینه بودند و تنها

برای شیعیانی که در مدینه می‌زیستند این امکان بود که حکم هر مسئله‌ای را مستقیماً از خود ائمه بپرسند، اما شیعیانی که در عراق یا خراسان یا جای دیگر می‌زیستند کجا می‌توانستند هر مسأله مورد ابتلای فوری را از ائمه بپرسند؟ آنها ناچار از راویان حدیث و شاگردان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۳۹

ائمه که مدتی از درس آنها استفاده کرده بودند و احیاناً کتابهایی تألیف کرده بودند می‌پرسیدند. البته گاهی عین پرسشهایی که از آنها می‌شد قبلاً پرسش شده بود و جوابش را مستقیماً از ائمه شنیده بودند. ولی غالباً اینچنین نبود، قهراً ضرورت پیدا می‌کرد که مشکل به طریق دیگر حل شود.

در تاریخ می‌خوانیم که گاهی شیعیان عراق یا خراسان پرسشهای خود را جمع می‌کردند و به وسیله مسافران حج به مدینه می‌فرستادند و تا رسیدن جواب شش ماه و یا یک سال طول می‌کشید. در بعضی از اوقات ائمه تحت نظر بودند و یا در زندان می‌زیستند. امام صادق علیه السلام مدتی در زمان منصور تحت نظر بودند و کسی حق ملاقات با ایشان را نداشت.

داستان مردی که مسئله‌ای داشت و می‌خواست از امام سؤال کند و چون امام تحت نظر بود امکان ملاقات نبود و آن مرد تدبیری اندیشید به این نحو که به صورت خیارفروش درآمد و به بهانه فروختن خیار وارد خانه امام شد و مسأله را پرسید، معروف است و همه می‌دانند.

امام موسی بن جعفر علیه السلام چند سال در زندانهای بصره و بغداد بودند و در همان جا از دنیا رحلت کردند.

در این مواقع شیعه چه می‌کردند؟ آیا مسئله‌ای رخ نمی‌داد و یا تمام صور مختلف مسائل قبلاً پرسیده شده بود و جوابهای آماده‌ای موجود بود؟

ثانیاً تاریخ شیعه و ائمه شیعه حکایت می‌کند که امامان، اکابر اصحاب خویش را که مدت‌ها شاگردی کرده بودند و آشنا با اصول و مبادی فقه شیعه بودند تشویق می‌کردند که بنشینند و فتوا بدهند.

امام صادق علیه السلام به ابان بن تغلب فرمود:

اجْلِسْ فِي مَسْجِدِ الْمَدِينَةِ وَ أَفْتِ النَّاسَ فَإِنِّي أَحِبُّ أَنْ يُرَى فِي شِيعَتِي مِثْلَكَ «۱»

یعنی بنشین در مسجد مدینه و فتوا بده برای مردم، من دوست دارم مانند تو در شیعیانم دیده شوند. جمله معروف

«عَلَيْنَا الْقَاءُ الْأُصُولِ وَ عَلَيْكُمْ التَّفْرِيعُ»

را ائمه به اصحاب خود فرمودند.

ثالثاً یکی از اموری که ایجاب می‌کند اجتهاد را، جمع میان خاص و عام، مطلق و مقید، و حل تعارض اخبار و روایات است و همه اینها در زمان ائمه برای

(۱) جامع الرواة و سفینه البحار ذیل احوال ابان.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴۰

راویان حدیث وجود داشته است. آنها می‌بایست با قوه اجتهاد حل تعارض کنند و جمع روایات نمایند و احیاناً برخی را طرد نمایند. روایات معروف علاجیه تنها برای زمانهای بعد از ائمه نبوده است، برای معاصران ائمه هم بوده است.

رابعاً اینکه می‌گویند علم اصول که پایه اجتهاد است در شیعه بعد از ائمه پیدا شده و قبلاً در انحصار اهل تسنن بود غلط است. علمای شیعه ثابت کرده‌اند که شاگردان ائمه در عصر ائمه در موضوعات اصولی تألیفات داشته‌اند. مرحوم سید حسن صدر

(رضوان الله تعالى عليه) در کتاب تأسیس الشیعه لعلوم الاسلام این مطلب را بررسی و اثبات کرده است.

اجتهاد از نظر مستشرقین

به طور کلی مستشرقین پیدایش اجتهاد را در میان مسلمین به شکل دیگر و طرز دیگری که موافق هدفهای خودشان است توجیه می کنند. آنها نمی توانند یا نمی خواهند بپذیرند که اسلام به عنوان یک شریعت ختمیه الهیه، اصول و کلیات جامعی آورده است که ضامن سعادت بشر در همه زمانها و مکانهاست و آنگاه علمای امت را موظف کرده است که در پرتو این اصول و کلیات الی یوم القیامه به اجتهاد و استکشاف پردازند. آنها طبق طرز تفکر مادی خود چنین وانمود می کنند که اسلام پاره‌ای مقررات ساده و متناسب با زندگی اعراب چهارده قرن پیش آورد ولی طولی نکشید که جامعه وسیعی را دربرگرفت و زندگی تحول یافت، قوانین اسلامی برای چنین جامعه‌ای نارسا بود و علمای اسلامی به خاطر علاقه به اسلام دوره به دوره طبق احتیاجاتی که پیدا می شد از پیش خود وضع قوانین و جعل احکام می کردند و نام آن را «اجتهاد» می گذاشتند و رنگ اسلامی به آن می دادند، و چون اهل تسنن اکثریت را تشکیل می دادند و مسئولیت حکومت را بر عهده داشتند، احتیاجات، آنها را زودتر وارد اجتهاد کرد و شیعه چون در اقلیت بودند قهراً آن تحرک در میان آنها نبوده، پس بدین علت شیعه دیرتر به کار اجتهاد پرداخت.

ولی چنانکه گفتیم نه اجتهاد آن است که این مستشرقان نیک نهاد! پنداشته‌اند و نه شیعه دیرتر به کار اجتهاد پرداخت. آنچه در شیعه در زمینه مسائل اصولیه بوده است، به صورت رساله‌های جدا جدا بوده، مثلاً رساله‌ای در عام و خاص، رساله‌ای در ناسخ و منسوخ و امثال اینها. شاید اگر تفاوتی هست در این است که اهل تسنن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴۱

قبل از شیعه کتاب جامع در مسائل اصولی تألیف کردند.

اجتهاد و حریت

مستشرقین نوعاً اجتهاد را نوعی حریت تلقی می کنند، و اتفاقاً هم چنین است، اجتهاد نوعی حریت است. ولی آنها از این کلمه حق، باطل را اراده می کنند، مقصودشان از حریت این است که مجتهدان خود را محدود و مقید به آنچه از ناحیه کتاب و سنت رسیده نمی دانند و از تقید به حدود کتاب و سنت آزادند! مستشرقین روح اعتزال را در مقابل روح اشعریت نیز به عنوان حریت به همین معنی که گفته شد توجیه می کنند.

آنها چنین وانمود می کنند که اسلام مساوی است با عقاید و افکار اشعری، ولی در این میان گروهی روشنفکر (معتزله) پیدا شدند که خود را از قید تعبد به کتاب و سنت آزاد کردند. مجتهدان نیز در مقابل ظاهریون گروهی دیگر از احرار بودند.

این گونه تفسیر از اجتهاد یا اعتزال، دروغ و بهتان محض است. اجتهاد در فقه و اعتزال در کلام البته نوعی حریت است ولی حریت از جمود و تقشر. تاریخ گواه است که مجتهدان و معتقدان به حق عقل در فقه یا کلام که بحق باید آنها را «احرار» نامید از مؤمن ترین و باتسلیم ترین و باتقواترین و مخلص ترین علمای اسلامی بوده‌اند و هرگز ظاهریین و اشعریین از آنها مقیدتر به حفظ موازین اسلامی نبوده‌اند.

شیخ طوسی از این گونه احرار است. سراسر وجود شیخ طوسی از ایمان اسلامی و شور اسلامی و علاقه به خدمت به اسلام موج می‌زند. او یک دل‌باخته سر از پا نشناخته است. ولی این شور و ایمان و دل‌باختگی هرگز او را به سوی جمود و تقشر سوق نداده است. او با جامدان و قشریان نبرد کرده است. او اسلام را آنچنان که شایسته است شناخته است و لهذا حق عقل را محترم شمرده است.

شیخ طوسی با آنکه محدثی عظیم الشأن است و کتاب تهذیب الاحکام و کتاب استبصار او بهترین دلیل بر مدعاست، مسائل اصول دین را حق طلق عقل می‌داند به این معنی که تعبد و تقلید را در این مسائل جایز نمی‌شمرد. وی در عُدّه الاصول به فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴۲

گروهی از جامدفکران که در شیعه پیدا شدند اشاره می‌کند و بر سبیل انتقاد می‌گوید: «اذا سألوا عن التوحید او العدل او صفات الائمة او صحه النبوه قالوا روينا كذا» یعنی اگر از اینان در باب توحید یا عدل یا امامت یا نبوت پرسش شود، به جای آنکه به دلیل عقلی استناد کنند به ذکر روایات می‌پردازند. شیخ طوسی مانند هر عالم روشنفکر دیگر اسلامی می‌داند که اصول عقاید باید اجتهاداً و از روی فهم مستقیم برای اذهان روشن شوند و نقش آثار نقلی در این مطالب - که البته نقش بسیار اصیلی است - نقش هدایت و راهنمایی و تعلیم و ارائه عقول به دلایل است نه نقش فرمان و مولویت و تعبد. شیخ طوسی در مقدمه کتاب نفیس مبسوط نیز از گروه جامدفکران گله آغاز می‌کند، می‌گوید:

من همیشه می‌شنیدم که فقهای اهل جماعت فقه ما شیعیان امامیه را تحقیر می‌کردند ... و من همواره در اشتیاق بسر می‌بردم که کتابی تألیف کنم متضمن فروع (بدون آنکه نیازی به اعماق قیاس پیدا شود) ولی اشتغالات و گرفتاریها مانع بود و از جمله چیزهایی که عزم مرا می‌کاست این بود که اصحاب ما کمترین رغبت به این کار نشان نمی‌دادند زیرا با متون اخبار و صریح الفاظ روایات خو گرفته بودند و حتی حاضر نبودند لفظی تغییر کند.

کار جمود به آنجا کشیده شده بود که اگر لفظی به جای لفظ دیگر قرار می‌گرفت در شگفت می‌شدند و فهمشان از درک آن معنی کوتاهی می‌کرد.

کتاب مبسوط شیخ طوسی یک کتاب تفریعی و اجتهادی است. ظاهراً اولین کتاب فقهی تفریعی است که فروعی در آن طرح و حکم آنها از اصول استخراج شده است. کلام شیخ در مبسوط می‌رساند که شیعه در عصر شیخ یک دوره جمودی را در فقه طی می‌کرده است.

شجاعت ادبی

شیخ طوسی در عصر خود نیاز به تحولی در فقه و اجتهاد را احساس می‌کند و مانند موارد مشابه، بر آوردن چنین نیازی بدون - به اصطلاح امروز - سنت شکنی و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴۳

جریان بر خلاف عادت مألوف میسر نیست. بنابراین شجاعت عقلی و ادبی ضرورت می‌یابد و شیخ با شجاعتی که مخصوص شخصیت‌های برجسته‌ای از طراز خود اوست با نوشتن کتاب مبسوط چنین گامی را برمی‌دارد و فقه و اجتهاد شیعه را وارد مرحله جدیدی می‌کند.

شیخ با این عمل خود اولاً ثابت کرد که از ضمیری آگاه برخوردار است و نیاز عصر خویش را درک می‌کند. ثانیاً ثابت کرد که از موهبت شجاعت عقلی و ادبی بهره‌مند است. او از کسانی نیست که فقط نیاز را احساس کند ولی جرئت اقدام را نداشته باشد. با جرأت و جسارتی کم نظیر این گام خطیر را برمی‌دارد. ثالثاً ثابت کرد که اجتهاد و تفریع و طرح مسائل جدید و جوابگویی به آنها مشروط به این نیست که فقه اسلامی را کوتاه و نارسا فرض کنیم و دست به دامن قیاس و رأی بشویم. ثابت کرد که کلیات و اصول اسلامی، نوعی است که کاملاً ممکن و مقدور است در چهارچوب همان کلیات فروع تازه رسیده را جوابگویی کرد. هنر شیخ در این است که نه مانند جامدان و متقشران از پاسخگویی به نیازهای عصر خود شانه خالی کرد و نه مانند متهوران و بی‌پروایان رأی و گمان شخصی را جانشین تشریح اسلامی کرد؛ و این است انتظار اسلام از علمای واقعی امت.

بهره و سهم ما

قرن ما یعنی قرن چهارده هجری از نظر فقه و مقررات اسلامی قرن یک فاجعه است، یک فاجعه کم نظیر. در این قرن ما شاهد قربانی شدن مقررات اسلامی در مقابل مقررات اروپایی می‌باشیم. سنگرها را پی‌درپی از دست فقه اسلامی می‌گیرند. در مسائل قضائی، در مسائل مدنی، در مسائل خانوادگی، در مسائل جزائی و در سایر مسائل تدریجاً مقررات ناقص اروپایی جانشین مقررات اسلامی می‌گردد. امروز عملاً جز مقررات عبادی در انحصار اسلام نمانده است، سایر مقررات یا انحصاراً غیر اسلامی است و یا مخلوطی است از مقررات اسلامی و غیر اسلامی، چرا؟.

اگر از مقلدان و فرنگی‌مآبان پرسیم جواب آماده‌ای پیش خود دارند، می‌گویند:

قرن بیستم است و مقررات قدیم مناسب با این قرن نیست، مقررات

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴۴

دیگری مناسب با روح قرن لازم است. این جمله را طوطی وار تکرار می‌کنند ولی اگر توضیح بخواهید که آن عواملی که در این قرن پیدا شده که ایجاب می‌کند قوانین اصلی زندگی بشر تغییر کند چیست، مقتضیات زمان یعنی چه و چگونه است، چه رابطه‌ای هست میان تکامل و تغییر وسایل زندگی و تغییر اصول و مقررات و مدارهای زندگی، البته جوابی نخواهید شنید. آنها همین قدر فکر می‌کنند که مثلاً چون وسائل مسافرت عوض شده پس علی القاعده باید اصول اخلاق و مقررات اجتماع هم تغییر کند.

و البته کیست که نداند در این میان دستهایی در کار است که شرق را از اصولی که به آنها می‌بالد و پایه و مایه شخصیت اوست خلع و عریان کند تا او را به صورت لقمه قابل هضمی برای غرب درآورد؟.

اما یک نکته را نباید فراموش کنیم: بدون شک ما از نظر فقه و اجتهاد در عصری شبیه به عصر شیخ طوسی زندگی می‌کنیم، دچار نوعی جمود و اعراض از مواجهه با مسائل مورد نیاز عصر خود هستیم. ما نمی‌خواهیم زحمت گام برداری در راههای نرفته را که عصر ما پیش پای ما گذاشته به خود بدهیم. همه علاقه ما به این است که راههای نرفته را برویم و جاده‌های هموار و کوبیده را بپیماییم. ما ترجیح می‌دهیم راه هفتصد ساله حل شبهه ابن قبه را طی کنیم و حال آنکه امروز صدها شبهه از شبهه ابن قبه مهمتر و اساسی‌تر و وابسته‌تر به زندگی عملی خود داریم. شیخ الطائفه بلکه شیخ الطائفه‌هایی برای قرن چهاردهم ضروری است که:

اولاً با ضمیری روشن نیازهای عصر خویش را درک کنند.

ثانیاً با شجاعت عقلی و ادبی از نوعی شجاعت شیخ الطائفه دست به کار شوند.

ثالثاً از چهارچوب کتاب و سنت خارج نگردند.

چه می‌دانیم، شاید روزگار آّبستن به چنین مردانی که از امثال شیخ الطائفه ملهم خواهند بود بوده باشد. این قدر می‌دانیم که خداوند دین خود را وانخواهد گذاشت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴۷

مزایا و خدمات مرحوم آیه الله بروجردی

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هرچند خود عنوان سخن می‌رساند که موضوع سخن فقط گوشه‌ای از زندگی و قسمتی از اقدامات فقید معظم است، ولی چون ممکن است برای بعضی افراد این تصور پیدا شود که عنوان بالا بهانه‌ای است برای توصیف کامل از زندگی و روحیات و صفات شخصی و اخلاقی معظم له، و یا بهانه‌ای است برای تشریح و بررسی اقداماتی که ایشان در دوره زعامت خودشان فرموده‌اند، لهذا باید صریحاً بگویم که چنین منظور وسیعی در کار نیست بلکه آنچه منظور است تشریح و توصیف شود حتی از عنوان بالا هم محدودتر و جزئی‌تر است.

توصیف و تشریح کامل روحیه یک فرد و ترسیم جامع صفات و خصوصیات معنوی او که در اصطلاح امروز «بیوگرافی» نامیده می‌شود، به درجاتی از نقاشی چهره و صورت و ترسیم قیافه وی مشکلت‌تر است و علم و مهارت بیشتری می‌خواهد. این بنده خودم واقفم که توانایی چنین کاری ندارم و فرضاً توانایی می‌داشتم میل نداشتم که چنین کاری بکنم.

و اما بررسی و تحلیل اقدامات معظم له که سالها به صورت یک وزنه و یک قدرت اجتماعی می‌زیسته، جریانهایی به وجود آورده و جلو جریانهایی را گرفته، در یک جا دم زده و در یک جا سکوت کرده، ارزشهایی را بالا برده و ارزشهایی را پایین آورده، وجودش در تقویت و تضعیف بعضی جریانها مؤثر بوده، صدها میلیون تومان با مسئولیت و رأی شخصی - چنانکه عادت جاری بر این است - به مصرف

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴۸

رسانده، بالاخره چندین سال به صورت یک عامل نیرومند اجتماعی زندگی کرده، اساساً از عهده یک فرد خارج است. اگر بنا شود بررسیها از روی دقت و واقع‌بینی به منظور هدایت و ارشاد و روشن کردن جامعه صورت بگیرد (چنانکه در میان ملت‌های رشديافته معمول است) لازم است هیئتی از مفکرین بنشینند با فرصت تمام به محاسبه و تجزیه و تحلیل بپردازند و همه سود و زیانها را در نظر بگیرند و در دسترس جامعه قرار دهند.

بعلاوه جامعه ما هنوز به آن پایه از رشد نرسیده که اجتماع را فوق فرد بشناسد و حب و بغضها را کناری بگذارد و از این توصیف و تشریحها فقط ارشاد و هدایت و سعادت جامعه را منظور داشته باشد همان طوری که علمای تشریح کالبدی را تشریح می‌کنند و منظوری جز علم و اطلاع و کمک گرفتن برای معالجه بیماران در نظر ندارند. گذشته از همه اینها من الآن نمی‌دانم که اگر بنا شود هیئتی از مفکرین ذی صلاحیت بنشینند و قضاوت کنند، آیا در حال حاضر چنین افراد صلاحیت

داری در اجتماع ما وجود دارند یا نه؟ زیرا ما چنین تمرینی نداریم و همچو عادت‌ها در میان ما تاکنون جاری نبوده است. آنچه در میان ما معمول و متداول بوده و هست یک خوی قدیمی و یک بیماری نوظهور است. خوی قدیمی ما مداحی و ستایشگری و تملق است؛ بیماری جدید ما که علامت روشنفکری به شمار می‌رود لکه‌دار کردن و لجن مال کردن افراد است و به غلط نامش را «انتقاد» گذاشته‌ایم. در عین اینکه آن خوی قدیم و این بیماری جدید به ظاهر معکوس یکدیگر می‌باشند، از یک اصل و یک ریشه سرچشمه می‌گیرند و آن «گرافه‌گویی» و هوایی سخن گفتن و مصلحت اجتماع را در نظر نگرفتن است. شاید بتوان گفت در مقام هدایت و ارشاد جامعه نور افکنی بهتر از این گونه بررسیها و تجزیه و تحلیل‌ها- اگر محققانه و منصفانه صورت بگیرد- وجود ندارد.

روح آن تعلیم عالی که در قرآن کریم راجع به تدبیر در سرگذشت‌های امم و افراد است چیزی جز استفاده کردن از این نور افکن نیست.

به هر حال موضوعی که در نظر است، حتی از عنوان بالا محدودتر و جزئی‌تر است؛ یعنی حتی در مقام بیان همه مزایای روحی و خدمات اجتماعی معظم له نیستیم؛ فقط آن قسمت از مزایا مورد نظر است که ایشان از آن جهت که فقیه و مفتی بودند واجد آنها بودند و آن قسمت از خدمات منظور است که ایشان از آن نظر که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۴۹

زعیم روحانی بودند انجام دادند.

این مزایا و خدمات همانهاست که از امتیازات ایشان است و مجموعاً در اقران و اسلاف ایشان وجود نداشته است و به اصطلاح گامی به جلو بوده و شایسته زنده نگه داشتن و پیروی است و به همین مناسبت لازم است یادآوری بشود، زیرا اگر به موجبی گامی به جلو برداشتیم شایسته نیست دو مرتبه به عقب برگردیم و مصداق آیه کریمه قرآن بشویم که می‌فرماید: **أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ** «۱»؟.

اکنون وارد اصل مطلب می‌شویم:

روش فقهی

یکی از مزایای برجسته معظم له سبک و روش فقهی ایشان بود که شایسته است پیروی شود و فراموش نگردد. این بنده در مدت هشت سال آخر اقامت در قم که مصادف بود با سالهای اول ورود معظم له به آن شهر از درسهای ایشان بهره‌مند می‌شدم و چون به روش فقاهت ایشان ایمان دارم معتقدم که باید تعقیب و تکمیل شود. آنچه در این گفتار می‌شود خلاصه کرد مقایسه مختصری است بین روش فقهی ایشان و روش فقهی متأخرین در قرون اخیر، و برای این مقصود یک مقدمه کوچک ذکر می‌کنیم.

باید دانست که روش فقهی فقها همه یکسان نبوده، اسلوبهایی متفاوت در اجتهاد و فقاهت در اسلام پدید آمده است. هم در میان اهل سنت و جماعت روشها و اسلوبهای مختلف به وجود آمده و هم در میان خود ما. اسلوب فقهی ما تدریجاً تنوع پیدا کرده و مختلف شده به طوری که به دوره‌های مختلف تقسیم می‌گردد. خود معظم له که به تاریخ فقه آشنا بودند و اسلوبهای مختلف فقهی را می‌شناختند و یکی از مزایا و امتیازاتشان همین آشنایی با روشهای مختلف فقهی شیعه و سنی بود فقه را تقریباً به چهار دوره تقسیم می‌کردند به این ترتیب:

۱. دوره ما قبل شیخ طوسی.

۲. از زمان شیخ طوسی تا قرن دهم که تقریباً مقارن با زمان شهید ثانی است.

۳. از زمان شهید ثانی تا یک قرن اخیر

(۱) آل عمران/ ۱۴۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۰

۴. یک قرن اخیر.

بحث در این دوره‌ها و بیان تغییراتی که در هر دوره نسبت به دوره قبل پیدا شده خود موضوع کتاب مستقلاً است. در اینجا مقایسه مختصری بین روش معظم له و روشی که در یک قرن اخیر معمول شده به عمل می‌آوریم.

فقه‌ها و اصولیین در مبحث اجتهاد و تقلید و یا در مبحث قضا و شهادت چندین علم را نام می‌برند که مقدمه اجتهاد شمرده می‌شوند. می‌گویند شخص مجتهد باید این علوم را طی کرده باشد. این علوم عبارت است از نحو، صرف، لغت، منطق، کلام، اصول، تفسیر، حدیث، رجال (یعنی معرفت به احوال روای احادیث).

متأخرین - یعنی از یک قرن پیش به این طرف - اینچنین معتقد شده و در کتب خود تصریح کرده‌اند که آن چیزی که عمده و مهم و اساس است علم اصول است، و لهذا عملاً چندان توجهی به سایر علوم نمی‌کنند و بلکه بعضی از آن علوم یعنی تفسیر و حدیث و معرفت رجال حتی به طور مختصر هم تدریس نمی‌شود، زیرا به عقیده متأخرین دانستن مقدمات ادبیات عرب کافی است که در موقع لزوم به تفسیر آیه قرآن رجوع شود، لزومی ندارد که مجتهد قبلاً با تفسیر قرآن آشنا باشد. همچنین حدیث و معرفت رجال اسناد احادیث، زیرا به عقیده متأخرین، در علم اصول حجیت خبر واحد صحیح، ثابت شده؛ و از طرفی بعضی از علمای حدیث گذشته مانند شیخ حرّ عاملی مؤلف وسائل الشیعه این زحمت و رنج را متحمل شده‌اند و احادیث صحیح را از غیر صحیح جدا کرده و در دسترس قرار داده‌اند، پس لزومی ندارد برای شناختن حدیث صحیح از غیر صحیح صرف وقت بشود. روی این جهات عادت جاری فعلی این است که طلاب بعد از مختصری ادبیات عرب و منطق، به خواندن اصول فقه می‌پردازند و ثقل کار خود را روی این علم می‌اندازند و ضمناً به خواندن خود فقه مشغول می‌گردند تا آنکه به عقیده خودشان به مقام اجتهاد نائل می‌گردند.

و چون اخیراً کتابهای فقهی مفصل و جامعی نیز نوشته شده که بعضی از نظر نقل اقوال فقها جامعیت دارند مثل مفتاح الکرامه سید جواد عاملی، و بعضی از نظر اشمال بر فروع و قوت استدلال جامعیت دارند مثل جواهر الکلام شیخ محمد حسن نجفی و مصباح الفقیه حاج آقا رضا همدانی، به عقیده متأخرین این کتب ما را از سایر کتب فقهیه بی‌نیاز می‌سازد، پس چندان لزومی ندارد که به سایر کتب فقهیه هزار سال

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۱

پیش مراجعه کنیم؛ پس برای یک فقیه بعد از تسلط کامل بر علم اصول با در نظر گرفتن کتاب حدیث جامعی مانند وسائل و کتابهای فقهی جامعی مانند جواهر و مفتاح الکرامه کافی است که این چند کتاب را جلو خود بگذارد و به استنباط احکام الهی بپردازد.

البته این روش عمومی و نوعی است ولی همیشه افراد استثنایی پیدا می‌شوند که تمایلی به تفسیر یا حدیث یا معرفت رجال و یا فقه عامه و یا تاریخ نشان می‌دهند ولی معمولاً این امور کارهای لازمی شمرده نمی‌شود.

این نکته را نباید از نظر دور داشت که علم اصول فقه به وسیله علامه محقق حاج شیخ مرتضی انصاری اعلی الله مقامه الشریف که حقاً لقب «خاتم المجتهدین» درباره اش اغراق و مبالغه نیست، مخصوصاً در قسمتهایی مانند آنچه به نام «اصول عملیه» نامیده می شود، پیشرفت و ترقی شایانی کرده و تقریباً آن را به صورت یک علم نیمه معقول در آورده است، مباحثی جذاب و سرگرم کننده پیدا کرده است، میدان مسابقه و زور آزمایی و تمرین هوش و استعداد شده. هر چند از زمان شیخ به این طرف این علم جلو نرفته (با اینکه زمینه جلو رفتنش هست) ولی شاخ و برگ زیادتری پیدا کرده. روی هم رفته ترقی و کمالی در این علم پیدا شده و وسعت پیدا کرده و فضیله طلاب را به خود مشغول ساخته و به همین جهت موجب شده که فضیله طلاب از سایر شعب علوم اسلامی بازمانند و مصداق شعر معروف شاعر عرب گردند:

الْهَيْتُ بَنِي تَغْلَبٍ عَنْ كُلِّ مَكْرَمَةٍ فَصِيدَةٌ قَالَهَا عَمْرُو بْنُ كَلْثُومٍ

انصراف از سایر شعب علوم اسلامی از یک طرف و جذابیت و سرگرم کنندگی علم اصول از طرف دیگر، منشأ پیدایش عاداتی در میان فضلا و اهل نظر شده که می توان نام آن را عادت «مسأله سازی» گذاشت، به این معنا که مسائلی را فرض و تخیل می کنند و در اطراف آن مسائل فرضی به بحث و مناظره می پردازند، و البته ممکن است در همه عمر بشر چنین فرضی واقع نشود اما از نظر اعمال قواعد اصولی جالب است که ببینیم جای کدامیک از اصول چهارگانه یعنی برائت و احتیاط و تخییر و استصحاب یا برخی قواعد و اصول دیگر از قبیل اصالة الطهارة یا قاعده فراغ و تجاوز است.

و چون این اصول علمی در جایی جاری است که شکی در کار باشد، و از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۲

طرفی موقعی معما آمیز می گردد که یک علم اجمالی و مبهم هم در کار باشد، لهذا در این مسائل فرضی و ساخته شده، «شک» و «علم اجمالی» زیاد به گوش می خورد و گاهی در میان این مسائل فرضی مسائل خوشمزه ای فرض می شود که جالب توجه است. مثلاً فرض می کنیم شخصی وضو گرفت و بعد رفت داخل اطاق شد، بعد که بیرون آمد علم اجمالی دارد که در وقتی که داخل اطاق شد یا نماز فریضه اش را خواند پس تکلیفش ساقط است و یا با زوجه خودش مقاربت کرد پس نه تنها تکلیف و فریضه اش ساقط نشده بلکه طهارتش (وضو) نیز باطل شده و باید برود غسل کند و نماز بخواند. حالا تکلیف این شخص چیست، برود احتیاطاً غسل کند و بعد هم فریضه نماز را ادا کند و یا بنا بگذارد که نماز خوانده و غسل هم نکند یا تنها غسل بکند؟.

حالا آیا چنین فرضی برای کسی اتفاق می افتد یا اتفاق نمی افتد مطلب دیگری است.

یک بار دیگر هم در تاریخ اسلامی روحیه «مسأله سازی» و دنبال مسائل فرضی رفتن پدید آمده و آن در قرن دوم هجری یعنی هنگامی است که در عراق مکتب رأی و قیاس به وسیله ابو حنیفه پیشوای معروف یکی از فرقه های اهل تسنن پایه گذاری شد و برای قبول و سندیت حدیث شرایط زیادی قائل شدند و میدان فعالیت به دست رأی و قیاس افتاد.

در حجاز، گذشته از ائمه اهل بیت علیهم السلام که عمل به قیاس را باطل می دانستند، فقهای عامه از قبیل مالک بن انس و شاگردانش نیز با قیاس میانه خوبی نداشتند و چون فقهای عراقی یعنی ابو حنیفه و اتباعش در مسائل فرضی خویش با کلمه «أ رأیت» شروع می کردند، فقهای حجاز آنها را «أ رأیتون» می خواندند. در بعضی از احادیث ما نیز اشاره به این جریان هست و بعضی از ائمه فرموده اند: «ما اهل أ رأیت نیستیم».

البته بحث در این مطلب از جنبه نظری که آیا روش متأخرین صحیح است یا نه، از حدود این مقاله خارج است. آنچه گفته شد فقط به منظور مقایسه بین روش فقهی شخصیت بزرگی است که موضوع مقاله ماست با روش فقهی که غالب متأخرین

دارند. معظم له عملاً اینچنین نبود.

اولاً همان طوری که اشاره کردم به تاریخ فقه آشنا بود و سبک فکرهای مختلف

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۳

قدما و متأخرین را می‌شناخت و بعضی را تأیید و نسبت به بعضی انتقاد داشت و آنها را عامل انحراف فقه می‌دانست.

ثانیاً بر حدیث و رجال حدیث تسلط کامل داشت، طبقات روات و محدثین را کاملاً می‌شناخت و خود یک طبقه‌بندی

مخصوصی کرده بود که بی‌سابقه بود. با یک نگاه به سند حدیث اگر خللی در سند آن حدیث وجود داشت درک می‌کرد.

ثالثاً بر فقه سایر فرق مسلمین و روش و مسلک آنها تا اندازه‌ای محیط بود. کتب حدیث و رجال حدیث را می‌شناخت.

معرفت رجال حدیث شیعه و سنی از یک طرف و اطلاع بر فتاوی و فقه سایر فرق اسلامی از طرف دیگر موجب می‌شد که گاه

اتفاق می‌افتاد حدیثی طرح می‌شد و ابتدا یک معنا و مفهوم از آن به نظر می‌رسید ولی بعد معظم له تشریح می‌کرد که این

شخصی که این سؤال را از امام کرده اهل فلان شهر یا فلان منطقه بوده و در آنجا مردم تابع فتوای فلان فقیه از فقهای عامه

بوده‌اند و فتوای آن فقیه این بوده است، و چون آن شخص در آن محیط بوده و آن فتوا در آن محیط شایع بوده پس ذهن وی

مسبق به چنان سابقه‌ای بوده پس مقصود وی از سؤال این بوده که سؤال کرده و جواب شنیده. وقتی که معظم له این جهات

را تشریح می‌کرد و به اصطلاح روحیه راوی را تحلیل می‌کرد، می‌دیدیم که معنی و مفهوم سؤال و جواب عوض می‌شود و

شکل دیگری به خود می‌گیرد.

و یا کلمه‌ای در حدیث بود که در عرف عام امروز یک معنای معین داشت ولی با اظهارات معظم له معلوم می‌شد که این کلمه

در محیط خاصی که در آن وقت محل پرورش سؤال‌کننده حدیث بوده معنی دیگری داشته.

با همه تبحری که در اصول فقه داشت کمتر مسائل فقهی را بر مسائل شکی اصولی مبتنی می‌کرد و هرگز گرد مسائل فرضی

نمی‌رفت. گاه به طعنه می‌گفت که آقایان طلاب منتظرند که یک «اصل» را گیر بیاورند و دستاویز قرار دهند و به بحث و

جدل پردازند.

با قرآن و تفاسیر آشنایی کامل داشت. قرآن را هرچند بتمامه حافظ نبود اما نیمه حفظ داشت، تاریخ اسلامی را دیده و خوانده

و آشنا بود.

در نتیجه همه اینها جوّ و محیطی را که آیات قرآن در آن نازل شده و همچنین جوّ و محیطی را که اخبار و احادیث در آن

صدور یافته و محیطهایی که فقه در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۴

آنجاها تدریجاً رشد کرده و پرورش یافته کاملاً می‌شناخت، و بدیهی است که این جهات به وی روشن‌بینی خاصی داده بود.

سبک و سلیقه معظم له در فکر و سلیقه حوزه علمیه قم زیاد اثر کرد؛ تا حدّ زیادی روشها را عوض کرد و امیدواریم هرچه

بیشتر سبک و روش ایشان پیروی شود و تعقیب بلکه تکمیل گردد.

این نکته را هم اضافه کنم که معظم له مکرر در ضمن اعتراف به پاره‌ای از محاسن کتاب حدیث معروف وسائل الشیعه تألیف

شیخ حرّ عاملی نواقص این کتاب را تذکر می‌داد و آرزو می‌کرد که کتابی در حدیث نوشته شود که محاسن وسائل الشیعه را

داشته باشد و اما نواقص آن کتاب را نداشته باشد. بالاخره این آرزو جامه عمل پوشید و تحت نظر و مراقبت خود معظم له

عده‌ای از فضلالی طلاب به این کار مشغول شدند و در حدود ده سال طول کشید تا بالاخره در دو سه سال قبل به اتمام رسید

و از سال گذشته به طبع آن کتاب آغاز شد.

این کتاب موسوم است به تهذیب الوسائل. خیلی موجب تأسف خواهد بود اگر خدای نخواستہ طبع این کتاب موقوف شود. من شخصاً هنوز موفق به زیارت آن کتاب نشده‌ام ولی از قراری که از اهل اطلاع شنیده‌ام همان طوری است که معظم له آرزو می‌کرد.

وحدت اسلامی

یکی از مزایای معظم له توجه و علاقه فراوانی بود که به مسأله وحدت اسلامی و حسن تفاهم و تقریب بین مذاهب اسلامیہ داشت. این مرد چون به تاریخ اسلام و مذاهب اسلامی آشنا بود، می‌دانست که سیاست حکام گذشته در تفرقه و دامن زدن آتش اختلاف چه اندازه تأثیر داشته است، و هم توجه داشت که در عصر حاضر نیز سیاستهای استعماری از این تفرقه حد اکثر استفاده را می‌کنند و بلکه آن را دامن می‌زنند، و هم توجه داشت که بعد و دوری شیعه از سایر فرق سبب شده که آنها شیعه را نشناسند و درباره آنها تصوراتی دور از حقیقت بنمایند. به این جهات بسیار علاقه‌مند بود که حسن تفاهمی بین شیعه و سنی برقرار شود که از طرفی وحدت اسلامی که منظور بزرگ این دین مقدس است تأمین گردد و از طرف دیگر شیعه و فقه شیعه و معارف شیعه آن‌طور که هست به جامعه تسنن که اکثریت مسلمانان را فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۵ تشکیل می‌دهند معرفی شود.

از حسن تصادف چند سال قبل از زعامت و ریاست معظم له که هنوز ایشان در بروجرد بودند «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» به همت جمعی از روشنفکران سنی و شیعه تأسیس شد. معظم له در دوره زعامت خود تا حد ممکن با این فکر و با این مؤسسه کمک و همکاری کرد. برای اولین بار بعد از چندین صد سال بین زعیم روحانی شیعه و زعیم روحانی سنی شیخ عبدالمجید سلیم و بعد از فوت او به فاصله دو سه سال شیخ محمود شلتوت مفتی حاضر مصر و رئیس جامع ازهر روابط دوستانه‌ای برقرار شد و نامه‌ها مبادله گردید.

قطعاً طرز تفکر معظم له و حسن تفاهمی که بین ایشان و شیخ شلتوت بود مؤثر بود در اینکه آن فتوای تاریخی معروف را در مورد به رسمیت شناختن مذهب شیعه بدهد.

معظم له را نباید گفت نسبت به این مسأله علاقه‌مند بود، بلکه باید گفت عاشق و دل‌باخته این موضوع بود و مرغ دلش برای این موضوع پر می‌زد.

عجیب این است که از دو منبع موثق شنیدم که در حادثه قلبی اخیر که منجر به فوت ایشان شد، بعد از حمله قلبی اول که عارض شد و مدتی بیهوش بوده‌اند و بعد به هوش آمدند، قبل از آنکه توجهی به حال خود نکنند و در این موضوع حرفی بزنند موضوع تقریب و وحدت اسلامی را طرح می‌کنند و می‌گویند من آرزوها در این زمینه داشتم.

اسلام در دنیای خارج

از گامهای برجسته‌ای که در زمان معظم له و به وسیله ایشان برداشته شد اعزام مبلغ و نماینده مذهبی به کشورهای خارجی بود. معرفی اسلام به کشورهای خارجی هر اندازه تاکنون صورت گرفته یا به وسیله شرق‌شناسان اروپایی بوده یا به وسیله بعضی از دانشجویان با استعداد مسلمان که تا حدودی موفق شده‌اند فعالیت‌هایی در مدت اقامت خود در کشورهای خارجی

متمدن بنمایند از قبیل دکتر محمد اقبال پاکستانی در مدتی که در اروپا می‌زیسته، و یا به وسیله دانشمندان مصری و هندی بوده که بعضی کتابهای جالب درباره اسلام نوشته‌اند و به زبانهای خارجی ترجمه شده، و یا به وسیله فرقه‌های منسوب به اسلام مانند قادیانیها بوده که در اروپا یا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۶

امریکا فعالیت‌هایی کرده‌اند و شاید فعالیت دسته اخیر از همه بیشتر بوده است. الآن نمی‌دانم که تاکنون از طرف دانشگاه مذهبی «ازهر» نمایندگان به طور رسمی به کشورهای متمدن فرستاده شده یا نه. قدر مسلم این است که تاکنون از اسلام یک معرفی صحیحی به دنیای خارج نشده و باز قدر مسلم این است که از طرف جامعه شیعه تا چند سال پیش هیچ گونه اقدامی به هیچ شکلی نشده بود.

معظم له که علاوه بر جنبه فقاهت مطالعاتی در متن اسلام و معتقدات اسلامی داشت و اسلام را خیلی بی‌پیرایه و عریان از توهمات عوامانه پذیرفته بود و از طرفی بر خلاف اقران و اسلاف خود از تاریخ قرون جدید و اوضاع عصر حاضر تا حدود نسبتاً خوبی آگاه بود، معتقد بود که اگر حقایق فطری اسلامی بر افکار حقیقت‌جو و کاوشگر و کم‌تعصب اروپایی عرضه داشته بشود این دین حنیف را تدریجاً خواهند پذیرفت، و روی همین جهت نماینده به آلمان و آمریکا اعزام کرد و در کار اعزام نماینده به لندن و بعضی جاهای دیگر بود که اجل فرا رسید.

البته آنچه تاکنون انجام شده آغاز کار است و نسبت به آنچه باید انجام گیرد طرف مقایسه نیست. اگر فعالیت‌های مذهبی مسیحی‌ها را در نظر بگیریم که چه اندازه توسعه پیدا کرده و از مرحله خطابه و مقاله گذشته به مرحله عمل و احسان و تبلیغ عملی رسیده و حتی از تعصب و تخریب سایر مذاهب و برگرداندن به مذهب مسیح کاسته شده و جنبه خدمت به بشریت و انسانیت پیدا کرده، خواهیم دید که «ما هنوز اندر خم یک کوچه‌ایم» ولی اگر نسبت به گذشته خودمان بسنجیم که حتی فکر این کارها در دماغها راه نداشت، خواهیم دید که چه اقدام برجسته‌ای به وسیله معظم له صورت گرفته است. فریضه ذمه همه ما شیعیان است که این برنامه را تقویت و تکمیل کنیم و توسعه دهیم.

همکاری دین و علم

یکی از مزایای برجسته معظم له که نماینده طرز تفکر روشن وی بود علاقه‌مندی وی به تأسیس دبستانها و دبیرستانهای جدید تحت نظر سرپرستان متدین بود که دانش‌آموزان را هم علم بیاموزند و هم دین. معظم له دیانت مردم را در بی‌خبری و بی‌اطلاعی و بی‌سوادی آنها جستجو نمی‌کرد، معتقد بود که اگر مردم عالم شوند و دین هم به طور صحیح و معقول به آنها تعلیم گردد، هم دانا خواهند شد و هم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۷

متدین. آن مقداری که من اطلاع دارم مبالغه زیادی از وجوه و سهم امام را اجازه داد که صرف تأسیس بعضی از دبستانها و دبیرستانها شود.

در بیان چاپی دبیرستان کمال نارمک خواندم که مبلغی در حدود هشتصد هزار ریال با اجازه ایشان بابت سهم امام به دفتر آن مدرسه پرداخته شده است. هرچند درباره مدارس «جامعه تعلیمات اسلامی» اطلاع دقیقی ندارم اما می‌دانم کمکهای شایانی کرده است، و حتماً موارد دیگر هم هست که من فعلاً بی‌خبرم.

این اقدام معظم له بسیار قابل تحسین است. هر چند این اقدام نیز نسبت به آنچه باید بشود ناچیز است اما با توجه به اینکه در گذشته افرادی بودند و الآن هم وجود دارند که آبادی دین را در خرابی این مدارس و معدوم شدن علوم جدید می دانسته و می دانند معلوم می شود که عمل معظم له بسیار ارزشمند بوده است.

دفتر و حساب

یکی از اقدامات معظم له این بود که برخی از امور مرجعیت را تحت نظام دفتر و حساب در آوردند. همه می دانند که معمولاً در هر شهری و هر نقطه ای که عده ای شیعه علاقه مند به امور دیانت باشند یک نفر یا چند نفر و کالتنامه ای از طرف مرجع تقلید می گیرند برای گرفتن وجوهات از مردم و فرستادن به مرکز، و ممکن است اجازه ای هم برای شخص خود بگیرند که فلان مبلغ حق مصرف کردن داشته باشند.

در گذشته معمول نبود که اگر کسی اجازه و کالتی بگیرد آن اجازه و وکالت در دفتری یادداشت شود و در نتیجه ممکن بود در طول چند سال مرجعیت یک نفر چند هزار وکالت و اجازه گرفته شود و چون دفتر و ثبت و ضبطی نبود عدد اینها غیر مشخص بود و کسی درست نمی دانست آن فلان نقطه و کیل برای وجوهات دارد یا ندارد. ممکن بود برای یک نقطه کوچک چند نفر وکالت گرفته باشند و برای یک نقطه دیگر کسی وکالت نگرفته باشد.

در این بین شتادانی پیدا می شدند که مهر و امضاء مرجع را جعل می کردند و اگر از مرکز سؤال می شد که شخصی به این اسم مدعی وکالت است آیا راست می گوید یا جعل کرده، مرکز نمی توانست جواب بدهد، و یا اگر کسی می آمد و وکالتی برای فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۸

یک نقطه معین می خواست اگر آن نقطه مشهور و معروف نبود مرکز نمی توانست بداند که آیا در آنجا کسی دارد یا ندارد. ولی معظم له از همان روزهای اول زعامت دستور دادند دفتری تنظیم گردد.

در آن دفتر نام آن شخص و حدود وکالت و مضمون و کالتنامه و محل سکونت آن شخص و نام کسانی که به معرفی و توثیق آنها این وکالت داده شده درج می شد. و در مواردی که تخلفی دیده می شد آن وکالتنامه استرداد می شد. این اقدام معظم له امر وکالتها را از هرج و مرج خارج ساخت.

ضمناً دفتر دیگری برای مراسلات تنظیم شد. نامه ها با نمره وارد دفتر می شد و با نمره جواب داده می شد. همیشه مشخص بود که راجع به فلان موضوع چه جوابی داده شده است.

ممکن است کسانی این اقدام معظم له را مهم نشمارند و بگویند این کاری است که در همه مؤسسات معمول است، یک تجارتخانه همه اینها و بیشتر از اینها را دارد.

البته این درست است ولی نباید فراموش کرد که این اقدام معظم له در محیطی انجام گرفته که شعار قافله سالاران این بود که نظم در بی نظمی، و نقشه در بی نقشگی و برنامه در بی برنامه گی است، و رمز بقاء روحانیت را حساب و کتاب نداشتن و برنامه نداشتن می دانند. بنابراین این عمل به منزله یک مجاهده عظیم و یک قدم بزرگ باید محسوب گردد. و ما امیدواریم که هر چه بیشتر و زیادتر حساب و دفتر و بیلابن دخل و خرج وارد زندگی روحانیت بشود، روحانیت دارای صندوق مالی مرتب شود، امر وجوهات از تفرق و تشتت بیرون رود و در نتیجه از بزرگترین ثروت و منبعی که در اختیار دارد یعنی یک عده افراد زبده و خالص و مخلص که در میان طلاب وجود دارند و مغناطیس دین آنها را از میان جامعه برگزیده است حد اکثر استفاده

را بنمایند.

بهتر این است که در قسمت اخیر، عملیات دو رهبر بزرگ دینی شیعی مذهب که از مفاخر بزرگ عالم اسلام می‌باشند یعنی علامه جلیل سید شرف الدین عاملی و علامه جلیل سید محسن امین عاملی سرمشق قرار گیرد. این دو رهبر بزرگ در بسیاری از کارها باید سرمشق قرار بگیرند.

شایسته است دبیرخانه انجمنهای اسلامی ایران خدمات و مزایای این دو مرد بزرگ را نیز در اختیار جامعه مسلمانان قرار دهد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۵۹

آنچه در این مقاله گفته شد به منظور ثنا و تجلیل و به اصطلاح «تأیین» نبود، زیرا اولاً معظم له بالاتر از این است که احتیاجی به این تجلیلها داشته باشد و ثانیاً این جانب در همه عمر هرگز گرد مداحی و ستایشگری افراد و اشخاص مخصوصاً مادامی که زنده هستند و وجودشان مطمع است نرفته است. اینکه گفته شد، فقط بیان درسی بود برای اجتماع و تذکری بود برای کسانی که میل دارند بار گران زعامت روحانی را به دوش بکشند.

همان طوری که اول اشاره شد این مقاله در مقام بیان همه خدمات و مزایای زندگی معظم له نیست. فقط قسمتی از خدمات و مزایا که از اختصاصات ایشان بود و نسبت به گذشته گامی به جلو بود در این مقاله تا آنجا که در حین نوشتن در نظر داشتم یادآوری شد. خدمات دیگر ایشان از قبیل تأسیس مدارس قدیمه و مساجد و حوزه‌های علمیه روحانی در شهرستانها زیاد است و از موضوع مقاله ما خارج است.

تهران - مدرسه مروی - ۱۴ اردیبهشت ۱۳۴۰.

مرتضی مطهری

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۶۳

اصل اجتهاد در اسلام

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿۱﴾ * وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿۲﴾.

اجتهاد چیست؟

مسأله اجتهاد و تقلید این روزها مسأله روز است. بسیاری اشخاص این روزها می‌پرسند و یا با خود فکر می‌کنند که اجتهاد در اسلام چه صیغه‌ای است و از کجای اسلام درآمده است؟ چرا باید تقلید کرد؟ شرایط اجتهاد چیست؟ وظایف مجتهد چیست؟ وظایف مقلد چیست؟.

اجتهاد به طور سربسته به معنای صاحب نظر شدن در امر دین است، ولی صاحب نظر بودن و اعمال نظر کردن در امور دینی از نظر ما که شیعه هستیم دو جور است: مشروع و ممنوع، همان طوری که تقلید نیز بر دو قسم است: مشروع و ممنوع.

(۱) این سخنرانی در اول اردیبهشت سال ۱۳۴۰ سه هفته بعد از فوت مرحوم آیت الله بروجردی اعلی الله مقامه ایراد شده است.

(۲) توبه/ ۱۲۲: [و مؤمنین همگی نمی‌توانند کوچ کنند، پس چرا از هر فرقه‌ای گروهی کوچ نمی‌کنند تا در دین تفقه و دانش کافی پیدا کنند و چون به سوی قوم خود بازگشتند آنها را هشدار دهند].
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۶۴

اجتهاد ممنوع

اما اجتهادی که از نظر ما ممنوع است به معنای تقنین و تشریح قانون است؛ یعنی مجتهد حکمی را که در کتاب و سنت نیست با فکر خودش و رأی خودش وضع کند.

این را در اصطلاح «اجتهاد رأی» می‌گویند. این گونه اجتهاد از نظر شیعه ممنوع است ولی اهل تسنن آن را جایز می‌دانند. آنها منابع تشریح و ادله شرعی را که ذکر می‌کنند می‌گویند: کتاب و سنت و اجتهاد. اجتهاد را که مقصود همان «اجتهاد رأی» است در عرض کتاب و سنت قرار می‌دهند.

این اختلاف نظر از اینجا سرچشمه می‌گیرد که اهل تسنن می‌گویند احکامی که به وسیله کتاب و سنت تشریح شده محدود و متناهی است و حال آنکه وقایع و حوادثی که پیش می‌آید نامحدود است، پس یک منبع دیگر غیر از کتاب و سنت لازم است معین شده باشد برای تشریح احکام الهی و آن همان است که از او به «اجتهاد رأی» تعبیر می‌کنیم. در این زمینه احادیثی هم از رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرده‌اند. از آن جمله اینکه رسول خدا صلی الله علیه و آله هنگامی که معاذ بن جبل را به یمن می‌فرستاد از او پرسید در آنجا چگونه حکم می‌کنی؟ گفت مطابق کتاب خدا. فرمود اگر حکم را در کتاب خدا نیافتی چگونه حکم می‌کنی؟ گفت از سنت پیغمبر خدا استفاده می‌کنم. فرمود اگر در سنت پیغمبر خدا نیافتی چه خواهی کرد؟ گفت: اجتهاد رأی یعنی فکر و ذوق و سلیقه خودم را به کار می‌اندازم. احادیث دیگری هم در این زمینه روایت کرده‌اند.

در اینکه «اجتهاد رأی» چگونه است و به چه ترتیبی باید صورت بگیرد، در میان اهل تسنن اختلاف نظر است. شافعی در کتاب معروف خود به نام الرّسالة - که اولین کتابی است که در علم اصول فقه نوشته شده و بنده در کتابخانه مجلس دیده‌ام - بابی دارد به نام باب اجتهاد. شافعی در آن کتاب اصرار دارد که اجتهاد که در احادیث آمده منحصرأ «قیاس» است. قیاس اجمالاً یعنی موارد مشابه را در نظر بگیریم و در قضیه مورد نظر خود مطابق آن موارد مشابه حکم کنیم.

ولی بعضی دیگر از فقهای اهل تسنن اجتهاد رأی را منحصر به قیاس ندانسته‌اند، «استحسان» را نیز معتبر شمرده‌اند. استحسان یعنی اینکه مستقلاً بدون اینکه موارد مشابه را در نظر بگیریم ببینیم اقرب به حق و عدالت چیست و ذوق و عقل ما چگونه می‌پسندد همان طور رأی بدهیم. و همچنین است «استصلاح» یعنی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۶۵

تقدیم مصلحتی بر مصلحت دیگر. و همچنین است «تأول» یعنی هر چند حکمی در نصّی از نصوص دینی، در آیه‌ای از آیات قرآن و یا حدیثی از احادیث معتبره پیغمبر خدا صلی الله علیه و آله رسیده ولی به واسطه بعضی مناسبات، ما حق داشته باشیم از مدلول نصّ صرف نظر کنیم و «رأی اجتهادی» خود را مقدم بدانیم. هر کدام از اینها احتیاج به شرح و تفصیل دارد و بحث شیعه و سنی را در میان می‌آورد. در این زمینه یعنی زمینه اجتهاد در عرض نص و در مقابل نص، کتابها نوشته شده و شاید از

همه بهتر همین رساله‌ای است که اخیراً علامه جلیل مرحوم سید شرف الدین - رحمه الله علیه - به نام النص و الاجتهاد نوشته‌اند.

اما از نظر شیعه چنین اجتهادی مشروع نیست. از نظر شیعه و ائمه شیعه اساس اولی این مطلب یعنی اینکه احکام کتاب و سنت وافی نیست پس احتیاج به اجتهاد رأی است درست نیست. اخبار و احادیث زیادی در این زمینه آمده که حکم هر چیزی به طور کلی در کتاب و سنت موجود است. در کافی بعد از باب «البدع و المقایس» بابی دارد به این عنوان: «باب الرد الی الکتاب و السنه و انه لیس شیء من الحلال و الحرام و جمیع ما یحتاج الیه الناس الا و قد جاء فیہ کتاب او سنه» (۱). ائمه اهل بیت علیهم السلام از قدیم الایام به مخالفت با قیاس و رأی شناخته شده‌اند.

و البته قبول کردن و قبول نکردن قیاس و اجتهاد رأی را از دو نظر می‌توان مورد مطالعه قرار داد. یکی از آن جهت که عرض کردم یعنی قیاس و اجتهاد رأی را به عنوان یک منبع از منابع تشریح اسلامی بشماریم و در عرض کتاب و سنت قرار دهیم و بگوییم مواردی هست که حکمی به وسیله وحی تشریح نشده و باید مجتهدین با رأی خود آن را بیان کنند؛ و دیگر از آن جهت که قیاس و اجتهاد رأی را به عنوان وسیله استنباط احکام واقعی مورد استفاده قرار دهیم همان طوری که از سایر وسائل و طرق مثل خبر واحد استفاده می‌کنیم. به اصطلاح ممکن است به قیاس جنبه موضوعیت بدهیم و ممکن است جنبه طریقت بدهیم.

در فقه شیعه قیاس و رأی به هیچ یک از دو عنوان بالا معتبر نیست. اما از نظر اول به جهت اینکه ما حکم تشریح نشده (و لو به طور کلی) به وسیله کتاب و سنت

(۱) کافی، ج ۱، کتاب العلم: [باب رجوع به قرآن و سنت، و اینکه همه حلال و حرام و احتیاجات مردم در قرآن یا سنت موجود است].

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۶۶

نداریم، و اما از نظر دوم به جهت آنکه قیاس و رأی از نوع گمانها و تخمینهایی است که در احکام شرعی زیاد به خطا می‌رود. اساس مخالفت شیعه و سنی در مورد قیاس همان قسمت اول است گو اینکه قسمت دوم در میان اصولیین بیشتر معروف و مشهور شده است.

حق «اجتهاد» در میان اهل تسنن دوام پیدا نکرد. شاید علت امر اشکالاتی بود که عملاً به وجود آمد، زیرا اگر چنین حقی ادامه پیدا کند خصوصاً اگر «تأول» و تصرف در نصوص را جایز بشماریم و هر کس مطابق رأی خود تصرف و تأولی بنماید چیزی از دین باقی نمی‌ماند. شاید به همین علت بود که تدریجاً حق اجتهاد مستقل سلب شد و نظر علمای تسنن بر این قرار گرفت که مردم را سوق بدهند فقط به تقلید از چهار مجتهد و چهار امام معروف: ابو حنیفه، شافعی، مالک بن انس، احمد بن حنبل، و مردم را از تقلید و پیروی غیر این چهار نفر منع کنند. این کار ابتدا در مصر شد (در قرن هفتم) و بعد در سایر کشورهای اسلامی هم عمل شد.

اجتهاد مشروع

کلمه «اجتهاد» تا قرن پنجم به همین معنای بالخصوص یعنی به معنای قیاس و اجتهاد رأی که از نظر شیعه اجتهاد ممنوع است

استعمال می‌شد. علمای شیعه تا آن وقت در کتب خود «باب الاجتهاد» را می‌نوشتند برای اینکه آن را رد کنند و باطل بشمارند و آن را ممنوع اعلام نمایند؛ مثل شیخ طوسی در عُدّه. ولی تدریجاً معنای این کلمه از اختصاص بیرون آمد و خود علمای اهل تسنن مثل ابن حجب در مختصر الاصول - که عضدی آن را شرح کرده و تا این اواخر کتاب اصول رسمی جامع ازهر بوده و شاید الان هم باشد - و قبل از او غزالی در کتاب معروف المستصفی کلمه «اجتهاد» را به معنای خصوص اجتهاد رأی استعمال نکردند که در عرض کتاب و سنت قرار بگیرد، بلکه به معنای مطلق جهد و کوشش برای به دست آوردن حکم شرعی به کار بردند که با این تعبیر بیان می‌گردد: استفراغ الوسع فی طلب الحکم الشرعی. به حسب این تعریف معنای اجتهاد به کار بردن منتهای کوشش در استنباط حکم شرعی از روی ادله معتبره شرعیّه است، اما اینکه ادله شرعیّه معتبره چیست، آیا قیاس و استحسان و غیره نیز از ادله شرعیّه هست یا نیست، مطلب دیگری است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۶۷

از این وقت علمای شیعه نیز این کلمه را پذیرفتند، زیرا اجتهاد را به این معنی آنها قبول داشتند. این اجتهاد، اجتهاد مشروع است. هرچند این کلمه در ابتدا در میان شیعه یک کلمه منفوری بود ولی بعد از آنکه تغییر معنا و مفهوم داد علمای شیعه تعصب نورزیدند و از استعمال آن خودداری نکردند. چنین به نظر می‌رسد که در بسیاری از موارد، علمای شیعه مقید بودند که رعایت وحدت و اسلوب و هماهنگی با جماعت مسلمین را بنمایند. مثلاً اهل تسنن اجماع را حجت می‌دانستند و تقریباً برای اجماع نیز مانند قیاس اصالت و موضوعیت قائلند و شیعه آن را قبول ندارد، چیز دیگر را قبول دارد، ولی برای حفظ وحدت و اسلوب، نام آنچه را خودشان قبول داشتند اجماع گذاشتند. آنها گفته بودند ادله شرعیّه چهارتاست: کتاب و سنت و اجماع و اجتهاد (قیاس)، اینها گفتند: ادله شرعیّه چهارتاست: کتاب و سنت و اجماع و عقل. فقط به جای قیاس عقل را گذاشتند.

به هر حال اجتهاد تدریجاً معنای صحیح و منطقی پیدا کرد، یعنی به کار بردن تدبیر و تعقل در فهم ادله شرعیّه، که البته احتیاج دارد به یک رشته علوم که مقدمه شایستگی و استعداد تعقل و تدبیر صحیح و عالمانه می‌باشند. علمای اسلام تدریجاً برخوردند که استنباط و استخراج احکام از مجموع ادله شرعیّه احتیاج دارد به یک سلسله علوم و معارف ابتدایی از قبیل علوم ادبیه و منطق و به دانستن قرآن و تفسیر و حدیث و رجال حدیث و شناختن قواعد علم اصول و حتی اطلاع بر فقه سایر فرق. «مجتهد» به کسی گفتند که این علوم را واجد باشد.

به طور جزم نمی‌گوییم ولی گمان قوی دارم که اول کسی که کلمه اجتهاد و مجتهد را در شیعه به این معنا استعمال کرد علامه حلّی است. علامه در کتاب تهذیب الاصول بعد از باب القیاس، باب الاجتهاد دارد و در آنجا اجتهاد را به همین معنا استعمال کرده که امروز استعمال می‌کنند و شایع است.

پس اجتهاد ممنوع و مردود از نظر شیعه یعنی رأی و قیاس که در قدیم به نام اجتهاد نامیده می‌شده، خواه آن را یک منبع تشریح و تقنین مستقل بشماریم و یا آن را وسیله استنباط و استخراج حکم واقعی قرار دهیم. ولی اجتهاد مشروع عبارت است از به کار بردن کوشش و جهد بر مبنای تخصص فنی.

پس اینکه گفته می‌شود اجتهاد در اسلام چه صیغه‌ای است و از چه مقوله‌ای است و چه محلی از اعراب دارد، باید گفت اجتهاد به معنایی که امروز می‌گویند

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۶۸

یعنی اهلیت و تخصص فنی. بدیهی است کسی که می‌خواهد به قرآن و حدیث مراجعه کند باید تفسیر قرآن و معانی آیات و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه آن را بداند، حدیث معتبر را از حدیث غیر معتبر تمیز دهد؛ بعلاوه روی قواعد عقلانی

صحیح تعارضها را در احادیث تا حدی که ممکن است حل کند، موارد اجماعی و متفق علیه مذهب را تمیز دهد. در خود آیات قرآن و همچنین در احادیث یک سلسله قواعد کلی ذکر شده و استفاده و اعمال آن قواعد مانند همه قواعد دیگر در همه علوم تمرین و ممارست لازم دارد. باید مثل صنعتگر ماهری که بدانند از مجموع موادی که جلوی ریشته است چه ماده‌ای را انتخاب کند مهارت و استعداد داشته باشد. مخصوصاً در احادیث، جعل و وضع زیاد است، صحیح و سقیم بهم آمیخته است. باید قدرت تشخیص صحیح از سقیم در او باشد. به هر حال آن قدر معلومات مقدماتی باید داشته باشد که واقعاً اهلیت و صلاحیت و تخصص فنی داشته باشد.

پیدایش اخباریگری در شیعه

در اینجا یک جریان مهم و خطرناکی را که در عالم تشیع در چهار قرن پیش تقریباً، در موضوع اجتهاد پیدا شد باید ذکر کنم و آن موضوع «اخباریگری» است. و اگر گروهی از علمای مبرز و دلیر نبودند و جلوی این جریان نمی‌ایستادند و آن را نمی‌کوبیدند معلوم نبود که امروز چه وضعی داشتیم.

مکتب اخباریگری بیش از چهار قرن از عمرش نمی‌گذرد. مؤسس این مکتب مردی است به نام ملا امین استرآبادی که شخصاً مرد باهوشی بوده و اتباع زیادی از علمای شیعه پیدا کرد. خود اخباریین مدعی هستند که قدمای شیعه تا زمان «صدوق» همه مسلک اخباری داشتند. ولی حقیقت این است که اخباریگری به صورت یک مکتب با یک سلسله اصول معین که منکر حجیت عقل باشد، و همچنین حجیت و سندیت قرآن را به بهانه اینکه فهم قرآن مخصوص اهل بیت پیغمبر است و وظیفه ما رجوع به احادیث اهل بیت است منکر شود، و همچنین بگوید اجماع بدعت اهل تسنن است، پس از ادله اربعه یعنی کتاب و سنت و اجماع و عقل، تنها سنت حجت است، و همچنین مدعی شود که همه اخباری که در کتب اربعه یعنی کافی و من لا یحضره الفقیه و تهذیب و استبصار آمده صحیح و معتبر بلکه قطعی الصدور است، خلاصه مکتبی با این اصول، پیش از چهار قرن پیش وجود

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۶۹

نداشته است.

شیخ طوسی در کتاب عیة الاصول از گروهی از قدما به عنوان «مقلده» یاد می‌کند و انتقاد می‌نماید، ولی آنها مکتبی از خود نداشته‌اند. علت اینکه شیخ آنها را مقلده می‌خواند این است که در اصول دین هم به اخبار استدلال کرده‌اند. به هر حال مکتب اخباریگری ضد مکتب اجتهاد و تقلید است. آن اهلیت و صلاحیت و تخصص فنی که مجتهدین قائلند او منکر است، تقلید غیر معصوم را حرام می‌کند. به حکم این مکتب چون حجت و سند منحصر به احادیث است و حق اجتهاد و اعمال نظر هم نیست مردم موظفند مستقیماً به متون مراجعه کنند و به آنها عمل نمایند و هیچ عالمی را به عنوان مجتهد و مرجع تقلید واسطه قرار ندهند.

ملا- امین استرآبادی که مؤسس این مکتب است و شخصاً مردی باهوش و مطالعه کرده و مسافرت رفته بود کتابی دارد به نام الفوائد المدتیة. در آن کتاب با سرسختی عجیبی به جنگ مجتهدین آمده. مخصوصاً سعی دارد که حجیت عقل را منکر شود. مدعی است که عقل فقط در اموری که مبدأ حسی دارند یا قریب به محسوسات می‌باشند (مثل ریاضیات) حجت است، در غیر اینها حجت نیست.

از قضا این فکر تقریباً مقارن است با پیدایش فلسفه حسی در اروپا. آنها در علوم حجیت عقل را منکر شدند و این مرد در دین منکر شد. حالا این فکر را این مرد از کجا آورد، آیا ابتکار خودش بود یا از کسی دیگر گرفته، معلوم نیست. □ □

یادم هست در تابستان سال ۱۳۲۲ شمسی که بروجرد رفته بودم و آن وقت هنوز مرحوم آیت الله بروجردی اعلی الله مقامه در بروجرد بودند و به قم نیامده بودند یک روز سخن از همین فکر اخباریین شد. ایشان در ضمن انتقاد از این فکر فرمودند که پیدایش این فکر در میان اخباریین اثر موج فلسفه حسی بود که در اروپا پیدا شد. این را من آن وقت از ایشان شنیدم، بعد که به قم آمدند و درس اصول ایشان به این مبحث یعنی مبحث حجیت قطع رسید من انتظار داشتم دوباره این مطلب را از ایشان بشنوم ولی متأسفانه چیزی نگفتند. الان نمی دانم که این فقط حدسی بود که ایشان ابراز می داشتند یا مدرکی داشتند. من خودم تاکنون به مدرکی برنخورده ام و بسیار بعید می دانم که این فکر حسی در آن وقت از غرب به شرق آمده باشد. ولی از طرف دیگر ایشان هم بی مدرک سخن نمی گفتند. اکنون متأسفم که چرا از ایشان استفسار نکردم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷۰

مبارزه با اخباریگری

به هر حال اخباریگری نهضتی بود بر ضدیت عقل. جمود و خشکی عجیبی بر این مسلک حکمفرماست. خوشبختانه افراد رشیدی مانند وحید بهبهانی، معروف به «آقا» که آقایان آل آقا از نسل ایشان هستند، و شاگردان ایشان و بعد مرحوم حاج شیخ مرتضی انصاری اعلی الله مقامه با این مسلک مبارزه کردند.

وحید بهبهانی در کربلا- بود. در آن وقت صاحب حدائق هم که اخباری متبحری است در کربلا- بود و هر دو حوزه درس داشتند. وحید مسلک اجتهاد داشت و صاحب حدائق مسلک اخباری و قهراً مبارزه سختی بود. بالاخره وحید بهبهانی صاحب حدائق را شکست داد. می گویند شاگردهای مبرز وحید بهبهانی از قبیل کاشف الغطاء و بحر العلوم و سید مهدی شهرستانی همه اول شاگرد صاحب حدائق بودند و بعد آمدند به درس وحید و درس صاحب حدائق را ترک کردند.

ولی البته صاحب حدائق یک اخباری ملایمی است، خودش مدعی است که مسلک او با مسلک مرحوم مجلسی یکی است، متوسط بین اخباری و اصولی است، بعلاوه مردی متقی و خداترس و با ایمان بوده. با همه اینکه وحید بهبهانی با شدت با او مبارزه کرد و نماز جماعت خواندن با او را منع کرد، او برعکس می گفت نماز جماعت با آقای وحید صحیح است، و می گویند وقت مردن وصیت کرد که نماز میت او را وحید بهبهانی بخواند.

مبارزه شیخ انصاری از این جهت بود که یک پی ریزی متقنی برای علم اصول فقه کرد که می گویند خودش می گفت اگر امین استرآبادی زنده بود اصول من را می پذیرفت.

البته مکتب اخباری در اثر این مقاومتها شکست خورد و الان جز در گوشه و کنارها پیروانی ندارد، ولی همه افکار اخباریگری که به سرعت و شدت بعد از پیدایش ملا امین در مغزها نفوذ کرد و در حدود دو بیست سال کم و بیش سیادت کرد از مغزها بیرون نرفته، الان هم می بینید خیلی ها تفسیر قرآن را اگر حدیثی در کار نباشد جایز نمی دانند. جمود اخباریگری در بسیاری از مسائل اخلاقی و اجتماعی و بلکه پاره ای مسائل فقهی هنوز هم حکومت می کند. فعلاً مجال شرح و بسط نیست.

یک چیز که باعث رشد و نفوذ طرز فکر اخباری در میان مردم عوام می شود آن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷۱

جنبه حق به جانب عوام‌پسندی است که دارد، زیرا صورت حرف این است که می‌گویند ما از خودمان حرفی نداریم، اهل تعبد و تسلیم هستیم، ما جز قال الباقر علیه السلام و قال الصادق علیه السلام سخنی نداریم، از خودمان حرف نمی‌زنیم، حرف معصوم را می‌گوییم.

□
شیخ انصاری در فرائد الاصول مبحث «برائت و احتیاط» از سید نعمت‌الله جزایری که مسلک اخباری دارد نقل می‌کند که می‌گوید:

آیا هیچ عاقلی احتمال می‌دهد که در روز قیامت یک بنده‌ای از بندگان خدا را (یعنی یک اخباری را) بیاورند و از او بپرسند تو چگونه عمل می‌کردی و او بگوید به فرمایش معصومین عمل می‌کردم و هر جا که کلام معصوم نبود احتیاط می‌کردم و آن وقت یک همچو آدمی را ببرند به جهنم و از آن طرف یک آدم لاقید و بی‌اعتنا به سخن معصوم (یعنی یک نفر اصولی و پیرو مسلک اجتهاد) را که هر حدیثی را به یک بهانه طرد می‌کند ببرند بهشت!! حاشا و کلا.

جوابی که مجتهدین می‌دهند این است که این گونه تعبد و تسلیمها تسلیم به قول معصوم نیست، تسلیم به جهالت است. اگر واقعاً محرز بشود که معصوم سخنی گفته ما هم تسلیم هستیم ولی شما می‌خواهید جاهلانه به هر چه می‌شنوید تسلیم شوید. در اینجا برای نمونه که فرق بین طرز فکر جامد اخباری و فکر اجتهادی معلوم شود مطلبی را که اخیراً برخورده‌ام ذکر می‌کنم.

یک نمونه از دو طرز تفکر

در احادیث زیادی امر شده تحت الحنک همیشه در زیر گلو افتاده باشد، نه در حال نماز فقط بلکه در همه احوال. یکی از آن احادیث این است:

الْفَرْقُ بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُشْرِكِينَ التَّلْحِي

یعنی فرق بین مسلمان و مشرک تحت الحنک در زیر گلو انداختن است.

عده‌ای از اخباریین به این حدیث و امثال آن تمسک کرده می‌گویند همیشه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷۲

باید تحت الحنک افتاده باشد. ولی مرحوم ملا-محسن فیض با اینکه به اجتهاد خوشبین نبوده، در وافی باب الزی و التجمل، اجتهادی دارد، می‌فرماید در قدیم مشرکین شعاری داشتند که تحت الحنک را به بالا می‌بستند و نام این عمل را «اقتعاط» می‌گذاشته‌اند. اگر کسی این کار را می‌کرد معنایش این بود که من جزء آنها هستم. این حدیث دستور مبارزه و عدم پیروی از آن شعار را می‌دهد. ولی امروز دیگر آن شعار از بین رفته پس موضوعی برای این حدیث باقی نیست. حالا برعکس چون همه تحت الحنک را به بالا می‌بندند اگر کسی تحت الحنک را در زیر چانه چرخ بدهد حرام است، زیرا لباس شهرت می‌شود و لباس شهرت حرام است.

در اینجا جمود اخباریگری حکم می‌کند که بگوییم در متن این حدیث دستور تحت الحنک انداختن رسیده و دیگر فضولی است که ما در اطراف آن حرف بزیم و نظر بدهیم و اجتهاد کنیم. ولی فکر اجتهادی می‌گوید ما دو دستور داریم: یکی دستور احتراز از شعار مشرکین که روح مضمون این حدیث است، و یکی دستور ترک لباس شهرت. در ایامی که آن شعار در دنیا موجود بوده و مسلمانها از آن شعار احتراز می‌کرده‌اند، بر همه واجب بوده که تحت الحنک ببندازند، ولی امروز که آن موضوع از بین رفته و از شعار بودن خارج شده و در عمل هیچ کس تحت الحنک نمی‌اندازد، اگر کسی این کار را بکند

مصدق لباس شهرت است و حرام است. این یک نمونه بود که خواستم عرض کنم. امثال این زیاد است.

از وحید بهبهانی نقل شده که فرمود یک وقت هلال ماه شوال به تواتر ثابت شد.

این قدر افرادی آمدند و گفتند ما ماه را دیدیم که برای من یقین حاصل شد. من حکم کردم که امروز عید فطر است. یکی از اخباریین به من اعتراض کرد که تو خود ندیده‌ای و اشخاص مسلم العداة هم شهادت نداده‌اند، چرا حکم کردی؟ گفتم متواتر است و از تواتر برای من یقین پیدا شد. گفت در کدام حدیث وارد شده که تواتر حجت است؟!.

ایضاً وحید می‌گوید: جمود اخباریها به این حد است که اگر فرضاً مریضی رفته باشد پیش یکی از ائمه و آن امام به او فرموده باشد آب سرد بخور، اخباریها به همه مریضهای دنیا خواهند گفت هر وقت مریض شدید و هر مریضی پیدا کردید علاجش آب سرد است، فکر نمی‌کنند که این دستور مخصوص حال آن مریض بوده نه همه مریضها.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷۳

ایضاً معروف است که بعضی اخباریها دستور می‌دادند که به کفن میت شهادتین بنویسند و به این صورت بنویسند: اسماعیلُ یَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ یعنی اسماعیل شهادت می‌دهد به وحدانیت خدا. حال چرا شهادت را به نام اسماعیل بنویسند، زیرا در حدیث وارد شده که حضرت صادق علیه السلام در کفن فرزندشان اسماعیل به این عبارت نوشته بودند.

اخباریین فکر نمی‌کردند که در کفن اسماعیل که این طور می‌نوشتند چون اسم او اسماعیل بود. حالا که مثلاً حسن قلی بک مرده چرا اسم خودش را ننویسیم و اسم اسماعیل را بنویسیم؟! اخباریین می‌گفتند اینها دیگر اجتهاد و اعمال نظر و اتکاء به عقل است. ما اهل تعبد و تسلیم و قال الباقر علیه السلام و قال الصادق علیه السلام می‌باشیم، از پیش خود دخالت نمی‌کنیم.

تقلید ممنوع

اما تقلید. تقلید بر دو قسم است: ممنوع و مشروع. یک نوع تقلید است که به معنای پیروی کورکورانه از محیط و عادت است که البته ممنوع است و آن همان است که در آیه قرآن به این صورت مذمت شده: **إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ** «۱». اینکه گفتم تقلید بر دو قسم است: ممنوع و مشروع، مقصود از تقلید ممنوع تنها این تقلید که تقلید کورکورانه از محیط و عادت آباء و اجداد است نیست، بلکه می‌خواهم بگویم همان تقلید جاهل از عالم و رجوع عامی به فقیه بر دو قسم است: ممنوع و مشروع.

اخیراً از بعضی مردم که در جستجوی مرجع تقلید هستند گاهی این کلمه را می‌شنوم که می‌گویند می‌گردیم کسی را پیدا کنیم که آنجا «سر بسپاریم». می‌خواهم بگویم تقلیدی که در اسلام دستور رسیده «سر سپردن» نیست، چشم باز کردن و چشم بازداشتن است. تقلید اگر شکل «سر سپردن» پیدا کرد هزارها مفساد پیدا می‌کند.

در اینجا حدیث مفصلی که در این زمینه هست و نوشته‌ام، برای شما از رو می‌خوانم. جمله معروف:

فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَانِئًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا عَلَيَّ

(۱) زخرف/۲۳: [ما پدران خود را بر یک راهی یافته‌ایم و خود نیز به آثار آنان اقتدا می‌کنیم].

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷۴

هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقْلِدُوهُ «۱»

که از جمله سندهای تقلید و اجتهاد است جزء همین حدیث است و شیخ انصاری درباره این حدیث می‌گوید: آثار صدق از آن نمایان است.

این حدیث در ذیل این آیه کریمه است: وَمِنْهُمْ أُمَّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ «۲». این آیه در مقام مذمت عوام و بی‌سوادان یهود است که از علما و پیشوایان دین خود پیروی و تقلید می‌کردند، و دنباله آیاتی است که روش ناپسند علمای یهود را ذکر می‌کند. می‌فرماید یک عده آنها همان مردم بی‌سواد و نادان بودند که از کتاب آسمانی خود چیزی جز یک رشته خیالات و آرزوها نمی‌دانستند و دنبال گمان و وهم می‌رفتند.

حدیث امام صادق علیه السلام درباره تقلید ممنوع

در ذیل این آیه این حدیث است که شخصی به حضرت صادق علیه السلام عرض کرد که عوام و بی‌سوادان یهود راهی نداشتند جز اینکه از علمای خود هر چه می‌شنوند قبول کنند و پیروی نمایند. اگر تقصیری هست متوجه علمای یهود است. چرا قرآن عوام الناس بیچاره را که چیزی نمی‌دانستند و فقط از علمای خود پیروی می‌کردند مذمت می‌کند؟ چه فرقی بین عوام یهود و بین عوام ما هست؟ اگر تقلید و پیروی عوام از علما مذموم است پس عوام ما نیز که از علمای ما پیروی می‌کنند باید مورد ملامت و مذمت قرار گیرند. اگر آنها نمی‌بایست قول علمای خود را بپذیرند اینها نیز نباید بپذیرند.

حضرت فرمود:

بَيْنَ عَوَامِنَا وَعُلَمَائِنَا وَبَيْنَ عَوَامِّ الْيَهُودِ وَعُلَمَائِهِمْ فَرْقٌ مِنْ جِهَةٍ وَتَسْوِيَةٌ مِنْ جِهَةٍ: أَمَّا مِنْ حَيْثُ اسْتَوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ ذَمَّ عَوَامِنَا بِتَقْلِيدِهِمْ عُلَمَائِهِمْ كَمَا قَدْ ذَمَّ عَوَامَّهُمْ. وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ افْتَرَقُوا فَلَا

عوام و علمای ما و عوام و علمای یهود از یک جهت فرق دارند و از یک

(۱) [و اما هر یک از فقها که خوددار و حافظ دین خود و مخالف هوای نفس و مطیع فرمان مولای خود باشد عوام حق دارند از او تقلید کنند].

(۲) بقره / ۷۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷۵

جهت مثل هم‌اند. از آن جهت که مثل هم می‌باشند خداوند عوام ما را نیز به آن نوع تقلید از علما مذمت کرده و اما از آن جهت که فرق دارند نه.

آن شخص عرض کرد: یا ابن رسول الله توضیح بدهید. فرمود: عوام یهود علمای خود را در عمل دیده بودند که صریحاً دروغ می‌گویند، از رشوه پرهیز ندارند، احکام و قضاها را به خاطر رودربایستی‌ها و رشوه‌ها تغییر می‌دهند، می‌دانستند که درباره افراد و اشخاص عصبیت به خرج می‌دهند، حب و بغض شخصی را دخالت می‌دهند، حق یکی را به دیگری می‌دهند. آنگاه فرمود:

وَاضْطَرُّوا بِمَعَارِفِ قُلُوبِهِمُ إِلَيَّ أَنْ مَنْ يَفْعَلْ مَا يَفْعَلُونَهُ فَهُوَ فَاسِقٌ لَا يَجُوزُ أَنْ يُصَيِّدَ عَلَى اللَّهِ وَلَا عَلَى الْوَسَائِطِ بَيْنَ الْخَلْقِ وَبَيْنَ اللَّهِ

. به حکم الهامات فطری عمومی که خداوند در سرشت هر کس تکویناً قرار داده می‌دانستند که هر کس که چنین اعمالی داشته

باشد نباید قول او را پیروی کرد، نباید قول خدا و پیغمبران خدا را با زبان او قبول کرد.

در اینجا امام می‌خواهد بفرماید که کسی نگوید که عوام یهود این مسأله را نمی‌دانستند که نباید به قول علمایی که خودشان بر خلاف دستوره‌های دین عمل می‌کنند عمل کرد. زیرا این مسأله مسئله‌ای نیست که کسی نداند. دانش این مسأله را خداوند در فطرت همه افراد بشر قرار داده و عقل همه کس این را می‌داند. به اصطلاح اهل منطق از جمله «قضایا قیاساتها معها» است، دلیلش با خودش است.

کسی که فلسفه وجودیش پاکی و طهارت و ترک هوا و هوس است اگر دنبال هوا و هوس و دنیاپرستی برود، به حکم تمام عقول باید سخن او را نشنید. بعد فرمود:

وَ كَذَلِكَ عَوَامٌّ آمَنَّا إِذَا عَرَفُوا مِنْ فُقَهَائِهِمُ الْفُسْقَ الظَّاهِرَ وَ الْعَصْبِيَّةَ الشَّدِيدَةَ وَ التَّكَالِبَ عَلَيَّ حُطَامَ الدُّنْيَا وَ حَرَامَهَا وَ اهْلَاكَ مَنْ يَتَعَصَّبُونَ عَلَيْهِ وَ أَنْ كَانَ لِاصْطِلَاحِ امْرِهِ مُسِيءًا تَحِقًّا، وَ بِالْتَرَفُّقِ بِالْبِرِّ وَ الْإِحْسَانِ عَلَيَّ مَنْ تَعَصَّبُوا لَهُ وَ أَنْ كَانَ لِلذَّلَالِ وَ الْإِهَانَةِ مُسِيءًا تَحِقًّا. فَمَنْ قَلَّدَ مِنْ عَوَامِّنَا مِثْلَ هَؤُلَاءِ فَهُمْ

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷۶

مِثْلُ الْيَهُودِ الَّذِينَ ذَمَّهُمُ اللَّهُ بِالتَّقْلِيدِ لِفَسَقَةِ فُقَهَائِهِمْ (۱)

. و به همین منوال است حال عوام ما. اینها نیز اگر در فقه‌های خود اعمال خلاف، تعصب شدید، تراحم بر سر دنیا، طرفداری از طرفداران خود هرچند ناصالح باشند، کوبیدن مخالفین خود هرچند مستحق احسان و نیکی باشند، اگر این اعمال را در آنها حس کنند و بازهم چشم خود را ببندند و از آنها پیروی کنند عیناً مانند همان عوام یهودند و مورد مذمت و ملامت هستند. پس معلوم می‌شود که تقلید ممدوح و مشروع «سرسپردن» و چشم بستن نیست، چشم باز کردن و مراقب بودن است و اگر نه مسئولیت و شرکت در جرم است.

اندیشه عوامانه کریت و اعتصام علما

بعضی از مردم خیال می‌کنند که تأثیر گناه در افراد یکسان نیست، در مردم عادی گناه تأثیر دارد و آنها را از تقوا و عدالت ساقط می‌کند ولی در طبقه علما تأثیری ندارد، آنها یک نوع «کریت» و یک نوع «اعتصام» دارند، نظیر فرقی که بین آب قلیل و آب کثیر است که آب کثیر اگر به قدر کُر شد دیگر از نجاست منفعل نمی‌شود؛ در صورتی که اسلام برای احدی کریت و اعتصام قائل نیست، حتی برای شخص پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله. چرا می‌گوید: قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ* ای پیغمبر! بگو خود من نیز اگر معصیت کنم از عذاب روز بزرگ بیمناکم. چرا می‌فرماید: لَئِنْ أَشْرَكَتْ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ اگر نوعی شرک در کار تو وارد شود عملت تباه خواهد شد. همه اینها برای این تعلیم است که تبعیضی در کار نیست، کریت و اعتصامی برای احدی نیست.

داستان موسی و عبد صالح که در قرآن کریم آمده داستان عجیبی است. یک نکته بزرگ که از این داستان استفاده می‌شود این است که تابع و پیرو تا آنجا تسلیم

(۱) احتجاج طبرسی، ج ۲/ ص ۲۶۳ [به نقل از تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام. و به جای «بالترفق» «بالترفرف»

آورده است.]

متبوع و پیشواست که اصول و مبادی و قانون نشکند و خراب نشود. اگر دید آن متبوع کاری بر خلاف اصول و مبانی انجام می دهد نمی تواند سکوت کند. گویانکه در این داستان عملی که عبد صالح کرد از نظر خود او که افق وسیعتری را می دید و به باطن موضوع توجه داشت بر خلاف اصول نبود بلکه عین وظیفه و تکلیف بود، ولی سخن در این است که چرا موسی صبر نمی کرد و زبان به انتقاد می گشود؟ با اینکه وعده می داد و به خود تلقین می کرد که اعتراض نکنند بازهم اعتراض و انتقاد می کرد. نقص کار موسی در اعتراض و انتقاد نبود، در این بود که به رمز مطلب و باطن کار آگاه نبود. البته اگر به رمز مطلب آگاه می شد اعتراض نمی کرد؛ و مایل بود که برسد به رمز مطلب، ولی مادامی که از نظر او عملی بر خلاف اصول و قانون الهی است ایمان او به او اجازه نمی دهد سکوت کند. بعضی گفته اند اگر تا قیامت عمل عبد صالح تکرار می شد موسی از اعتراض و انتقاد باز نمی ایستاد مگر آنکه به رمز مطلب آگاه می شد.

موسی به او می گوید: هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَيَّ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا؟ یعنی آیا اجازه می دهی از تو پیروی کنم تا مرا تعلیم کنی؟ او می گوید: إِنَّكَ لَنْ تَسِيَّطِعَ مَعِيَ صَبْرًا تو نخواهی توانست در مصاحبت من طاقت بیاوری و نسبت به آنچه می بینی سکوت کنی. بعد خود او علت را به خوبی توضیح می دهد: وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَيَّ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا؟

مگر تو وقتی که بینی عملی بر خلاف صورت می گیرد و از سرّ و رمز مطلب آگاه نباشی صبر خواهی کرد؟! موسی گفت: سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا امیدوارم اگر خدا بخواهد صبر کنم و امر تو را مخالفت نکنم. موسی نگفت چه به رمز مطلب پی ببرم و چه نبرم صبر خواهم کرد؛ همین قدر گفت امیدوارم این تحمل در من پیدا شود. البته این تحمل آن وقت برای موسی پیدا می شود که از رمز مطلب آگاه گردد. بعد او خواست صریحتر از موسی قول بگیرد که حتی اگر به رمز مطلب هم پی نبری سکوت کن و اعتراض نکن تا وقتی که موقعش برسد خودم توضیح دهم: قَالَ فَإِنِ ابْتِغَيْتَنِي فَلَا تَسِيئَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا یعنی اگر دنبال من آمدی هرچه دیدی سکوت کن، بعد من خودم توضیح می دهم. در اینجا دیگر آیه کریمه ندارد که موسی پذیرفت. در آیه همین قدر دارد که بعد با هم راه افتادند و رفتند، تا آخر داستان که کم و بیش همه شنیده اید.

به هر حال خواستم عرض کرده باشم که تقلید جاهل از عالم سرسپردگی

نیست. تقلید ممنوع جاهل از عالم همان است که شکل سرسپردگی پیدا کند و به صورت «جاهل را بر عالم بحثی نیست، ما دیگر نمی فهمیم، شاید تکلیف شرعی چنین و چنان اقتضا کرده باشد» و امثال اینها ادا می شود. این داستان را به عنوان شاهد و تأییدی بر مطلب آن حدیث امام صادق علیه السلام عرض کردم.

تقلید مشروع

حضرت بعد از آن جمله ها که قبلاً راجع به تقلید مذموم نقل کردم تقلید مشروع و ممدوح را این طور بیان می کند: فَاَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُخَالِفًا عَلَيَّ هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يُقَلِّدُوهُ هر کدام از فقها که بتواند خود را ضبط و نگهداری کند، دعوتها و صوتهای شیطان که وَ اسْتَفْزِرُ مِنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ «۱» او را از جا نکنند، دین خود را حفظ کند، دین خودش را نفروشد (شاید مقصود این باشد

که دین را در میان مردم و جامعه حفظ کند)، مخالف هواهای نفسانی و مطیع امر الهی باشد، عوام از همچو کسی می‌توانند تقلید کنند.

البته این نکته واضح است که مخالفت یک عالم روحانی با هوای نفس فرق دارد با مخالفت یک نفر از عوام، زیرا هوای نفس هر کسی در امور معینی است. هوای نفس جوان یک چیز است و هوای نفس پیر یک چیز دیگر. هر کسی در هر مقام و هر درجه و هر طبقه و هر سنی که هست یک نوع هوای نفس دارد. مقیاس هواپرستی یک عالم روحانی این نیست که بینیم مثلاً شراب می‌خورد یا نمی‌خورد؟ قمار می‌کند یا نمی‌کند؟ نماز و روزه را ترک می‌کند یا ترک نمی‌کند؟ مقیاس هواپرستی او در جاه و مقام و میل به دست‌بوسی و شهرت و محبوبیت و علاقه به اینکه مردم دنبال سرش حرکت کنند و در مصرف بیت المال در راه آقایی خود و یا باز گذاشتن دست کسان و خویشان و مخصوصاً آقازادگان گرام در بیت المال و امثال اینهاست.

بعد امام علیه السلام فرمود:

وَهُمْ بَعْضُ فَقَهَاءِ الشَّيْعَةِ لَا جَمِيعُهُمْ

یعنی کسانی که دارای این

(۱) اسراء / ۶۴: [و هر کدام از آنها را توانستی با صدای خود بخوان، و با سپاه سواره و پیاده‌ات بر آنان بتاز.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۷۹

فضائل و ملکات عالیه باشند بعضی از فقهای شیعه هستند نه همه آنها. این حدیث به اعتبار جمله‌های آخرش یکی از مدارک مسأله اجتهاد و تقلید است.

پس معلوم شد هر کدام از اجتهاد و تقلید بر دو قسم است: مشروع و ممنوع.

چرا تقلید میّت جایز نیست؟

مسئله‌ای ما در فقه داریم که از مسلمات فقه ماست و آن اینکه تقلید میّت ابتدائاً جایز نیست. تقلید میّت اگر جایز باشد فقط در ادامه دادن تقلید کسی است که در زمان حیاتش از او تقلید می‌کرده‌اند و حالا مرده است. تازه، ادامه دادن تقلید میّت هم باید با اجازه و تصویب مجتهد حیّ باشد. من به ادله فقهی این مسأله کاری ندارم، همین قدر می‌گویم بسیار فکر اساسی است اما به شرط اینکه هدف این مسأله روشن شود.

فایده اول این فکر این است که وسیله‌ای است برای بقای حوزه‌های علمی دینی که ادامه پیدا کند و علوم اسلامی محفوظ بماند، نه تنها محفوظ بماند بلکه روز به روز پیش برود و تکامل پیدا کند و مشکلات حل نشده حل شود.

این طور نیست که همه مشکلات ما در قدیم به وسیله علما حل شده و دیگر اشکالی و کاری نداریم. ما هزاران معما و مشکل در کلام و تفسیر و فقه و سایر علوم اسلامی داریم که بسیاری از آنها به وسیله علمای بزرگ در گذشته حل شده و بسیاری باقی مانده و وظیفه آیندگان است که حل کنند و تدریجاً در هر رشته‌ای کتابهایی بهتر و جامعتر بنویسند و این رشته را ادامه بدهند و جلو ببرند، همان طوری که در گذشته نیز تدریجاً تفسیر را جلو بردند، کلام را جلو بردند، فقه را جلو بردند.

این قافله نباید در سیر خود توقف کند. پس تقلید مردم از مجتهدین زنده و توجه به آنها یک وسیله‌ای است برای ابقاء و تکامل علوم اسلامی.

علت دیگر این است که مسلمین هر روز با مسائل جدید در زندگی خودشان روبرو می‌شوند و نمی‌دانند تکلیفشان در این مسائل چیست. فقهای زنده و زنده فکری لازم است که به این حاجت بزرگ پاسخ بدهند. در یکی از اخبار اجتهاد و تقلید آمده:

وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَأَقَعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى زُوَاهِ احَادِيثِنَا (۱)

. حوادث واقعه همان

(۱) احتجاج طبرسی، ج ۲ / ص ۲۸۳ [و اما در حوادث واقعه به راویان احادیث ما رجوع کنید.] و به جای «احادیثنا» «حدیثنا» آورده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۸۰

مسائل جدید است که دوره به دوره و قرن به قرن و سال به سال پیش می‌آید.

مطالعه و تتبع در کتب فقهیه در دوره‌ها و قرون مختلف می‌رساند که تدریجاً بر حسب احتیاجات مردم مسائل جدیدی وارد فقه شده و فقها در مقام جوابگویی برآمده‌اند و به همین جهت تدریجاً بر حجم فقه افزوده شده.

اگر کسی محققانه حساب کند می‌تواند بفهمد که مثلاً فلان مسأله و فلان مسأله در چه قرنی و در چه منطقه‌ای روی چه احتیاجی وارد فقه شده. اگر مجتهد زنده به مسائل جدید پاسخ ندهد چه فرقی بین تقلید زنده و مرده است؟! بهتر اینکه از بعضی از اموات مثل شیخ انصاری که به اعتراف خود مجتهدین زنده از همه آنها عالمتر و محقق‌تر بوده تقلید کنند.

اساساً «رمز اجتهاد» در تطبیق دستورات کلی با مسائل جدید و حوادث متغیر است. مجتهد واقعی آن است که این رمز را به دست آورده باشد، توجه داشته باشد که موضوعات چگونه تغییر می‌کند و بالتبع حکم آنها عوض می‌شود. و الا تنها در مسائل کهنه و فکرسده فکر کردن و حد اکثر یک «علی الاقوی» را تبدیل به «علی الاحوط» کردن و یا یک «علی الاحوط» را تبدیل به «علی الاقوی» کردن هنری نیست و اینهمه جار و جنجال لازم ندارد.

اجتهاد البته شرایط و مقدمات زیادی دارد. مجتهد علوم مختلفی را باید طی کرده باشد، از ادبیات عرب و منطق و اصول فقه و حتی تاریخ اسلام و فقه سایر فرق اسلامی. و مدتها ممارست لازم است تا یک فقیه واقعی و حسابی پیدا شود. تنها با خواندن چند کتاب ادبی در نحو و صرف و معانی و بیان و منطق و بعد سه چهار کتاب معین از سطوح از قبیل فرائد و مکاسب و کفایه و بعد چند سال درس خارج، کسی نمی‌تواند طبق معمول ادعای اجتهاد کند و کتاب و سائل و جواهر را جلوی بگذارد و پشت سر هم فتوا بدهد. باید راستی از تفسیر و از حدیث یعنی از چندین هزار حدیث که در طول ۲۵۰ سال از زمان حضرت رسول صلی الله علیه و آله تا زمان امام عسکری علیه السلام صادر شده، و محیط صدور این احادیث یعنی تاریخ اسلام، و فقه سایر فرق اسلامی و از رجال و طبقات زوات آگاهی داشته باشد.

آیت الله بروجردی اعلی الله مقامه بر راستی فقیه بود. من عادت ندارم از کسی نام ببرم. ایشان هم تا زنده بودند در سخنرانیهایم از ایشان نام نبرده‌ام ولی حالا که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۸۱

ایشان رفته‌اند و مطمئناً نیست می‌گویم که این مرد به راستی یک فقیه ممتاز و مبرز بود، بر همه این رشته‌ها از تفسیر و حدیث و رجال و درایه و فقه سایر فرق اسلامی احاطه و تسلط داشت.

فقیه و مجتهد کارش استنباط و استخراج احکام است، اما اطلاع و احاطه او به موضوعات و به اصطلاح طرز جهان بینی اش در فتوهایش زیاد تأثیر دارد. فقیه باید احاطه کامل به موضوعاتی که برای آن موضوعات فتوا صادر می کند داشته باشد. اگر فقیهی را فرض کنیم که همیشه در گوشه خانه و یا مدرسه بوده و او را با فقیهی مقایسه کنیم که وارد جریانات زندگی است، این هر دو نفر به ادله شرعی و مدارک احکام مراجعه می کنند، اما هر کدام یک جور و یک نحو بخصوص استنباط می کنند.

مثالی عرض می کنم: فرض کنید یک نفر در شهر تهران، بزرگ شده باشد و یا در شهر دیگری مثل تهران که در آنجا گرو آب جاری فراوان است، حوضها و آب انبارها و نهراها هست، و همین شخص فقیه باشد و بخواهد در احکام طهارت و نجاست فتوا بدهد. این شخص با سوابق زندگی شخصی خود وقتی که به اخبار و روایات طهارت و نجاست مراجعه کند یک طوری استنباط می کند که خیلی مقرون به احتیاط و لزوم اجتناب از بسیاری چیزها باشد. ولی همین شخص که یک سفر به زیارت خانه خدا می رود و وضع طهارت و نجاست و بی آبی را در آنجا می بیند نظرش در باب طهارت و نجاست فرق می کند، یعنی بعد از این مسافرت اگر به اخبار و روایات طهارت و نجاست مراجعه کند آن اخبار و روایات برای او یک مفهوم دیگر دارد. اگر کسی فتوهای فقها را با یکدیگر مقایسه کند و ضمناً به احوال شخصیه و طرز تفکر آنها در مسائل زندگی توجه کند می بیند که چگونه سوابق ذهنی یک فقیه و اطلاعات خارجی او از دنیای خارج در فتوهایش تأثیر داشته به طوری که فتوای عرب بوی عرب می دهد و فتوای عجم بوی عجم، فتوای دهاتی بوی دهاتی می دهد و فتوای شهری بوی شهری. این دین، دین خاتم است، اختصاص به زمان معین و یا منطقه معین ندارد،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۸۲

مربوط به همه منطقه ها و همه زمانهاست، دینی است که برای نظام زندگی و پیشرفت زندگی بشر آمده، پس چگونه ممکن است فقیهی از نظامات و جریان طبیعی بی خبر باشد، به تکامل و پیشرفت زندگی ایمان نداشته باشد و آنگاه بتواند دستورهای عالی و مترقی این دین حنیف را که برای همین نظامات آمده و ضامن هدایت این جریانها و تحولات و پیشرفتهاست کاملاً و به طور صحیح استنباط کند؟!

ادراک ضرورتها

ما همین الان در فقه خودمان مواردی داریم که فقهای ما به طور جزم به لزوم و وجوب چیزی فتوا داده اند فقط به دلیل درک ضرورت و اهمیت موضوع، یعنی با اینکه دلیل نقلی از آیه و حدیث به طور صریح و کافی نداریم، و همچنین اجماع معتبری در کار نیست، فقها از اصل چهارم استنباط یعنی دلیل مستقل عقلی استفاده کرده اند. فقها در این گونه موارد از نظر اهمیت موضوع و از نظر آشنایی به روح اسلام که موضوعات مهم را بلا تکلیف نمی گذارد جزم می کنند که حکم الهی در این مورد باید چنین باشد. مثل آنچه در مسأله ولایت حاکم و متفرعات آن فتوا داده اند. حالا اگر به اهمیت موضوع پی نبرده بودند آن فتوا پیدا نشده بود. تا این حد که به اهمیت موضوع پی برده اند فتوا هم داده اند. موارد دیگر نظیر این مورد می توان پیدا کرد که علت فتوا ندادن توجه نداشتن به لزوم و اهمیت موضوع است.

در اینجا من پیشنهادی دارم که برای پیشرفت و ترقی فقه ما بسیار مفید است. این را قبلاً مرحوم آیت الله حاج شیخ عبد الکریم یزدی اعلی الله مقامه فرموده‌اند و من پیشنهاد ایشان را عرض می‌کنم. ایشان گفته بودند چه لزومی دارد که مردم در همه مسائل از یک نفر تقلید کنند.

بهتر این است که قسمتهای تخصصی در فقه قرار دهند، یعنی هر دسته‌ای بعد از آنکه یک دوره فقه عمومی را دیدند و اطلاع پیدا کردند، تخصص خود را در یک قسمت معین قرار دهند و مردم هم در همان قسمت تخصصی از آنها تقلید کنند. مثلاً بعضی رشته تخصصی خود را عبادات قرار دهند و بعضی معاملات و بعضی سیاسات و بعضی احکام (احکام به اصطلاح فقه)، همان طوری که در طب این کار شده و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۸۳

رشته‌های تخصصی پیش آمده، هر دسته‌ای متخصص یک رشته از رشته‌های پزشکی هستند، بعضی متخصص قلب می‌باشند، بعضی متخصص چشم، بعضی متخصص گوش و حلق و بینی و بعضی متخصص چیز دیگر. اگر این کار بشود هر کسی بهتر می‌تواند تحقیق کند در قسمت خودش. گمان می‌کنم در کتاب الکلام یجر الکلام تألیف آقای سید احمد زنجانی سلمه الله این مطلب از قول ایشان چاپ شده.

این پیشنهاد بسیار پیشنهاد خوبی است، و من اضافه می‌کنم که احتیاج به تقسیم کار در فقه و به وجود آمدن رشته‌های تخصصی در فقه، از صد سال پیش به این طرف ضرورت پیدا کرده و در وضع موجود یا باید فقهای این زمان جلوی رشد و تکامل فقه را بگیرند و متوقف سازند و یا به این پیشنهاد تسلیم شوند.

تقسیم کار تخصصی در علوم

زیرا تقسیم کار در علوم، هم معلول تکامل علوم است و هم علت آن؛ یعنی علوم تدریجاً رشد می‌کنند تا می‌رسند به حدی که از عهده یک نفر تحقیق در همه مسائل آنها ممکن نیست، ناچار باید تقسیم بشود و رشته‌های تخصصی پیدا شود. پس تقسیم کار و پیدایش رشته‌های تخصصی در یک علم، نتیجه و معلول تکامل و پیشرفت آن علم است. و از طرف دیگر با پیدایش رشته‌های تخصصی و تقسیم کار و تمرکز فکر در مسائل بخصوص آن رشته تخصصی پیشرفت بیشتری پیدا می‌کنند. در همه علوم دنیا از طب و ریاضیات و حقوق و ادبیات و فلسفه، رشته‌های تخصصی پیدا شده و همین جهت آن رشته‌ها را ترقی داده است.

تکامل هزار ساله فقه

زمانی بود که فقه بسیار محدود بود. وقتی به کتب فقهیه قبل از شیخ طوسی مراجعه می‌کنیم می‌بینیم چقدر کوچک و محدود بوده است! شیخ طوسی با نوشتن کتابی به نام مبسوط فقه را وارد مرحله جدیدی کرد و توسعه داد. و همچنین دوره به دوره در اثر مساعی علما و فقها و وارد شدن مسائل جدید و تحقیقات جدید، بر حجم فقه افزوده شد تا آنجا که در حدود صد سال پیش که صاحب جواهر موفق شد یک دوره فقه بنویسد، به زحمت توانست این کار را انجام دهد. می‌گویند در حدود

بیست سالگی این کار را شروع کرد و با استعداد فوق العاده و کار مداوم و عمر طویل، در آخر توانست دوره فقه را به آخر برساند. دوره جواهر در شش جلد بسیار ضخیم چاپ شده. تمام کتاب مبسوط شیخ طوسی که در عصر خود نمونه فقه مشروح و مفصلی بوده شاید از نصف یک جلد از شش جلد جواهر کوچکتر باشد.

بعد از صاحب جواهر مبانی فقهی جدیدی به وسیله شیخ مرتضی انصاری اعلی الله مقامه پی ریزی شد که نمونه اش کتاب مکاسب و کتاب طهارت آن مرحوم است. بعد از ایشان در محیله کسی هم خطور نمی کند که یک دوره فقه با این شرح و تحقیق تألیف یا تدریس کند.

در این وضع حاضر و بعد از این پیشرفت و تکامل که در فقه ما مانند سایر علوم دنیا پیدا شده و این پیشرفت معلول مساعی علما و فقهای گذشته بوده، یا باید علما و فقهای این زمان جلوی رشد و تکامل فقه را بگیرند و مانع ترقی آن گردند و یا باید آن پیشنهاد متین و مترقی را عملی کنند، رشته های تخصصی به وجود بیاورند و مردم هم در تقلید تبعیض کنند همان طوری که در رجوع به طیب تبعیض می کنند.

شورای فقهی

پیشنهاد دیگری هم داریم که عرض می کنم و معتقدم این مطالب هر اندازه گفته شود بهتر است و آن اینکه در دنیا در عین اینکه رشته های تخصصی در همه علمها پیدا شده و موجب پیشرفتها و ترقیات محیر العقول شده، یک امر دیگر نیز عملی شده که آن هم به نوبه خود یک عامل مهمی برای ترقی و پیشرفت بوده و هست و آن موضوع همکاری و همفکری بین دانشمندان طراز اول و صاحب نظران هر رشته است. در دنیای امروز دیگر فکر فرد و عمل فرد ارزش ندارد، از تک روی کاری ساخته نیست، علما و دانشمندان هر رشته دائماً مشغول تبادل نظر با یکدیگرند، محصول فکر و اندیشه خود را در اختیار سایر اهل نظر قرار می دهند. حتی علمای قاره ای با علمای قاره دیگر همفکری و همکاری می کنند. در نتیجه این همکاریها و همفکریها و تبادل نظرها بین طراز اولها، اگر نظریه مفید و صحیحی پیدا شود زودتر منتشر می شود و جا باز می کند و اگر نظریه باطلی پیدا شود زودتر بطلانش روشن می شود و محو می گردد، دیگر سالها شاگردان آن صاحب نظر در اشتباه باقی نمی مانند.

متأسفانه در میان ما هنوز نه تقسیم کار و تخصص پیدا شده، نه همکاری و نه همفکری، و بدیهی است که با این وضع انتظار ترقی و حل مشکلات نمی توان داشت.

راجع به مشاوره علمی و تبادل نظر هر چند به قدری واضح است که احتیاج به استدلال ندارد، اما برای اینکه دانسته شود در خود اسلام این پیش بینی ها و دستورهای مترقیانه هست به آیه ای از قرآن و به جمله هایی از نهج البلاغه اشاره می کنم. در خود قرآن در سوره مبارکه شوری می فرماید: **وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ** (۱). این آیه کریمه مؤمنین و پیروان اسلام را این طور وصف می کند: دعوت حق را اجابت می کنند، نماز را بیامی دارند، کار خود را با شور و همفکری انجام می دهند و از آنچه به آنها عنایت کرده ایم انفاق می کنند. پس، از نظر اسلام همفکری و تبادل نظر یکی از اصول زندگی اهل ایمان و پیروان اسلام است.

در نهج البلاغه می فرماید:

وَاعْلَمُوا أَنَّ عِبَادَ اللَّهِ الْمُسْتَحْفِظِينَ عِلْمَهُ يَصُونُونَ مَصُونَهُ وَيُفَجِّرُونَ عُيُونَهُ، يَتَوَاصِلُونَ بِالْوِلَايَةِ وَتَتَلَفُّونَ بِالْمَحَبَّةِ وَتَسَاقُونَ بِكَأْسِ رَوِيَّةٍ وَيَضُدُّونَ بِرِيَّةٍ (۲)

. بدانید که آن دسته از بندگان خدا که علم خدا به آنها سپرده شده، سر خدا را نگه می‌دارند و چشمه‌های او را جاری می‌سازند (یعنی چشمه‌های علم را به روی مردم باز می‌کنند)، با یکدیگر رابطه دوستی و عواطف محبت‌آمیز دارند، با گرمی و بشاشت و محبت با یکدیگر ملاقات می‌کنند و یکدیگر را از جام اندوخته‌های علمی و فکری خود سیراب می‌نمایند، این یکی از جام اندوخته‌های فکر خود و نظر خود به آن یکی می‌دهد و آن یکی به این یکی، در نتیجه همه سیراب و ارضاء شده بیرون می‌آیند.

(۱) شوری/ ۳۸

(۲) نهج البلاغه، خطبه ۲۱۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۸۶

اگر شورای علمی در فقاهات پیدا شود و اصل تبادل نظر به طور کامل جامه عمل بپوشد، گذشته از ترقی و تکامل که در فقه پیدا می‌شود بسیاری از اختلاف فتواها از بین می‌رود.

چاره‌ای نیست، اگر مدعی هستیم که فقه ما نیز یکی از علوم واقعی دنیاست باید از اسلوبهایی که در سایر علوم پیروی می‌شود پیروی کنیم. اگر پیروی نکنیم معنایش این است که از ردیف علوم خارج است.

پیشنهادهای مفید و لازم دیگری هم داشتم که وقت گذشت و نمی‌توانم ذکر کنم، زیرا در حدود سه ربع ساعت دیگر وقت می‌گیرد، و می‌دانم راه بعضی از آقایان دور است تا به منزل برسند.

آیه‌ای که در طلیعه سخن خواندم این آیه کریمه بود: **فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ**. این آیه کریمه صریحاً دستور می‌دهد که گروهی از مسلمین می‌بایست در دین تفقه کنند و دیگران را از تفقه خود بهره‌مند سازند.

تفقه از ماده «فقه» است. معنای فقه، مطلق فهم نیست، بلکه فهم عمیق و بصیرت کامل به حقیقت یک چیز را فقه می‌گویند. «راغب» در مفردات می‌گوید: «الفقه هو التوصل الی علم غائب بعلم شاهد» یعنی فقه این است که از یک امر ظاهر و آشکار به یک حقیقت مخفی و پنهان پی برده شود. در تعریف «تفقه» می‌گویند: «تَفَقَّهَ إِذَا طَلَبَهُ فَتَخَصَّصَ بِهِ» یعنی طلب کرد چیزی را و در آن تخصص پیدا کرد.

این آیه به مسلمانان می‌گوید که در فهم دین سطحی نباشند، عمیق فکر کنند، به معنا و روح دستورها پی‌برند.

این آیه کریمه مدرک اجتهاد و فقاهاست و همین آیه کریمه سند پیشنهادهای ماست. همچنانکه به حکم این آیه کریمه بساط اجتهاد و تفقه در اسلام پهن شده است، به حکم همین آیه باید این بساط گسترده‌تر شود، به ضرورتها بیشتر توجه شود، شورای فقهی عملاً وارد کار شود، تک رویها منسوخ گردد، رشته‌ها تخصصی شود تا فقه ما راه تکامل خود را ادامه دهد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۸۹

امر به معروف و نهی از منکر

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * (۱) وَ لَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (۲).

امر به معروف و نهی از منکر یکی از اصول عملی اسلام است و چون اصلی است که در خود قرآن مجید با صراحت و تأکید آمده و بعد در اخبار نبوی و آثار ائمه طاهرين درباره آن بسیار سخن گفته شده و بعد هم بزرگان و علمای دین در همه قرن‌ها، دوره به دوره و طبقه به طبقه، درباره این اصل و اهمیت آن سخن‌ها گفته و مطالبی نوشته‌اند، در میان علمای اسلامی زیاد مورد بحث قرار گرفته و بیش از هر جا در کتب فقهیه مورد بحث و گفتگو و تحقیق قرار گرفته است.

مسائلی که فقها طرح می‌کنند

معمولاً فقها- و همچنین غیر فقها که احياناً وارد این مطلب شده‌اند- بحث خود را در چند قسمت قرار می‌دهند. من نمی‌خواهم وارد آن قسمت‌ها بشوم. به طور اشاره و فهرست آنها را ذکر می‌کنم:

(۱) این سخنرانی در ۲/ ۱۰/ ۱۳۳۹ در انجمن ماهانه دینی ایراد شده است.

(۲) آل عمران/۱۰۴: [و باید گروهی از شما باشند که به سوی خیر دعوت کنند و به کارهای خیر فرمان دهند و از زشتیها بازدارند و اینان رستگارانند].

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۰

یکی بیان آیات زیادی که در قرآن مجید در این باب است و اخبار بسیاری که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و یا ائمه طاهرين عليهم السلام در این باب رسیده که به قول شهید ثانی کمر را می‌شکند.

دیگر بحثی است در معنای معروف و منکر و تعریف آنها؛ و احياناً به مناسبت معنای معروف و منکر، بعضی از فقها وارد بحث معروف کلامی «حسن و قبح عقلی» شده‌اند.

دیگر اینکه آیا امر به معروف و نهی از منکر واجب عینی است یا واجب کفائی؟.

دیگر اینکه شرایط وجوب امر به معروف و نهی از منکر چیست؟ چون هر تکلیفی و امر و نهی شرایطی دارد. علاوه بر شرایط عامه مشهور از عقل و بلوغ و قدرت و حتی علم- به یک اعتبار- که هر تکلیفی مشروط به این امور است، هر تکلیف بخصوصی ممکن است شرایط مخصوص به خود داشته باشد. آیا امر به معروف و نهی از منکر نیز به سهم خود شرایط مخصوصی دارند یا نه؟.

معمولاً فقها چهار شرط ذکر می‌کنند: یکی علم و معرفت، دیگر احتمال اثر و نتیجه، سوم نبودن ضرر و به تعبیر بعضی از فقها مرتب نشدن مفسده، چهارم ادامه و اصرار متخلف، یعنی آن کس که معروف را ترک کرده و یا مرتکب منکر شده خودش منصرف و نادم و پشیمان نشده باشد.

مسأله دیگری که باز بحث می‌کنند مراتب و درجات امر به معروف و نهی از منکر است که در اخبار و احادیث به طور کلی وارد شده که سه درجه و سه مقام دارد:

مرتبه قلب، مرتبه زبان، مرتبه دست. فقها هم این سه مرتبه را تشریح کرده و تفصیل داده‌اند و گفته‌اند در درجه اول مسلمان باید در قلب خود نسبت به خلافکارها و ترک واجبات الهی و ارتکاب منهیات دینی تنفیری احساس نماید، و کمترین مظهري

که این تنفر قلبی می‌تواند داشته باشد یک عمل منفی است یعنی اعراض و ترک معاشرت، و همچنین است اظهار تأسف و تکدر با قیافه. در مرتبه زبان هم باید اول از طریق پند و نصیحت و نرمی وارد شد و اگر فایده نکرد سخنان درشت و با خشونت به کار برده شود. برای مرتبه ید و عمل هم مراتبی ذکر کرده‌اند و غالباً متوجه این قضیه شده‌اند که گاهی احتیاج می‌افتد به اینکه اعمال زور و عنف بشود و بسا می‌شود صدمه‌ای بر طرف وارد شود و جراحی بردارد، و یا آنکه احیاناً ممکن است منجر به قتل کسی بشود. به اینجا که می‌رسد فقها به اصطلاح توقف

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۱

می‌کنند و می‌گویند این دیگر وظیفه عامه مردم نیست. عامه حق ندارند از پیش خود دست به این گونه کارها بزنند. این مرتبه امر به معروف و نهی از منکر وظیفه حاکم شرعی و یا کسی است که از طرف حاکم شرعی اجازه و دستور این کار را داشته باشد. اگر به عامه مردم اجازه این کارها داده شود مستلزم هرج و مرج در اجتماع می‌شود.

مسائل دیگری هم معمولاً در ذیل مبحث امر به معروف و نهی از منکر از طرف فقها عنوان می‌شود که در حقیقت از این باب نیست، باب جداگانه‌ای است، از قبیل اینکه حدود و تعزیرات را چه کسی باید انجام دهد؟ آیا در زمان غیبت امام این وظیفه متوجه فقهاست یا نه؟ «حدود» عبارت است از مجازاتهایی که از طرف شارع اسلام حد و اندازه‌اش برای همه معین شده، مثل حد دزدی و حد زنا. و «تعزیر» عبارت است از مجازاتهایی برای خلافکارهایی که شارع اسلام برای آن خلافکارها مجازاتهایی در حد و میزان معینی قرار نداده و آن را در هر موردی به نظر شخص حاکم قرار داده که بر حسب علل و عوامل مختلفی که در هر موضوع هست هر اندازه می‌داند و مصلحت اقتضا می‌کند آن را تعیین کند.

حدود و تعزیرات هم مثل امر به معروف و نهی از منکر برای این جهت تشریح شده که جلوی منکرات گرفته شود و کارهای خوب تأیید و تقویت شود.

این بود خلاصه مطالبی که در اطراف آنها معمولاً بحث می‌شود و ضمناً از همین مختصر معلوم می‌شود که طرز بحث و بیان در اطراف این مطلب چگونه بوده است.

آنچه من می‌خواهم در حاشیه این مطلب صحبت کنم اشاره مختصری است به تاریخچه امر به معروف و نهی از منکر در اسلام از لحاظ عمل، یعنی مسلمین چگونه و به چه نحو با این اصل روبرو شدند؟ و چه جور عمل کردند و اجرا نمودند. در پایان، بحث مختصر دیگری اضافه خواهم کرد.

حسبه و احتساب در تاریخ اسلام

در حدود هزار سال پیش تقریباً، این اصل در جامعه اسلامی و حکومت اسلامی دایره و تشکیلاتی به وجود آورده که در تاریخ اسلام آن دایره، دایره حسبه یا احتساب نامیده می‌شود و قرن‌ها ادامه یافت. من تاریخ دقیق پیدایش دایره حسبه را نمی‌دانم که از چه زمانی پیدا شده و به این نام نامیده شده، ولی قدر مسلم این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۲

است و شواهد تاریخی دلالت می‌کند که در قرن چهارم بوده است و علی‌الظاهر در قرن سوم پیدا شده باشد. این دایره به عنوان امر به معروف و نهی از منکر درست شده و پایه دینی داشته و از شئون حکومت بوده است، همان طوری که تشکیلات و دوایر دیگری وجود داشته مثل دایره قضاء- که این هم تاریخچه‌ای دارد و از زمان خلیفه دوم امر قضاء را شخص دیگر غیر

از شخص خلیفه با فرمان خلیفه عهده‌دار شد و تدریجاً توسعه پیدا کرد تا در عهد هارون وسیله أبو یوسف شاگرد ابو حنیفه تشکیلات نسبتاً منظمی پیدا کرد و خود أبو یوسف به عنوان قاضی القضاة در رأس تشکیلات قضائی قرار گرفت- و همچنین دایره دیگری بوده به نام «دیوان مظالم» که علی الظاهر کار شهربانی را انجام می‌داده، و همچنین دوایر و مناصب زیادی از قبیل نقابت و غیره که در تواریخ مضبوط است. تمام این دوایر به نحوی وابسته به دستگاه خلافت و حکومت بوده است.

به هر حال دایره حسبه همان دایره امر به معروف و نهی از منکر بوده و رنگ و صبغه دینی داشته. محتسبین و مخصوصاً آنان که در رأس دایره حسبه بوده می‌بایست هم عالم و مطلع باشند و هم با ورع و تقوا و امانت، و یک نوع احترام دینی در میان مردم داشته باشند.

«محتسب» ناظر و مراقب اعمال مردم بوده که مرتکب منکرات نشوند و مخصوصاً میخوارگی و میخواران را سخت تحت نظر قرار می‌داده. لهذا شعرایی که به نام می و محبوب تغزل می‌کرده‌اند از جور محتسب زیاد نالیده‌اند و کلمه «محتسب» را زیاد در اشعار خود به کار برده‌اند. گاهی خدا را شکر می‌کنند که محتسب نیست و یا محتسب از جهان رفت. شاید حافظ از همه بیشتر نام محتسب را در اشعار خود آورده است. از جمله می‌گوید:

ای دل بشارتی دهمت محتسب نماند وز می جهان پر است و بت می‌گسار هم

می‌گویند نظر حافظ به امیر مبارزالدین است که مدتی برای جلب نظر مردم تظاهر به امر به معروف و نهی از منکر می‌کرد و مانند یک «محتسب» رفتار می‌کرد.

نام محتسب را حافظ به او داد. و چون کار او تظاهر بود نه حقیقت- لهذا در اواخر، خود همه چیز را روی میخوارگی گذاشت- مورد طعن و استهزاء حافظ و دیگران است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۳

یا مثلاً سعدی در باب دوم گلستان می‌گوید:

چندان که مرا شیخ اجل شمس الدین أبو الفرج بن الجوزی ترک سماع فرمودی و به خلوت و عزلت اشاره کردی عنفوان شبایم غالب آمدی و هوا و هوس طالب، هر وقت نصیحت شیخم یاد آمدی گفتمی:

قاضی ار با ما نشیند برفشانند دست را محتسب‌گر می‌خورد معذور دارد مست را

از همین شعر سعدی معلوم است که قاضی غیر از محتسب بوده و قسمت قضاء غیر از قسمت احتساب بوده است.

اصطلاح حسبه و احتساب در مورد امر به معروف و نهی از منکر یک اصطلاح مستحدثی است که از همان زمانهایی که دایره احتساب در حکومت اسلامی به وجود آمد این کلمه هم به معنای امر به معروف و نهی از منکر استعمال شد و الا در قرآن یا اخبار نبوی یا روایات ائمه اطهار علیهم السلام این کلمه در مورد امر به معروف و نهی از منکر استعمال نشده. نه در اخبار و روایات شیعه این کلمه به این معنی دیده می‌شود و نه در اخبار و روایات اهل تسنن.

در دوره‌های بعد که این کلمه در اجتماع اسلامی برای خود جا پیدا کرد تدریجاً در اصطلاح فقها و علما هم راه پیدا کرد و بعضی باب امر به معروف و نهی از منکر را «باب الحسبه» نامیدند. در میان علمای شیعه آن مقداری که من دیده و اطلاع دارم، از فقها شهید اول محمد بن مکی است که در کتاب دروس رسماً تحت عنوان «کتاب الحسبه» از امر به معروف و نهی از منکر نام می‌برد؛ و از محدثین مرحوم فیض کاشانی است در کتاب وافی. ولی مرحوم فیض حسبه را تعمیم داده به طوری که شامل کتاب جهاد و امر به معروف و نهی از منکر و کتاب حدود می‌شود. صاحب مجمع البحرین هم با اینکه تنها در صدد تفسیر و شرح لغاتی است که در قرآن کریم یا احادیث آمده است و همان طوری که عرض کردم در قرآن کریم و حدیث این ماده به

معنی امر به معروف و نهی از منکر نیامده، در عین حال به ملاحظه اینکه در عصر صاحب مجمع البحرین این ماده به این معنی استعمال می‌شده، می‌گوید: الحسبه هو الامر بالمعروف و النهی عن المنکر.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۴

به هر حال همچو دایره‌ای به نام امر به معروف و نهی از منکر در تاریخ اسلام به وجود آمده و دایره وسیعی بوده است. هر چند حسبه و احتساب از آن نظر که وابسته به دستگاه حکومت و خلافت بوده نمی‌توانسته کاملاً اسلامی باشد، اما نظر به اینکه خواسته مردم در مورد اجرای احکام و مقررات اسلامی آن را به وجود آورده بود، نسبتاً دایره مفید و ثمربخشی بوده است و حتی کتابهای بسیار خوب و نفیس در موضوع حسبه و وظایف محتسب نوشته شده است.

اخیراً کتابی دیدم به نام معالم القربۃ فی احکام الحسبه که یکی از فقهای شافعیه نوشته است و یک نفر مستشرق اروپایی نسخه آن را در اروپا به چاپ رسانیده است. کتاب نفیسی است. وقتی که انسان این کتابها را می‌بیند متوجه می‌شود که در گذشته به چه دقایقی از اصلاحات اجتماعی توجه و عنایت کرده‌اند و شعور دینی مسلمانان چقدر وسعت داشته! روی احساس وظیفه دینی و شرعی و اصل امر به معروف و نهی از منکر وظیفه خود می‌دانسته‌اند که در جمیع شئون زندگی اصلاحات به عمل آورند.

قلمرو دایره احتساب

جرجی زیدان می‌گوید دایره احتساب در قدیم همان کاری را می‌کرده که امروز شهرداریها می‌کنند. من عرض می‌کنم البته بسیاری از کارهایی که امروز شهرداری می‌کند در آن روز دایره احتساب انجام می‌داده است. مثلاً در کتابهایی که راجع به وظیفه محتسب نوشته شده نوشته‌اند که محتسب باید مراقب باشد که لبنیات فروش روی شیر و ماست را بپوشد که مگس و حشرات روی آنها نشینند و کثیف و آلوده نشود، یا آن پارچه‌ای که قصاب یا لبنیاتی یا کبابی دم دستش دارد حد اقل روزی یک بار با صابون شسته شود. لبنیاتی موظف است شبانه روزی یک بار ظرفی که شیر یا ماست خود را در آن ظرف می‌ریزد و می‌فروشد بشوید. اگر حصار شهر خراب می‌شد وظیفه دایره حسبه بود که آن را بسازد. اگر شهر از لحاظ آب در مضیقه قرار می‌گرفت وظیفه دایره حسبه بود که آب کافی تهیه کند. و از این قبیل امور که معمولاً در زمان ما این کارها را شهرداریها انجام می‌دهند.

ولی وظیفه دایره حسبه منحصر به این کارها نبود. بسیاری از کارها را که امروز وظیفه شهرداری شمرده می‌شود آن روز محتسب انجام می‌دادند. مثلاً آنها بودند که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۵

با روزه‌خواری و میخوارگی و تظاهر و تجاهر به فسق مبارزه می‌کردند. بسیاری از کارها و وظایف آن روز محتسب، امروز بکلی به زمین مانده است و هیچ کس انجام نمی‌دهد مثل نظارت بر مساجد و منابر که مثلاً واعظ حدیث دروغی نخواند، مردم را به بدعتی دعوت نکند، یا خودآرایی در منبر نکند و نخواهد از زنان دلربایی کند. این کارها چون وظیفه سازمان روحانیت است و مستقیماً ربطی به کارهای حکومت و دولت ندارد بکلی متروک و زمین مانده است.

غرض این است که آن طوری که جرجی زیدان می‌گوید که دایره احتساب همان کارهایی که شهرداریهای امروز انجام می‌دهند انجام می‌داده درست نیست؛ دایره احتساب چون اساس و ریشه‌اش همان اصل مقدس امر به معروف و نهی از منکر

بوده اختصاص به عملیات شهرداری نداشته است.

امر به معروف، خارج از دایره احتساب

نکته‌ای که اینجا هست این است که در عین اینکه دایره احتساب یک دایره رسمی وابسته به خلافت و حکومت بوده و وظایف خود را انجام می‌داده است نه این است که سایر مردم دیگر برای خود وظیفه و تکلیفی قائل نبوده‌اند. قبلاً عرض کردم و از کلام فقها نقل کردم که امر به معروف و نهی از منکر مراتبی دارد و تنها آنجا که پای اعمال زور و حبس و زدن و حتی کشتن است از وظیفه عموم خارج است و وظیفه حاکم اسلامی است، و اما سایر مراتب از تذکر دادن و موعظه کردن و در موقعی اعراض و قطع رابطه کردن و امثال اینها وظیفه فرد فرد مسلمانان است و در قدیم هم هر فردی وظیفه حتمی خود می‌دانسته که به اندازه قدرت و توانایی خود در اصلاحات امور مسلمین شرکت کند.

قداست و احترام احتساب

نکته دیگر اینکه دایره وسیع احتساب که امروز جانشین ندارد چون مبنا و پایه دینی و رنگ و صبغه مذهبی داشته و مردم وظیفه شرعی خود می‌دانسته‌اند که آن را کمک کنند و تقویت نمایند قهراً در انتخاب افراد و اشخاص رعایت تقوا و ورع می‌شده و مردم احترام دینی برای آنها قائل بوده‌اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۶

سعه نظریات اصلاحی مسلمین در گذشته

نکته دیگر اینکه مطالعه تاریخ حسبه و احتساب معلوم می‌کند که در سابق شعاع دید مسلمین امتداد بیشتری داشته و امر به معروف و نهی از منکر را محدود نکرده بودند به چهارتا مسأله عبادات، بلکه این اصل را عملاً ضامن همه اصلاحات اخلاقی و اجتماعی خود می‌دانسته‌اند.

توصیه و تأکید اسلام

انسان وقتی که رجوع می‌کند به توصیه‌ها و بیانهایی که در آثار مقدس دینی راجع به امر به معروف و نهی از منکر رسیده و آن همه فواید و آثاری که برای این اصل مقدس ذکر شده، مثلاً می‌بیند در قرآن کریم می‌فرماید:

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿۱۱﴾

مردان مؤمن و زنان مؤمنه دوستان یکدیگرند و بین آنها رابطه و صلهٔ موَدّت و عواطف محبت‌آمیز حکمفرماست، امر به معروف و نهی از منکر می‌کنند، نماز را بپایمی‌دارند، زکات را ادا می‌نمایند، خدا و پیغمبر را اطاعت می‌کنند. اینها هستند که البته رحمت الهی شامل حالشان می‌شود. خداوند غالب و حکیم است.

در این آیه کریمه قسمتهایی به طور علت و معلول و سبب و مسبب مترتب بر یکدیگر ذکر شده است: لازمه ایمان حقیقی و

واقعی - نه ایمان تقلیدی و تلقینی - رابطه و داد و علاقه به سرنوشت یکدیگر است. و لازمه این محبت و علاقه امر به معروف و نهی از منکر است. لازمه امر به معروف و نهی از منکر قیام بندگان است به وظیفه عبادت و خضوع نسبت به پروردگار یعنی نماز، و قیام به وظیفه کمک و دستگیری از فقرا یعنی زکات، و بالاخره لازمه امر به معروف و نهی از منکر اطاعت

(۱) توبه/ ۷۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۷

خدا و رسول و زنده شدن همه دستورهای دینی است. لازمه همه اینها این است که رحمت‌های بی‌پایان خداوند قادر غالب که کارهای خود را بر سنت حکیمانه اجرا می‌کند شامل حال می‌گردد.

در حدیث است که امام باقر علیه السلام درباره امر به معروف و نهی از منکر می‌فرماید:

بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ وَ تَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ وَ تَحِلُّ الْمَكَاسِبُ وَ تُرَدُّ الْمَظَالِمُ وَ تُعْمَرُ الْأَرْضُ وَ يُنْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ وَ يَسْتَقِيمُ الْأَمْرُ «۱»

. به وسیله این اصل سایر دستورها زنده می‌شود، راهها امن می‌گردد، کسبها حلال می‌شود، مظالم به صاحبان اصلی برگردانده می‌شود، زمین آباد می‌گردد، از دشمنان انتقام گرفته می‌شود، کارها رو به راه می‌شود.

وقتی انسان از طرفی به این دستورها و راهنماییها رجوع می‌کند و از طرفی هم می‌بیند در یک دوره‌هایی کم و بیش مسلمین عمل کرده و استفاده کرده‌اند، و از طرف دیگر وضع حاضر خودمان را می‌بیند، بی‌نهایت دچار تأسف می‌شود.

من نمی‌گویم که آنچه در گذشته به نام دایره حسبه بوده یک چیز بی‌عیب و نقصی بوده و منظور شارع اسلام را کاملاً تأمین می‌کرده؛ من گذشته را با امروز مقایسه می‌کنم و می‌بینم که چقدر ما عقب رفته‌ایم.

امروز گذشته از اینکه چنین قدرتی به هیچ شکلی برای امر به معروف و نهی از منکر وجود ندارد، اساساً آنچه بیشتر جای تأسف است این است که این فکرها بکلی از دماغ مسلمین خارج شده، آن چیزهایی را که آن روز جزء وظیفه حسبه می‌دانسته‌اند و به نام حسبه و امر به معروف و نهی از منکر امور اجتماعی خود را اصلاح می‌کردند اساساً جزء امور دینی شمرده نمی‌شود و اگر احیاناً کسی به فکر امر به معروف و نهی از منکر بیفتد فکر نمی‌کند که آن اصلاحات هم جزء این وظیفه و تکلیف است، یعنی معروف و منکر آن معنای وسیع خود را از دست داده و محدود شده‌اند به یک سلسله مسائل عبادی که بدبختانه آن هم عملی نمی‌شود.

(۱) فروع کافی، ج ۵/ ص ۵۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۸

اگر در منطق اسلام امر به معروف و نهی از منکر آن اندازه توسعه نمی‌داشت به ما نمی‌گفتند که:

بِهَا تُقَامُ الْفَرَائِضُ وَ تَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ وَ تَحِلُّ الْمَكَاسِبُ وَ تُرَدُّ الْمَظَالِمُ وَ تُعْمَرُ الْأَرْضُ وَ يُنْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ وَ يَسْتَقِيمُ الْأَمْرُ

، زیرا این فکر کوچک و محدود که فعلاً در مغز ماها به نام امر به معروف و نهی از منکر وجود دارد هر اندازه هم که لباس عمل بپوشد ممکن نیست اینهمه آثار نیک به بار آورد.

علت بی‌تفاوتی مردم در اصلاحات

و چون فکر امر به معروف و نهی از منکر در نظر مردم محدود شده و مردم از جنبه امر به معروف و نهی از منکر توجهی به اصلاحات امور زندگی اجتماعی خود ندارند نتیجه این شده که اگر احیاناً شهرداری مثلاً یک قدم اصلاحی در مورد ارزاق و خواربار بخواهد بردارد و یا یک قدم در مورد نظافت شهر بخواهد بردارد، بخواهند جلوی گران‌فروشی را بگیرند و یا اینکه بخواهند مقررات خوبی برای عبور و مرور اتومبیلها معین کنند، مردم احساس نمی‌کنند که پای یک امر مذهبی در میان است، زیرا حس نمی‌کنند که این هم از جنبه دینی یک وظیفه است؛ و حال آنکه به قول صاحب جواهر: به هر وسیله و هر طریق هست باید کاری کرد که معروف تقویت و منکر ریشه کن شود. علت اینکه مردم فعلاً در این کارها کوتاهی می‌کنند این است که این امور را از دایره معروف و منکر خارج کرده‌اند.

وضع امر به معروف در دوره‌های اخیر

اینها که عرض کردم اشاره مختصری بود به تاریخ دور امر به معروف و نهی از منکر. حالا- خوب است اشاره‌ای هم بشود به تاریخ نزدیک این اصل، یعنی تقریباً در یک قرن و در نیم‌قرن پیش. اینها را دیگر در کتابی به طور تفصیل نوشته‌اند، چیزهایی است که کم و بیش همه ما از پیرمردان و پدران خود شنیده‌ایم.

باید عرض کنم همان‌طور که وقتی انسان به سفارشها و توصیه‌های پیشوایان دینی مراجعه می‌کند و یا به تاریخ دور این اصل مراجعه می‌کند متأثر و متأسف می‌شود که چرا این اصل امروز عملی نیست، وقتی هم که درباره منظره‌های هولناک و وحشیانه‌ای که در این اواخر به نام امر به معروف و نهی از منکر پیدا می‌شده فکر می‌کند خدا را شکر می‌کند که چه خوب شد که این امر به معروف‌ها و نهی از منکرها

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۱۹۹

از بین رفت وای کاش اگر بقایایی هم دارد از بین برود. مظاهری در این اواخر به نام امر به معروف و نهی از منکر در زندگی اجتماعی ما پیدا شده که باید گفت اگر معنای امر به معروف و نهی از منکر این است خوب است متروک بماند.

اصل فراموش شده

آقای آیتی از اصل امر به معروف به نام اصل فراموش شده یاد کردند. راست است، اصل فراموش شده هم هست، اما باید دید چرا فراموش شده؟ من معتقدم که در این مورد هم مثل همه موارد ما باید قبل از توجه به علل خارجی قضیه سخن معروف منسوب به امیر المؤمنین علیه السلام را فراموش نکنیم که فرمود:

دَوَاؤُكَ فِیكَ وَ دَاوُكَ مِنْكَ

دوای درد تو در خود تو است و منشأ درد هم در خود تو است. این خود ما بودیم که این اصل را به صورتی درآوردیم که مردم را بیزار کردیم و این اصل را فراموشانیدیم.

امر به معروف و نهی از منکر در اسلام از نظر اجرایی شرایطی دارد. اولین شرطش حسن نیت و اخلاص است. ما فقط در مورد منکراتی که علنی است و به آنها تجاهر می‌شود حق تعرض داریم. دیگر حق تجسس و مداخله در اموری که مربوط به زندگی خصوصی مردم است نداریم. ولی در گذشته نزدیک یک عده مردم ماجراجو و شرور بالطبع که می‌خواستند ماجراجویی کنند و حساب خرده‌های خود را با دیگران صاف کنند، این اصل مقدس را دستاویز قرار می‌دادند، احیاناً برای

آنکه بتوانند مقاصد خود را عملی کنند چند صباحی در گوشه مدرسه زندگی می‌کردند و برای خود عبایی و ردایی و عمامه و نعلینی و ریش و هیکلی می‌ساختند و بعد به جان مردم می‌افتادند. چه جرما و جنایتها که به این نام نشد! و چه منکرات شنیع که به نام نهی از منکر واقع نشد! داستانها در این زمینه هم شنیده‌ایم و می‌دانیم.

می‌گویند در زمان ریاست مرحوم آقا نجفی اصفهانی یک روز عده‌ای که نام طلبه روی خود گذاشته بودند ولی طلبه واقعی نبودند (طلاب واقعی همیشه از این گونه اعمال و ماجراها خود را دور نگه می‌داشتند) در حالی که نفس می‌زدند و یک دایره شکسته و یک دمبک شکسته در دست داشتند آمدند به منزل مرحوم آقا نجفی. ایشان پرسیدند چه خبر است؟ از کجا می‌آید؟ اینها چیست در دست شما؟

گفتند در مدرسه بودیم که به ما اطلاع دادند در چندین خانه آن طرف مدرسه مجلس

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۰۰

عروسی است و در آنجا دایره و دمبک می‌زنند. از پشت بام مدرسه از روی بامهای خانه‌ها از این پشت بام به آن پشت بام رفتیم تا به آن خانه رسیدیم. داخل آن خانه شدیم و مردم را زدیم و دایره و دمبک آنها را شکستیم. یکی از آنها جلو آمد و گفت:

من خودم رفتم جلو سیلی محکمی به گوش عروس زدم. مرحوم آقا نجفی گفت:

حقیقتاً نهی از منکر هم همین است که شما کردید. چندین منکر به نام نهی از منکر مرتکب شدید: اولاً مجلس عروسی بوده. ثانیاً شما حق تجسس نداشته‌اید. ثالثاً شما چه حق داشته‌اید از پشت بامهای مردم بروید. رابعاً کی به شما اجازه داده که بروید و زدو خورد کنید؟

نظایر این داستان در گذشته زیاد بوده است؛ خوشبختانه حالا نیست، ولی حالا هم باید بدانیم بسیاری از نهی از منکرها روی قانون امر به معروف و نهی از منکر نیست، بلکه خود آنها منکراتی است که باید جلوی آنها گرفته شود.

اصل «پند یا بند»

قسمت دیگری که خواستم در حاشیه گفته باشم این است که در میان ما، در اجرای امر به معروف و نهی از منکر، آن چیزی که بیشتر مورد توجه بوده دو وسیله بوده. الا‌ن هم می‌بینیم مردم در اجرای این اصل توجهشان فقط به همین دو چیز است. آن دو چیز یکی گفتن است و دیگری اعمال زور؛ یعنی اول بگوییم بعد هم اگر از گفتن نتیجه نگرفتیم اعمال زور بکنیم. و به تعبیر دیگر - که تعبیر سعدی است - ما به «پند» معتقد هستیم و «بند»؛ اول پند می‌دهیم و اگر اثر نکند و قدرت داشته باشیم، به زدن و بستن متوسل می‌شویم. این دو تا را خوب شناخته‌ایم و به این دو تا آشنایی داریم.

البته شک نیست که گفتن و پند دادن وسیله‌ای است از وسائل. اعمال زور هم به سهم خود در مواردی وسیله دیگری است از وسائل. ولی آیا وسیله امر به معروف و نهی از منکر منحصر است به همین دو؟ وسیله دیگر و راه دیگری نیست؟

راه اخلاص و عمل

در اخبار وارد شده که امر به معروف و نهی از منکر سه مرحله و سه مقام دارد: مرحله قلب، مرحله زبان، مرحله ید و عمل. ما معمولاً از مرحله قلب به جای آنکه

اخلاص و حسن نیت و علاقه به سرنوشت مسلمانان را درک کنیم، جوش و خروش و عصبانیت‌های بیجا می‌فهمیم؛ و از مرحله زبان به جای آنکه بیانهای روشن‌کننده و منطقی بفهمیم که قرآن می‌فرماید: اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ «۱»، موعظه‌ها و پندهای تحکم‌آمیز می‌فهمیم؛ و از مرحله ید و عمل هم به جای اینکه تبلیغ عملی و حسن عمل و همچنین تدابیر عملی بفهمیم، تنها این مطلب را فهمیده‌ایم که باید اعمال زور کرد.

روی هم رفته ما برای گفتن و نوشتن و خطابه و مقاله زیاده از حد، اعجاز قائل هستیم؛ خیال می‌کنیم با گفتن و زبان کار درست می‌شود، در صورتی که:

سعدیا گرچه سخندان و مصالح‌گویی به عمل کار برآید به سخندانی نیست

در حدیث است:

كُونُوا دُعَاءَ لِلنَّاسِ بِغَيْرِ السِّنِّتِكُمْ «۲»

مردم را به دین حق و صلاح دعوت کنید اما با ایزاری غیر از ایزار زبان یعنی با ایزار عمل. در حدیث دیگری است - که معمولاً مورد استناد فقها در باب امر به معروف و نهی از منکر است - که:

مَا جَعَلَ اللَّهُ بَسْطَ اللِّسَانِ وَ كَفَّ الْيَدِ وَ اَنَّمَا جَعَلَهُمَا يَبْسُطَانِ مَعًا وَ يَكْفَانِ مَعًا «۳»

یعنی چنین نیست که خدا اجازه داده باشد که تنها زبان باز باشد ولی دست بسته باشد، بلکه اگر باز است هر دو باید باز باشد و اگر می‌خواهد بسته باشد هر دو بسته باشد، یعنی اگر عمل در کار نباشد خوب است زبان هم بسته باشد. در اینجا استنباط یکی از بزرگترین فقهای اسلامی را از این حدیث و امثال این حدیث برای شما از کتاب خودش نقل می‌کنم.

شیخ أبو جعفر طوسی معروف به «شیخ الطائفه» در کتاب نهاییه که از متون معتبر فقهیه ماست می‌فرماید:

و الامر بالمعروف یكون بالید و اللسان. فاما بالید فهو ان یفعل المعروف و یجتنب المنکر علی وجه یتأسی به الناس.

امر به معروف، هم به وسیله دست می‌شود و هم به وسیله زبان؛ اما به وسیله دست معنایش این است که خودش شخصاً عامل کار خیر باشد و عملاً از

(۱) نحل / ۱۲۵: [بخوان به سوی راه پروردگارت با حکمت (دلایل عقلی و قابل پذیرش) و پند نیکو].

(۲) اصول کافی، ج ۲ / ص ۷۸، باب ورع

(۳) فروع کافی، ج ۳ / ص ۵۵ [و به جای «انما» و «لکن» آورده است].

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۰۲

منکرات اجتناب کند تا مردم خود به خود به او تأسی جویند.

و اما باللسان فهو ان یدعو الناس الی المعروف و یعدهم علی فعله المدح و الثواب، و یزجرهم و یحذرهم فی الاخلال به من العقاب.

اما به وسیله زبان به این نحو است که مردم را دعوت کند و نوید بدهد که در دنیا مورد ستایش و در آخرت مشمول پاداش الهی واقع می‌شوند و آنها را از کیفرهای بد بترساند.

بعد می‌فرماید:

و قد یكون الامر بالمعروف بالید بان یحمل الناس علی ذلک بالتأدیب و الردع و قتل النفوس و الاضرار بها من الجراحات الا ان

هذا الضرب لا يجب فعله إلا باذن سلطان الوقت المنصوب للرئاسة «۱» یک قسم از امر به معروف یدی و عملی این است که طرف را تأدیب کند و گاه منجر به قتل نفس و جراحت می‌شود، ولی اگر مستلزم زدن و قتل نفس باشد بدون دستور حکومت شرعی جایز نیست.

صاحب جواهر الکلام بعد از نقل این عبارتها یا قسمتی از این عبارتها از شیخ طوسی، این طور به گفته خود ادامه می‌دهد: نعم، من اعظم افراد الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و اعلاها و اتقنها و اشدھا تأثیراً خصوصاً بالنسبة الی رؤساء الدین هو ان یلبس رداء المعروف واجبه و مندوبه و ینزع رداء المنکر محرمة و مکروهه، و یتکمل نفسه بالاخلاق الکریمه، و ینزهها عن الاخلاق الذمیمه.

آری، از بزرگترین امر به معروف و نهی از منکرها و بالا-ترین آنها و پایه‌دارترین آنها و مؤثرترین آنها خصوصاً نسبت به زعمای دینی (که مردم به آنها و عمل آنها می‌نگرند) این است که عملاً جامه کار نیک بپوشد و در

(۱) نهایی، ص ۲۹۹ و ۳۰۰ [و به جای «الاضرار بها» و «ضرب» آورده است].

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۰، ص: ۲۰۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۰۳

کارهای خیر، چه واجب و چه مستحب، عملاً پیشقدم باشد، جامه زشتکاری را از اندام خود دور کند، نفس خویش را به اخلاق عالی تکمیل کند و اخلاق زشت را از خود دور نگه دارد.

بعد می‌فرماید:

فان ذلك منه سبب تام لفعل الناس المعروف و نزعهم المنکر، خصوصاً اذا اکمل ذلك بالمواعظ الحسنه المرغبه و المرهبه، فان لكل مقام مقالاً، و لكل داء دواء، و طب النفوس و العقول اشد من طب الابدان.

امر به معروف و نهی از منکر از طریق حسن عمل، سبب مؤثر و کاملی است و ممکن نیست بی‌اثر بماند، خصوصاً اگر به پند و اندرزهای خوب زبانی ضمیمه شود که هر مقامی سخنی را ایجاب می‌کند و هر دردی دوائی دارد. بهداشت و معالجه روح مردم مشکل‌تر و پرپیچ‌وخم‌تر است از معالجه بدن آنها. □

در آخر، سخن خود را به این جمله ختم می‌کند: «نسال الله التوفيق لهذه المراتب» یعنی از خدا مسئلت می‌نمایم که ما را برای رسیدن به این درجات موفق بدارد.

علی علیه السلام می‌فرماید:

مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ اِمَامًا فَلْيَبْدَأْ بِتَعْلِيمِ نَفْسِهِ قَبْلَ تَعْلِيمِ غَيْرِهِ وَ لِيَكُنْ تَأْدِيبُهُ بِسَيْرَتِهِ قَبْلَ تَأْدِيبِهِ بِلِسَانِهِ، وَ مُعَلِّمٌ نَفْسِهِ وَ مُؤَدِّبُهَا اِحْتِقُ بِالْاَجْلَالِ مِنْ مُعَلِّمِ النَّاسِ وَ مُؤَدِّبِهِمْ «۱»

. آن کس که می‌خواهد پیشوای مردم باشد و مردم را به دنبال خود به راهی دعوت کند، پیش از آنکه می‌خواهد به دیگران یاد بدهد خود را مخاطب کند و به خودش تعلیم و تلقین نماید؛ پیش از آنکه می‌خواهد مردم را با

زبان خود تربیت کند، با عمل و روش اخلاقی خوب و اخلاق صحیح، خود را تربیت کند. آن کس که خودش را تعلیم و تلقین می کند و خودش را تربیت و تأدیب می کند، برای احترام و تکریم شایسته تر است از آنکه معلم و مربی دیگران است.

انتظار بیش از حد از زبان و گوش

این خود یک غفلت عظیم و اشتباه بزرگی است امروز در اجتماع ما که برای گفتن و نوشتن و خطابه و مقاله، و خلاصه برای زبان و مظاهر زبان بیش از اندازه ارزش قائلیم و بیش از اندازه انتظار داریم. در حقیقت از زبان اعجاز می خواهیم. بالضروره، گفتن و نوشتن خصوصاً اگر همان طوری باشد که قرآن فرموده، حکمت و موعظه حسنه باشد، حقایق را روشن کند، تنها به صورت پندهای تحکم آمیز و آمرانه نباشد، شرط لازمی است ولی به اصطلاح شرط کافی و یا علت تامه نیست. و چون از زبان بیش از اندازه انتظار داریم و از گوش مردم هم بیش از اندازه انتظار داریم و می خواهیم تنها با زبان و گوش همه کارها را انجام دهیم و انجام نمی شود، ناراحت می شویم و ناله و فغان می کنیم و می گوئیم: گوش اگر گوش تو و ناله اگر ناله من آنچه البته به جایی نرسد فریاد است این شعر برای ما در همه زمانها صادق بوده و هست. فکر نمی کنیم که ما اشتباه می کنیم، ما بیش از اندازه از این گوش و زبان بیچاره انتظار داریم، گاهی هم - بلکه بیشتر اوقات - باید از راه عمل و چشم استفاده کنیم، ما با دست خود و عمل خود خوب رفتار کنیم تا آنها با چشم خودشان ببینند؛ یک مقداری هم به این گوش و زبان بیچاره استراحت بدهیم.

عمل جمعی و گروهی

مطلب دیگر اینکه گذشته از اینکه ما در اجرای امر به معروف و نهی از منکر باید عمل را دخالت دهیم، به این نکته توجه داشته باشیم که عمل هم اگر فردی باشد چندان مفید فایده ای نیست خصوصاً در دنیای امروز. این هم خود یک مشکلی است در زندگی اجتماعی ما که آنهایی هم که اهل عمل می باشند توجهی به عمل اجتماعی ندارند و به اصطلاح «تک رو» می باشند. از عمل فردی کاری ساخته

نیست، از فکر فرد کاری ساخته نیست، از تصمیم فرد کاری ساخته نیست؛ همکاری و همفکری و مشارکت لازم است. در تفسیر المیزان در ذیل آیه کریمه قرآن: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا﴾^(۱) بحثی دارد راجع به اینکه دستور اسلام این است که تفکر، تفکر اجتماعی باشد.

منطق یا تعبد

مطلب دیگر که آن خیلی مهم است این است که ما در اجرای امر به معروف و نهی از منکر منطق را دخالت نمی دهیم، در صورتی که هر کاری منطقی مخصوص به خود دارد که کلید آن کار است. عرض کردم چیزی را که ما خوب شناخته ایم و بیش از اندازه برایش اثر قائل شدیم زبان بود نه عمل، در عمل هم توجه به

عمل فردی بود نه اجتماعی.

اکنون می‌گویم چیزی که بیش از هر چیز دیگر مورد غفلت است دخالت منطقی است در این کار. مقصود این است که در کار معروف و منکر باید تدابیر عملی اندیشید و باید دید چه طرز عملی مردم را نسبت به فلان کار نیک تشویق می‌کند و مردم را از فلان عمل زشت باز می‌دارد.

چندی پیش در یکی از روزنامه‌های عصر مقاله‌ای خواندم تحت عنوان «خوارها پند و نصیحت». در آن مقاله بعد از آنکه نوشته بود که در کشور ما خوارها پند و نصیحت به صورتهای مختلف ولی بی‌اثر است این مثل را ذکر کرده بود: «یک جو درمان بهتر از صد خوار نسخه است.» بعد نوشته بود: چندین سال پیش در یکی از شهرهای کوچک واقع در ایالات فیلادلفیا (امریکا) زنها مبتلا به قماربازی شده بودند. ابتدا کشیشها و روزنامه‌نویسها و خطبا و فصحا تا می‌توانستند راجع به بدی قمار خصوصاً برای زنها گفتند و نوشتند، ولی مثل همین حرفهای خودمانی مانند گردو روی گنبد سر خورد و پایین افتاد و به جایی نرسید، تا آنکه شهردار محل به فکر افتاد یکی دوتا باشگاه و نمایشگاه هنری زنانه دایر کند و سرگرمیهای مناسب در آنجا فراهم نماید، از قبیل نمایش بچه‌های چاق و تندرست

(۱) آل عمران / ۲۰۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۰۶

و جایزه دادن به مادران کاردان، و از قبیل کارهای دستی و غیره، که هر کدام برنامه و ترتیبات خاصی داشت و مردم را سر ذوق می‌آورد. دو سه سالی از این جریان گذشت که زنها آن شهر بکلی قمار را فراموش کردند. این را می‌گویند چاره عملی و تدبیر عملی. این، معنای دخالت دادن منطق و تدبیر است در مبارزه با منکرات. اگر آنها می‌خواستند به موعظه‌ها و خطابه‌های کشیشان و مقاله‌ها و روزنامه‌ها قناعت کنند می‌بایست برای همیشه بنشینند و مثل ما بگویند:

گوش اگر گوش تو و ناله اگر ناله من آنچه البته به جایی نرسد فریاد است

از قدیم در میان ما معروف است که زنها زیاد غیبت می‌کنند. الان هم زنها قدیمی و محجبه در عین اینکه اهل نماز و روزه و مسجد و عبادت هستند زیاد غیبت می‌کنند، چرا؟ زیرا محیط خانوادگی قدیمی ما با آن سبکی که بود طوری است که زن بیچاره اگر غیبت نکند حرف دیگر و کار دیگر ندارد. اهل علم و معرفت و کتاب که نیست. اهل هنر و کاردستی و صنعت که نیست. در حال فراغت از زحمات خانه سرگرمی دیگری ندارد جز اینکه دور هم جمع شوند و غیبت کنند. روح بالاخره غذا می‌خواهد. وقتی غذای صحیح نرسید، از گوشت مرده تغذیه می‌کند: **أَيُّجِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا** «۱». در حدیث راجع به غیبت وارد شده که:

الْغَيْبَةُ أَدَامُ كِلَابِ النَّارِ «۲»

غیبت خورش سگهای جهنم است. ما تاکنون هرچه خواسته‌ایم جلوی این عمل را بگیریم از راه موعظه و زبان بوده، در فکر چاره عملی و تدبیر منطقی نبوده‌ایم، قهراً بلااثر مانده، بعد به جای آنکه خودمان و طرز عمل خودمان را متهم نماییم زنها بیچاره را متهم کرده‌ایم که جنس آنها چنین و چنان است.

همچنین امروز در محیط زنهاي متجدد و فرنگی مآب ما بیماری دیگری وجود دارد و آن بیماری هوسبازی و و لو بودن در حاشیه خیابانها و پیروی مفرط از مدپرستی و اسراف و تجمل است به طوری که در اخبار روزنامه‌ها می‌خوانیم که اروپاییان

اعتراف دارند که در این امور زنهای ایرانی در جهان درجه اول‌اند. این را

(۱) حجرات/ ۱۲

(۲) بحار الأنوار، ج ۷۵/ ص ۲۴۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۰۷

هم می‌خواهیم با زبان و موعظه و یا ملامت و طعنه علاج کنیم و البته با این وسائل چاره‌پذیر نیست. اگر روزی توفیق پیدا کنیم که عملاً در فکر چاره‌جویی بیفتیم و منطق را در امر به معروف و نهی از منکر دخالت دهیم همه این مشکلات به خوبی و آسانی حل می‌شود.

اگر می‌خواهید بدانید که در متن دستورات اسلامی به دخالت دادن منطق در امر به معروف و نهی از منکر توجه شده، به این نکته توجه کنید: فقها عموماً به استناد اخبار و احادیث گفته‌اند که یکی از شرایط امر به معروف و نهی از منکر احتمال تأثیر است.

احتمال اثر یعنی احتمال نتیجه دادن. هر حکمی مصلحتی دارد: نماز مصلحتی دارد، روزه مصلحتی دارد، وضو مصلحتی، امر به معروف و نهی از منکر هم مصلحتی دارد. مصلحت این کار این است که طرف به سخن یا عمل ما ترتیب اثر بدهد. پس معنای احتمال تأثیر این است که احتمال بدهی مصلحت تشریح این حکم بر سخن یا عمل تو مترتب بشود.

حال از شما سؤال می‌کنم که چرا در مورد نماز نگفته‌اند اگر احتمال می‌دهی این نماز در تو اثر داشته باشد و آن مصلحتی که در نماز هست مترتب می‌شود بخوان، و اگر احتمال نمی‌دهی نخوان؟ و همچنین درباره وضو و روزه و حج و غیره.

برای اینکه آنها تعبدی محض می‌باشند. ما نمی‌توانیم عقل خودمان را در کیفیت آنها و در اینکه باید بکنیم یا نباید بکنیم و چه جور بکنیم دخالت بدهیم. ولی امر به معروف و نهی از منکر از کارهایی است که ساختمان و کیفیت ترتیب آن و اینکه در کجا مفید است و به چه شکل مفید است و مؤثر است و بهتر ثمر می‌دهد و بار می‌دهد و نتیجه می‌دهد، همه را شارع در اختیار عقل ما و فکر ما و منطق ما گذاشته است.

عرض کردم صاحب جواهر هم می‌گوید: در همه موارد یگانه چیزی را که باید در نظر گرفت این است که به چه نحو و به چه شکل و با چه کیفیت و چه وسیله به هدف و مقصود نزدیک می‌شویم.

اگر این مطلب را خوب بفهمیم طرز فکر ما در فهم اخبار و احادیث امر به معروف و نهی از منکر عوض می‌شود و بسیاری از تعارضهایی که خیال می‌کنیم بین ادله این اصل در بعضی خصوصیات وجود دارد مرتفع می‌شود. فعلاً نمی‌توانم بیش از این در اطراف این مطلب صحبت بکنم زیرا وقت گذشته است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۰۸

خلاصه اینکه اگر ما راستی می‌خواهیم این اصل فراموش شده را زنده کنیم باید مکتبی و روشی به وجود آوریم عملی (نه زبانی فقط) و در عین حال اجتماعی (نه انفرادی) و در عین حال منطقی و مبتنی بر اصول علمی علم النفسی و اجتماعی. در این وقت است که صد درصد امید موفقیت هست.

این نکته را هم بگویم در خاتمه عرایضم: غالباً وقتی که اسم امر به معروف و نهی از منکر برده می‌شود گفته می‌شود: ای آقا! مگر می‌گذارند؟! مگر می‌شود امر به معروف و نهی از منکر کرد؟! موانع زیادی هست.

من برعکس معتقدم که یگانه چیزی که در هیچ زمانی ممکن نیست به طور کلی جلو آن را گرفت و هیچ قدرتی نمی‌تواند

بکلی از او جلوگیری کند همین امر به معروف و نهی از منکر است. البته اگر مقصود از امر به معروف و نهی از منکر تنها گفتن و جنجال کردن و بعد هم اعمال زور و فشار باشد ممکن است موانعی پیش بیاید، ولی عرض کردم اساس امر به معروف و نهی از منکر نیکوکاری است. مگر ممکن است کسی بخواهد از خود گذشته‌گی کند و خود را در خدمت خلق خدا قرار دهد، بخواهد خودش خوب باشد و به مردم خوبی کند و آنگاه قدرتی بتواند جلو خوبی خود او یا خوبی کردن او را بگیرد؟! مگر می‌شود به مردم گفت خوب نباشید و به مردم خوبی نکنید؟!

به هر حال این است اصل مقدس امر به معروف و نهی از منکر، و آن بود و هست طرز مواجهه ما با این اصل مقدس که کار به اینجا کشیده که نه تنها در جامعه ما متروک شده، در افکار ما نیز مسخ شده و تغییر شکل داده است.

راستی هیچ تاکنون در اطراف این مسأله فکر کرده‌اید که چرا ما در تاریخ اسلام از هر طبقه‌ای شخصیت‌های مبرز داشته‌ایم: ادبای بزرگ داشته‌ایم، حکمای بزرگ داشته‌ایم، فقهای بزرگ داشته‌ایم، شعرای بزرگ داشته‌ایم، وعاظ و خطبای بزرگ داشته‌ایم و کُتّاب و نویسندگان بزرگ داشته‌ایم، منجمین و ریاضیون بزرگ داشته‌ایم، سیاستمداران بزرگ داشته‌ایم، صنعتگران و هنرمندان بزرگ داشته‌ایم ولی مصلحین نداشته‌ایم و از این جهت ما خیلی فقیریم. البته کم و بیش «مصلح» در میان ما ظهور کرده اما نه آن اندازه که انتظار می‌رود، با اینکه ما اصلی در اسلام داریم به نام اصل امر به معروف و نهی از منکر. این اصل می‌بایست مصلحین زیادی به وجود آورده باشد. البته نباید انتظار داشت که به همان اندازه که مثلاً ادیب یا فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۰۹

حکیم یا فقیه یا منجم و ریاضیدان داشته‌ایم می‌بایست مصلح اجتماعی و دینی داشته باشیم. «مصلح» یک نبوغ و شخصیت و عمق نظر و دوراندیشی و گذشت دیگری لازم دارد و قهراً عزیزالوجودتر و قلیل‌الوجودتر است، ولی فکر می‌کنم به همان نسبت هم که بسنجیم باز نداشته‌ایم، چرا؟ این سؤال است که فعلاً برای من مقدور نیست که بتوانم جوابی به آن بدهم. این قدر مصلح نداشته‌ایم و سخن از اصلاح کمتر شنیده‌ایم که فکر نمی‌کنیم این هم یک شأن بزرگی است و شایسته مردان بزرگ است. اگر به ما بگویند امیر المؤمنین یا سید الشهداء سلام الله علیهما مردی بود حکیم، همه معنای این کلمه را می‌فهمیم و این را مدحی برای آن حضرت می‌شماریم، و همچنین است اگر بگویند مردی بود فقیه و عارف به احکام الهی، یا بگویند مردی بود خطیب و فصیح و بلیغ. ولی اگر بگویند مصلح بود، چیزی از این کلمه نمی‌فهمیم و چندان به نظر ما مهم نمی‌آید، در صورتی که از همه شئون بالاتر همین است و خودشان هم همین اسم و همین شأن را برای خود پسندیده‌اند.

علی علیه السلام می‌فرماید:

اللَّهُمَّ أَنْكَ تَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنِ الَّذِي كَانَ مِنَّا مُنَافَسَةً فِي سُلْطَانٍ وَلَا اِتِّمَاسَ شَيْءٍ مِنْ فُضُولِ الْخَطَامِ وَ لَكِنْ لِنُرْدَ الْمَعَالِمِ مِنْ دِينِكَ وَ نُنْظِرَ الْأَصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ، فَيَأْمَنَ الْمَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ وَ تُقَامَ الْمُعْظَلَةُ مِنْ حُدُودِكَ «۱»

. خدایا تو می‌دانی من نه در پی ریاست و زعامت و حکومت و نه طالب مال و ثروت دنیا؛ من فقط مردی مصلح می‌باشم، می‌خواهم نشانه‌های از بین رفته دین را برگردانم و در بلاد تو اصلاحی به عمل آورم تا ستمدیدگان در امان قرار گیرند و حدود تو جاری شود.

سید الشهداء سلام الله علیه در وصیتی که هنگام حرکت نوشت و به برادرش محمد بن حنفیه داد می‌نویسد:

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۱۲۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۱۰

أَنْتِي مَا خَرَجْتُ اشْتِرَاءً وَلَا بَطْرًا وَلَا مُفْسِدَةً وَلَا ظَالِمًا، أَنْمَا خَرَجْتُ لِطَلْبِ الْأَصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ حَيْدَى «۱» من برای هوا و هوس قیام نکردم. من مردی اخلاک‌گر و ستمگر نیستم. فلسفه قیام من و نهضت من اصلاح طلبی است. من مردی مصلح می‌باشم.

(۱) مقتل خوارزمی، ج ۱/ ص ۱۸۸
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۱۳

جهاد

جنگ با اهل کتاب

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*
قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ «۱».

این آیه که تلاوت شد در مورد اهل کتاب است. اهل کتاب یعنی غیر مسلمانانی که به یکی از کتب آسمانی انتساب دارند مانند یهودیها و نصاری (مسیحیها) و شاید مجوسیها.

این آیه، آیه جنگ با اهل کتاب است و در عین حال نمی‌گوید که با اهل کتاب بجنگید، می‌گوید با آنان که به خدا ایمان ندارند، به آخرت هم ایمان ندارند، به حرام و حلال خدا وقعی نمی‌گذارند (یعنی حرام خدا را حلال می‌کنند) و به دین حق متدین نیستند، با آنان که اینچنین و آنچنانند از اهل کتاب بجنگید، تا سرحد جزیه دادن، یعنی اگر حاضر شدند جزیه بدهند و در مقابل شما خاضع شدند، دیگر بعد از

(۱) توبه/ ۲۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۱۴

این نجنگید.

راجع به مفاد این آیه سؤالاتی است که جوابش را باید با کمک آیات دیگر قرآن در مورد جهاد پیدا کنیم.

۱. جنگ با اهل کتاب مطلق است یا مقید؟

اشاره

نخستین سؤال مربوط به این آیه این مطلب است که اینجا که می‌گوید: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ مقصود چیست؟ آیا مقصود

این است که ابتدائاً با آنها بجنگید یا در وقتی که از ناحیه آنها تجاوزی بروز کرد آن وقت بجنگید؟ و به اصطلاح اصولیین این آیه مطلق است، آیا آیات دیگری داریم که آن آیات مقید باشند و لازم باشد که مطلق را بر مقید حمل کنیم یا نه؟

قاعده مطلق و مقید

این اصطلاح را باید برای شما توضیح بدهم که اگر توضیح ندهم به مفهوم آیات کاملاً آشنا نمی شویم. یک فرمان و یک قانون (و لو قوانین بشری از طرف یک آمر بشری) ممکن است در یک جا مطلق بیان شود ولی در جای دیگر همین فرمان و همین قانون مقید بیان بشود و ما می دانیم که صادر کننده این فرمان یا جاعل این قانون از هر دو یک مقصود دارد. حالا آیا باید آن مطلق را بگیریم و بعد بگوییم این مقید که ذکر شده به یک علت خاصی بوده است یا اینکه آن مطلق را حمل بر این مقید بکنیم یعنی مقید را بگیریم؟.

مثال خیلی ساده ای عرض می کنم: یک صاحب فرمانی که شما فرمان او را محترم می شمارید اگر یک فرمان را در دو وقت با دو تعبیر ذکر کرد، در یک تعبیر به شما گفت فلانی را احترام کن، این مطلق است یعنی هیچ قیدی ذکر نشده، گفته فلانی را احترام کن. بار دیگر همان صاحب فرمان همان فرمان را به این شکل به شما می گوید: اگر فلانی چنین کاری کرد مثلاً اگر در جلسه ما شرکت کرد احترامش کن.

اینجا یک «اگر» ذکر می کند، به طور مطلق نمی گوید احترام کن، می گوید اگر چنین کرد احترام کن. تعبیر اول مطلق است، به طور مطلق گفته احترام کن. معنایش این است که چه در این جلسه شرکت کند و چه از شرکت در این جلسه امتناع ورزد من باید احترامش کنم. اما اگر تعبیر دوم را بگیریم معنایش این است که اگر به این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۱۵

جلسه آمد احترام کن و اگر نیامد نه.

می گویند قاعده اقتضا می کند که مطلق را حمل بر مقید بکنیم یعنی بگوییم آنجا هم که مطلق را ذکر کرده مقصود همین مقید بوده است.

مطلق و مقید در آیات جهاد

حال، از جمله مطلق و مقیدها این است که در قرآن یک جا (مثل اینجا) داریم: **قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ** این مردمی که به خدا و به قیامت و به هیچ دین حقی ایمان ندارند و هیچ حرام خدا را حرام نمی شمارند، با آنها بجنگید. ولی در آیه دیگر داریم: **قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ** «۱» با آنان که با شما می جنگند بجنگید. آیا مقصود این است که در اینجا هم که گفته بجنگید یعنی در وقتی که آنها درصدد جنگ با شما هستند؛ یا نه، در اینجا مطلق است؛ چه بخواهند با شما بجنگند چه نخواهند بجنگند و چه تجاوزی بر شما وارد کنند چه وارد نکنند، بجنگید؟.

اینجا ممکن است دو نظر بدهیم. یک نظر این است که بگوییم مقصود مطلق است. چون اهل کتاب مسلمان نیستند ما مجازیم که با آنها بجنگیم. با هر کسی که مسلمان نیست ما مجازیم بجنگیم تا آنجا که آنها را خاضع کنیم. اگر غیر مسلمان اهل کتاب نیست باید با او بجنگیم تا مسلمان شود یا کشته گردد، و اگر اهل کتاب است باید بجنگیم تا مسلمان بشوند یا مسلمان نشوند و در برابر ما تسلیم بشوند و جزیه پردازند. اگر کسی بگوید مطلق را باید گرفت، اینجور می گوید.

ولی اگر کسی بگوید مطلق را باید حمل بر مقید کرد، می گوید: نه، با کمک آیات دیگری که در قرآن داریم که موارد مشروعیت جهاد را ذکر می کند می فهمیم که مقصود مطلق نیست. موارد مشروعیت جهاد کجاست؟ مثلاً از جمله این است که آن طرف بخواهد با شما بجنگد و یا اینکه مانعی برای نشر دعوت اسلامی ایجاد کند، یعنی سلب آزادی دعوت بکند و مانع نشر دعوت بشود و در واقع سدی و مانعی ایجاد کند. اسلام می گوید این سد و مانع را بشکن. و یا اینکه آنها یک قومی را در تحت ظلم و شکنجه خودشان قرار داده باشند، شما با آنها بجنگید برای اینکه مظلومینی را از چنگال آنها نجات بدهید، که در آن آیه می فرماید: **وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ**

(۱) بقره/ ۱۹۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۱۶
فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ (۱) چرا در راه خدا و در راه آن مردم بیچاره از مردها و زنها و بچه هایی که در تحت شکنجه قرار گرفته اند نمی جنگید؟! این یک سؤال را شما باید داشته باشید تا همه آیاتی را که مربوط به جهاد است جمع کنیم و روی همدیگر بریزیم ببینیم از اینها چه در می آید.

۲. آیا با همه اهل کتاب می توان جنگید؟

مسئله دوم در این آیه این قسمت است که اساساً این آیه مطلب را اینجور عنوان نکرده که با اهل کتاب بجنگید، می گوید با اینها که نه به خدا معتقدند و نه به پیغمبر اعتقاد دارند و نه حرامی را حرام می شمارند و نه به دین حق متدین هستند از اهل کتاب، با اینها بجنگید. مقصود چیست؟ آیا مقصود این است هر که اهل کتاب شد، مثلاً یهودی و مسیحی بود یا یکی از مذاهب را داشت، او به خدا و پیغمبر و حرام و حلال و دین حق ایمان ندارد، یعنی اگر مدعی بشود بگوید به خدا ایمان دارم، دروغ می گوید ایمان ندارد؟ قرآن در واقع می خواهد بگوید تمام اهل کتاب با اینکه مدعی ایمان به خدا هستند در واقع ایمان به خدا ندارند؟ ممکن است بگوییم از این جهت که آنها درباره مسیح می گویند مسیح خداست یا پسر خداست، اینها به خدا ایمان ندارند؛ و یا مثلاً یهودیها آنچه درباره یهود می گویند غیر از خدای واقعی است، آنها ایمان ندارند، آنها که می گویند: **يُدُّ اللَّهُ مَغْلُوبَهُ** (۲) دست خدا بسته است، به خدای واقعی ایمان ندارند، و همچنین سایر اهل کتاب.

اگر اینجور بگوییم معنایش این است که قرآن ایمان غیر مسلمان به خدا و قیامت را به رسمیت نمی شناسد؛ از چه نظر به رسمیت نمی شناسد؟ از نظر اینکه می گوید واقعاً در ایمان اینها خلل وارد است. یک مسیحی (لااقل در طبقه دانشمندان) می گوید «خدا» و حتی می گوید «خدای یگانه» ولی در عین حال یک چیزهایی راجع به مسیح و مریم می گوید که اعتقاد به توحید را آلوده می کند.

نظر بعضی از مفسرین این است. بنابراین قرآن که می گوید با اهل کتاب

(۱) نساء/ ۷۵

(۲) مائده/ ۶۴

بجنگید، یعنی با همه اهل کتاب بجنگید که هیچ کدامشان ایمانشان به خدا درست نیست، به قیامت هم درست نیست، به حلال و حرام هم درست نیست. به عقیده این گروه مراد از کلمه «رسول» در این آیه خصوص خاتم الانبیاء است و مراد از دین حق یعنی دینی که امروز بشر موظف است آن را بپذیرد نه دینی که در یک زمان خاص مردم موظف بدان بوده‌اند.

ولی گروه دیگر از مفسرین می‌گویند قرآن با این تعبیرش خواسته اهل کتاب را دو دسته کند، خواسته بگوید اهل کتاب همه یک جور نیستند، بعضی از اهل کتاب واقعاً به خدا و قیامت و قانون خدا ایمان دارند، به آنها کار نداشته باشید. با آن عده از اهل کتاب که اسمشان اهل کتاب است ولی ایمان آنها به خدا و قیامت درست نیست و واقعاً حرام خدا را - حتی همانها را که در دین خودشان حرام است - حرام نمی‌دانند، با آنها بجنگید. پس نه با همه اهل کتاب، بلکه با یک دسته از اهل کتاب بجنگید. این هم خودش یک مسئله‌ای است.

۳. «جزیه» چیست؟

سؤال سوم راجع به کلمه «جزیه» است که می‌گوید با اینها تا آنجا بجنگید که جزیه بدهند. معنایش این است: یا اسلام اختیار کنند یا جزیه بدهند. شک نیست که قرآن یک تفاوتی میان اهل کتاب با مشرکان - یعنی بت پرستان رسمی که هیچ کتاب آسمانی ندارند - قائل شده است؛ برای مشرکین هیچ جا نگفته بجنگید تا جزیه بدهند و اگر جزیه دادند دیگر با آنها نجنگید، ولی درباره اهل کتاب می‌گوید اگر حاضر شدند جزیه بدهند دیگر با اینها نجنگید. این تفاوت قطعاً وجود دارد.

آن وقت سؤال این است: اصلاً جزیه و فلسفه آن چیست؟ راجع به لغت «جزیه» صحبت‌هاست. بعضی گفته‌اند این لغت معرب است نه عربی، یعنی ریشه عربی ندارد ریشه فارسی دارد، اصلش «گزیت» است که در ایران در زمان ساسانی، زمان انوشیروان، جزیه را وضع کردند ولی بر خود مردم ایران نه بر مردم بیگانه و آن هم یک مالیات سرانه‌ای بوده که برای جنگ جمع می‌کردند، و بعد این کلمه از ایران رفته است به «حیره» که شهری بوده است تقریباً در محل نجف فعلی، و بعد از حیره به سایر جزیره العرب رفته و استعمال شده است.

بعضی دیگر می‌گویند: نه، درست است که کلمه جزیه با «گزیت - گزیه» خیلی

نزدیک است ولی لغتی است عربی از ماده جزا. اغلب لغویین چنین عقیده دارند.

فعلاً ما به لغت کار نداریم؛ اصلاً ماهیت جزیه چیست؟ آیا جزیه یعنی باج دادن؟! آیا اسلام گفته است با اینها بجنگید تا وقتی که حاضر بشوند به شما مسلمانان باج بدهند، وقتی که باج دادند دیگر نجنگید؟ شاعر هم می‌گوید:

ماییم که از پادشهان باج گرفتیم زان پس که از ایشان کمر و تاج گرفتیم

به هر حال آیا مقصود از جزیه باج است؟ آن وقت این سؤال پیش می‌آید که این چه دستوری است؟ آیا این یک حکم زوری نیست؟ و این چه مبنای حقوقی و چه مبنای عادلانه‌ای می‌تواند داشته باشد که اسلام به مسلمین اجازه بدهد یا واجب کند که با اهل ادیان دیگر بجنگید تا آنها مسلمان بشوند یا باج بدهند؟!.

هر دو طرف وسیله اشکال است: بجنگید تا مسلمان بشوند یعنی دین را تحمیل کنید، بجنگید تا باج بدهند یعنی یک پولی را به آنها تحمیل کنید. به هر حال تحمیل است؛ یا تحمیل عقیده است و یا تحمیل پول. در این باره هم باید مفصل بحث کنیم که

اصلاً جزیه در اسلام چه بوده، آیا واقعاً باج بوده یا چیز دیگری؟

۴. معنی «صَاغِرُونَ»

بعد در اینجا دارد: وَ هُمْ صَاغِرُونَ در حالی که آنها کوچک باشند (از ماده «صغر» است و صغیر یعنی کوچک). کوچک باشند یعنی چه؟ این نیز سؤال چهارمی است که معنی اینکه آنها کوچک باشند چیست؟ آیا به معنی این است که فقط خاضع در مقابل قدرت شما باشند یا غیر از خضوع یک امر دیگری را هم اسلام در اینجا می‌خواهد؟ در اینجا قطع نظر از مفهوم این آیه و سؤالات مربوط به آن، مسائل و مطالب دیگری نیز داریم که باید آنها را از یکدیگر تفکیک و درباره آنها بحث کنیم.

فلسفه و هدف جهاد

یکی از مسائل این است که اسلام جهاد را برای چه وضع کرده است؟ بعضی معتقدند اساساً در دین نباید جهاد و قانون جنگ وجود داشته باشد، چون جنگ بد چیزی است. دین باید بر ضد جنگ باشد، نه اینکه خودش قانون جنگ وضع کرده باشد؛ و ما می‌دانیم که یکی از فروع دین اسلام جهاد است. وقتی از ما می‌پرسند فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۱۹ فروع دین چندتاست، می‌گوییم: ده تا؛ نماز، روزه، خمس، حج، جهاد، ... از جمله مواردی که مسیحیان فوق العاده علیه اسلام تبلیغ می‌کنند همین است.

جهاد و آزادی عقیده

می‌گویند اولاً چرا چنین ماده قانونی در دین اسلام وجود دارد و ثانیاً مسلمین به واسطه همین اجازه قانونی از طرف اسلام با ملتها وارد جنگ شدند و اسلام را به زور تحمیل کردند. جهادهای اسلامی همه جهاد تحمیل عقیده بود، برای این بود که اسلام را به زور تحمیل کنند و اسلام هم به زور تحمیل شد. می‌گویند جهاد با یک اصل عمومی حقوق بشر به نام «آزادی عقیده» مغایرت دارد.

تفاوت میان مشرک و غیر مشرک

مسئله دیگری که ما اینجا باید عنوان کنیم این است که در قانون جهاد، اسلام میان مشرک و غیر مشرک تفاوت قائل شده، نوعی همزیستی با غیر مشرک را جایز دانسته است که با مشرک جایز ندانسته است.

آیا میان جزیره العرب و غیر جزیره العرب فرق است؟

مسأله دیگر که باز باید ما طرح کنیم این است که آیا اسلام میان جزیره العرب با غیر جزیره العرب فرق می گذارد؟ یعنی یک جا را مرکز اصلی خودش تلقی کرده است و در مرکز اصلی خودش نه مشرک می پذیرد و نه اهل کتاب و آن جزیره العرب است ولی در غیر جزیره العرب این مقدار سختگیری ندارد، مثلاً با مشرک یا اهل کتاب همزیستی می کند؛ و بالاخره آیا میان جزیره العرب و غیر آن تفاوتی هست یا تفاوتی نیست؟.

شک ندارد که میان مکه و غیر مکه تفاوت است، که در آیات قبل از این آیه آمده: **إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا** «۱». ولی آیا میان همه جزیره العرب و غیر جزیره العرب تفاوت هست یا نیست؟ این هم یک مسأله است.

(۱) توبه / ۲۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۰

پیمان با کفار

مسأله دیگر مسأله پیمان با مشرکان است. آیا می شود مسلمین با آنها پیمان و قرارداد ببندند، و اگر قرارداد بستند قراردادشان محترم است یا محترم نیست و آیا لازم است محترم بشمارند یا لازم نیست؟

چگونگی جنگ

بعد هم مسائل دیگری است. در وقتی که اسلام جنگ را مشروع می کند، به اصطلاح در کیفیت جنگ چه نوع جنگی را جایز می داند و چه نوع جنگی را جایز نمی داند؟ به این معنا که آیا مثلاً قتل عام را جایز می داند یا جایز نمی داند؟ آیا کشتن کسانی را که شمشیر برنداشته اند - مثل پیرزنها، بچه ها، افرادی که مشغول کار و کسب خودشان هستند - جایز می داند یا جایز نمی داند؟ اینها همه مسائلی است که باید بحث شود.

آیاتی که راجع به جهاد است در جاهای متعدد قرآن آمده است و ما با توفیق خداوند کوشش می کنیم همه آیاتی را که راجع به جهاد است جمع آوری کنیم تا نظر قرآن را در این راه به دست بیاوریم.

نخستین سؤال: مشروعیت جنگ

مسأله اول درباره اصل مشروعیت جهاد است، درباره این که آیا صحیح است که در متن یک دین و در متن قانون آن، قانون جنگ وجود داشته باشد یا نه؟

معارض می گوید: نه. چون جنگ بد است و دین هم همیشه باید مخالف بدیها باشد، پس باید مخالف جنگ یعنی طرفدار صلح باشد. وقتی می خواهد با جنگ مخالف باشد پس نباید قانون جنگ داشته باشد و هیچ وقت هم نباید بجنگد. مسیحیها اینجور تبلیغ می کنند. ولی این حرف، سست و بی اساس است.

جنگ یا تجاوز؟

آیا جنگ مطلقاً بد است، حتی در مقام دفاع از یک حق، و یا تهاجم و تجاوز بد است؟ پس باید مورد و منظور جنگ را به دست آورد که برای چه منظور و هدفی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۱

است. یک وقت است که جنگ تهاجم است، یعنی فرد یا ملتی چشم طمع به حقوق دیگران مثلاً به سرزمین دیگری می‌دوزد، چشم طمع به ثروت مردمی می‌دوزد و یا اینکه تحت تأثیر جاه طلبی فراوان و تفوق طلبی و برتری طلبی قرار می‌گیرد و ادعا می‌کند که نژاد من فوق همه نژادها و برتر از همه نژادهاست، پس بر همه نژادهای دیگر باید حکومت کند.

این هدفها هدفهای نادرست است. جنگی که به خاطر تصاحب سرزمینی باشد، یا به خاطر تصاحب ثروت مردمی باشد، یا به خاطر تحقیر مردمی باشد و بر اساس این باشد که این مردم جنس پست‌ترند و ما جنس برتر، و جنس برتر باید بر جنس پست‌تر حکومت کند، این را می‌گویند تهاجم. این جنگ مسلماً بد است و شک ندارد. درباره جنگ برای تحمیل عقیده نیز جداگانه صحبت می‌کنم.

جنگ دفاعی

ولی اگر جنگی برای دفع تهاجم باشد؛ دیگری به سرزمین ما تهاجم کرده است، به مال و ثروت ما چشم دوخته است، به حریت و آزادی و آقایی ما چشم دوخته و می‌خواهد آن را سلب کند و آقایی خود را به ما تحمیل کند، اینجا دین چه باید بگوید؟ آیا باید بگوید: جنگ مطلقاً بد است، دست به اسلحه بردن بد است، دست به شمشیر بردن بد است، ما طرفدار صلحیم؟! بدیهی است که این سخن مسخره است.

حریف دارد با ما می‌جنگد، و ما با کسی که به ما تهاجم کرده در حالی که می‌خواهد ما را برباید نجنگیم و در واقع از خودمان دفاع نکنیم به بهانه صلح! این صلح نیست، تسلیم است.

صلح غیر از تسلیم است

اینجا ما نمی‌توانیم بگوییم ما چون طرفدار صلحیم با این جنگ مخالفیم. این معنایش این است که ما طرفدار ذلت هستیم، طرفدار تسلیم هستیم. اشتباه نشود، این دو با یکدیگر از زمین تا آسمان متفاوتند. صلح معنایش همزیستی شرافتمندانه است؛ اما این، همزیستی شرافتمندانه نیست، همزیستی‌ای است که از یک طرف عین بی‌شرفی است، بلکه از دو طرف عین بی‌شرفی است؛ از آن طرف بی‌شرفی تجاوزگری، و از این طرف بی‌شرفی تسلیم شدن در مقابل ظلم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۲

پس این مغالطه را باید از میان برد. اگر کسی بگوید که من مخالف جنگم و جنگ مطلقاً بد است، چه جنگی که تهاجم باشد و چه جنگی که دفاع و مبارزه با تهاجم باشد، اشتباه کرده است. جنگ تهاجمی قطعاً بد است و جنگ به معنی ایستادگی در مقابل تهاجم قطعاً خوب است و از ضروریات زندگی بشر است.

قرآن هم به این مطلب اشاره بلکه تصریح می کند. در یک جا می فرماید: **وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ** (در یک جا می فرماید: **لَهْدَمْتُ صَوَامِعَ وَبِيَعٌ وَصِيْلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ**) (۲) اگر خداوند به وسیله بعضی از افراد بشر جلو بعضی دیگر را نگیرد خرابی و فساد همه جا را می گیرد. و لهذا تمام کشورهای دنیا نیروی دفاع را برای کشور واجب و لازم می دانند. یک ارتشی که وظیفه اش جلوگیری از تجاوز است وجودش لازم و ضروری است؛ حال یک کشور ارتش دارد برای تجاوز کردن به دیگران، یکی ارتش دارد برای دفاع. نگوئید آن هم که ارتش دارد و تجاوز ندارد زورش نمی رسد، اگر زور داشته باشد آن هم تجاوز می کند. من به این مطلب کار ندارم. ارتش داشتن برای دفاع، برای هر کشوری واجب است که آن قدر نیرومند باشد تا جلو تجاوز را بگیرد.

قرآن در این زمینه می گوید: **وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسِيَّطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهِقُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ** (۳) تا آن حدی که می توانید نیرو تهیه کنید، قدرت در سرردهای خودتان متمرکز کنید. رباط از «ربط» است. ربط یعنی بستن، رباط الخیل یعنی اسبهای بسته. این تعبیر از آن جهت ذکر شده که در زمان قدیم قدرت را بیشتر اسب تشکیل می داد. البته هر زمانی شکل خاصی دارد. قرآن می گوید برای اینکه رعب شما در دل دشمن قرار بگیرد و دشمن خیال تجاوز به ساحت شما را در دماغ خودش راه ندهد نیرو تهیه کنید و نیرومند باشید.

فرق اسلام و مسیحیت

می گویند مسیحیت این افتخار را دارد که هیچ اسمی از جنگ در آن نیست. اما ما می گوئیم اسلام این افتخار را دارد که قانون جهاد دارد. مسیحیت که جهاد ندارد

(۱) بقره / ۲۵۱

(۲) حج / ۴۰

(۳) انفال / ۶۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۳

چون هیچ چیز ندارد، جامعه و قانون و تشکیلات اجتماعی بر اساس مسیحیت ندارد تا قانون جهاد هم داشته باشد. در مسیحیت چیزی نیست، چهار تا دستور اخلاقی است، یک سلسله نصیحتهاست از قبیل اینکه راست بگوئید، دروغ نگوئید، مال مردم را نخورید؛ این دیگر جهاد نمی خواهد. اسلام یک دینی است که وظیفه و تعهد خودش را این می داند که یک جامعه تشکیل بدهد. اسلام آمده جامعه تشکیل بدهد، آمده کشور تشکیل بدهد، آمده دولت تشکیل بدهد، آمده حکومت تشکیل بدهد، رسالتش اصلاح جهان است؛ چنین دینی نمی تواند بی تفاوت باشد، نمی تواند قانون جهاد نداشته باشد، همچنانکه دولتش نمی تواند ارتش نداشته باشد. مسیحیت دایره اش محدود است و اسلام دایره اش وسیع است. مسیحیت از حدود اندرز تجاوز نمی کند، اما اسلام تمام شئون زندگی بشر را زیر نظر دارد، قانون اجتماعی دارد، قانون اقتصادی دارد، قانون سیاسی دارد، آمده برای تشکیل دولت، تشکیل حکومت؛ آن وقت چطور می تواند ارتش نداشته باشد؟ چطور می تواند قانون جهاد نداشته باشد؟

پس اینکه یک عده می گویند دین باید همیشه با جنگ مخالف باشد و باید طرفدار صلح باشد نه طرفدار جنگ چون جنگ مطلقاً بد است، اشتباه است. دین البته باید طرفدار صلح باشد، قرآن هم می گوید: «وَالصُّلْحُ خَيْرٌ» (۱) صلح بهتر است، اما بایستی طرفدار جنگ هم باشد، در آنجا که طرف حاضر به همزیستی شرافتمندانه نیست و به حکم اینکه ظالم است و می خواهد به شکلی شرافت انسانی را پایمال کند ما اگر تسلیم بشویم ذلت را متحمل شده ایم و بی شرافتی را به شکل دیگری متحمل شده ایم. اسلام می گوید: صلح، در صورتی که طرف آماده و موافق با صلح باشد؛ اما جنگ، در صورتی که طرف می خواهد بجنگد.

شرایط جنگ

مسأله دوم این است که اسلام در چه شرایطی می گوید جنگ کنید. اولین آیه ای

(۱) نساء / ۱۲۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۴

که در قرآن در باب جهاد آمده است - به نص و اتفاق جمیع مفسرین - آیه ای است در سوره حج:

إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ. أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ. الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَ لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَ بِيَعٌ وَ صِيْلَوَاتٌ وَ مَسَاجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ. الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ «۱».

چه آیات عجیبی است! اینها اولین آیاتی است که در قرآن راجع به تشریح جهاد آمده است.

مسلمین در مکه

این مقدمه را عرض کنم: چنانکه می دانیم وحی بر پیغمبر اکرم در چهل سالگی در مکه نازل شد و [آن حضرت] سیزده سال در مکه اقامت داشت و در آن سیزده سال چه خود ایشان و چه اصحاب ایشان فوق العاده در تحت شکنجه کفار قریش بودند، به طوری که عده ای مجبور شدند پس از استجازه از رسول اکرم از مکه مهاجرت کنند، هجرت کردند و به حبشه رفتند. مسلمین مکرر از پیغمبر اکرم اجازه می خواستند که از خودشان دفاع کنند و پیغمبر اکرم تا سیزده سال که در مکه بود اجازه نداد، که این هم فلسفه ای دارد. تا آنکه کار فوق العاده سخت شد و از طرف دیگر اسلام در خارج مکه نفوذ کرد، از آن جمله در مدینه، و عده ای قلیل از اهل مدینه مسلمان شدند و آمدند و با پیغمبر اکرم بیعت کردند و متعهد شدند که اگر ایشان به مدینه بیایند از ایشان حمایت کنند. پیغمبر اکرم هجرت کردند و مسلمین هم تدریجاً مهاجرت کردند و در مدینه برای اولین بار یک مرکز مستقل به وجود آمد. سال اول هم اجازه دفاع داده نشد. در سال دوم هجرت بود که برای اولین بار

آیات جهاد که همین آیات است نازل شد. ببینید لحن آیات این است: **إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا** خدا از اهل ایمان دفاع می کند. خدا خیانتکارهای کافریش را دوست نمی دارد، اشاره به اینکه اینها به شما خیانت کردند، اینها کفران نعمت کردند. آن وقت می فرماید: **أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأْنَهُمْ ظُلْمُوا** اجازه داده شد به این مردمی که دیگران به جنگ اینها آمدند، که بجنگند؛ یعنی ای مسلمانان! حالا که کفران به جنگ شما آمده اند پس بجنگید. این درست **حالت دفاع** است. چرا این اجازه داده شد؟ به دلیل اینکه مظلوم باید از خودش دفاع کند. بعد هم وعده یاری می دهد: **وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ**. **الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ** ما به این مردم که آنها را از شهر و دیار خودشان به ناحق بیرون کردند و جرمی نداشتند جز اینکه می گفتند پروردگار ما خداست. اجازه جهاد می دهیم؛ جریشان این بود که گفتند: **رَبُّنَا اللَّهُ**. چنین مردمی را ما اجازه می دهیم بجنگند.

ببینید لحن چقدر لحن دفاع است. بعد فلسفه کلی جهاد را ذکر می کند. قرآن عجیب است در بیان کردن حقایق و در اینکه نکات را یادآوری می کند. بعد که این جمله را می گوید کأنه قرآن مواجه شده با همین سؤالات و اشکالاتی که مسیحیها می کنند که ای قرآن! تو کتاب آسمانی هستی، تو یک کتاب دینی ای، تو چگونه اجازه جنگ می دهی؟ جنگ بد چیزی است، تو همه اش بگو صلح، بگو صفا، بگو عبادت.

قرآن می گوید: نه، اگر در مواقعی که تهاجم از نقطه مقابل شروع می شود این طرف دفاع نکند سنگ روی سنگ بند نمی شود، تمام مراکز عبادت هم از میان می رود: **وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ** اگر خدا به وسیله بعضی جلوه تهاجم بعضی دیگر را نگیرد تمام این صومعه ها، مراکز عبادت خراب می شود، مراکز یهودیها از بین می رود؛ مراکز صوفیها، مساجد عبادت مسلمانها از بین می رود؛ یعنی طرف تهاجم می کند و هیچ کس آزادی پیدا نمی کند خدا را به این شکل عبادت کند.

قرآن بعد هم وعده نصرت می دهد: **وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ** **إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ** خدا هر کسی که او را یاری کند یعنی حقیقت را یاری کند، یاری می کند، خدا نیرومند و غالب است.

بعد ببینید چگونه توصیف می کند مردمی را که خدا آنها را یاری می کند. خدا

مردمی را یاری می کند که از خودشان دفاع کنند، مردمی که وقتی حکومت تشکیل بدهند به این شکل هستند: **الَّذِينَ إِنْ مَكَّأَهُمْ فِي الْأَرْضِ** مردمی که وقتی ما آنها را در زمین جای می دهیم و حکومت آنها را مستقر می سازیم، مردمی که وقتی به آنها قدرت می دهیم و تسلط می بخشیم، به این شکل در می آیند، به چه شکلی؟ **أَقَامُوا الصَّلَاةَ** عبادت خدا را پیامی دارند و **آتَوْا الزَّكَاةَ** زکات را ادا می کنند. (نماز رمز پیوند صحیح با خداست و زکات رمز تعاون و پیوند صحیح افراد انسان با یکدیگر است.)

آنها که خدا را از روی خلوص می پرستند و به یکدیگر کمک می کنند **وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ** خودشان را متعهد می دانند که خوبیها را ترویج کنند و با بدیها و زشتیها مبارزه کنند. **وَ لِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ** عاقبت کارها به دست خداست. تا اینجا ما دانستیم که قرآن اساساً جهاد را که تشریح کرده است، نه به عنوان تهاجم و تغلب و تسلط است بلکه به عنوان

مبارزه با تهاجم است.

ولی البته عرض می‌کنیم این تهاجمهایی که باید با آنها مبارزه بشود همه به این شکل نیست که طرف به سرزمین شما حمله کند. ممکن است تهاجم به این شکل باشد که طرف در سرزمین خودش گروهی ضعیف و ناتوان را و به اصطلاح قرآن «مستضعفین» را تحت شکنجه قرار دهد، شما در چنین شرایطی نمی‌توانید بی تفاوت بمانید. شما رسالت دارید که آنها را آزاد کنید. یا دیگری فضای خفقانی ایجاد کرده که نمی‌گذارد دعوت حق در آنجا نشو کند، سدی ایجاد کرده، دیواری ایجاد کرده، دیوار را باید خراب کرد. همه اینها تهاجم است. باید مردم را از قید اسارت‌های فکری و غیر فکری آزاد کنی. در همه این موارد، جهاد ضرورت دارد و چنین جهادی دفاع و مقاومت در برابر ظلم یعنی تهاجم است. دفاع به معنی اعم یعنی مبارزه با یک ظلم موجود، منتها باید درباره انواع ظلمها و تهاجمها که جهاد و مبارزه با آنها از نظر اسلام ضروری است بحث کنیم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۷

دفاع یا تجاوز؟

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*
قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ لَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ لَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ ﴿١﴾

انتقاد مسیحیت بر اسلام

قبلاً گفتیم که دنیای مسیحیت یکی از نقاطی که به نظر خودش آن را برای اسلام نقطه ضعف گرفته است مسأله جهادهای اسلامی است که می‌گوید اسلام دین جنگ است نه دین صلح، و مسیحیت دین صلح است. می‌گوید به طور کلی جنگ بد است و صلح خوب، و یک دین که از طرف خدا هست باید طرفدار صلح باشد که چیز خوبی است نه طرفدار جنگ که چیز بدی است. مسیحیتِ دیروز از زاویه اخلاق، اخلاق مخصوص مسیحی، اخلاقی که اگر به طرف راست چهره‌ات زدند طرف چپ را بگیر، اخلاق ضعیف‌پروری وارد شد. ولی مسیحیت امروز موضع خود را عوض

(۱) توبه / ۲۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۸

کرده، چهره خود را تغییر داده است، از زاویه دیگر می‌بیند و از مجرای دیگر وارد می‌شود، از راه حقوق، از راه حق طبیعی بشر، از راه حق آزادی، از راه اینکه جنگ به طور کلی بر خلاف حق آزادی است، آزادی عقیده، آزادی اراده، آزادی انتخاب مذهب، انتخاب ملیت و غیره. ما از هر دو زاویه به مطلب نظر می‌افکنیم، هم از زاویه اخلاقی و معیارهای اخلاقی و هم از زاویه حقوق انسانی و با معیارهای جدید انسانی. جواب این مسأله را هم جلسه پیش ذکر کردم. جواب خیلی واضح و روشنی است

که این، حرف درستی نیست.

تجاوز بد است نه جنگ، و هر جنگی تجاوز نیست

صلح البته خوب است، شک ندارد. جنگ هم به معنی تهاجم به افراد دیگر و به مردمی که آن مردم نسبت به این مهاجم کاری ندارند و نسبت به این اجتماع هم کاری ندارند، تهاجم برای تصرف سرزمینشان و ربودن اموالشان یا برای برده ساختن آنها و زیر نفوذ و حکم قرار دادن آنها، شک ندارد که بد است. آنچه بد است تجاوز است. تجاوز بد است، ولی هر جنگی از طرف هر کسی تجاوز نیست، ممکن است تجاوز باشد و ممکن است جوابگویی به تجاوز باشد، چون جواب تجاوز را گاهی باید با زور داد یعنی راهی غیر از زور برای جواب دادن به تجاوز نیست.

صلح، نه تسلیم و تحمل ذلت

یک دین اگر دین جامعی باشد باید فکر آن روز را کرده باشد که اگر [پیروانش] مورد تجاوز قرار گرفتند و یا اگر فرضاً خودشان مورد تجاوز قرار نگرفتند مردم دیگری مورد تجاوز قرار گرفتند، چه کنند؟ برای اینجا باید قانون جنگ و جهاد مقرر کنند. می گویند صلح خوب است. ما هم قبول داریم صلح خوب است، اما تسلیم و ذلت چطور؟ تسلیم و ذلت هم خوب است؟! اگر دو قدرت با هم رو به رو بشوند و طرفدار مسالمت باشند، هر کدام از اینها بخواهد به اصطلاح امروز همزیستی مسالمت آمیز داشته باشد، نه این بخواهد به آن تجاوز کند و نه آن بخواهد به این تجاوز کند، بلکه بخواهند با هم در حال آشتی باشند با حقوق متقابل، با احترام متقابل، اسمش صلح است و خوب است و باید باشد. اما یک وقت هست یک طرف متجاوز است، طرف دیگر به عنوان اینکه جنگ بد است تسلیم در برابر او است،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۲۹

یعنی ذلت تحمل زور را متحمل می شود. این اسمش صلح دوستی نیست، این معنایش زیر بار ذلت رفتن است. تسلیم شدن در مقابل زور که اسمش صلح نیست.

این مثل این است که شما در بیابان عبور می کنید، یک دزد متجاوز مسلح می آید به شما می گوید فوری از اتومبیل پیاده شو، دست بالا، هرچه هم داری به من بده، شما هم تسلیم بشوید و بگویید من چون طرفدار صلحم و با جنگ مطلقاً مخالفم، هرچه تو می گویی قبول می کنم، پولهایم را در اختیار قرار می دهم، اسباب و اثاثیه را در اختیار قرار می دهم، اتومبیل را می دهم، هرچه که می گویی اطاعت می کنم، هر چه می خواهی بگو تا بدهم، من طرفدار صلحم. این، طرفداری صلح نیست، تحمل ذلت است. در اینجا انسان تا آخرین حدی که امکان دارد باید از مال و حیثیتش دفاع کند، مگر در وقتی که بداند اگر در مقام دفاع برآید، هم مالش از بین می رود و هم خونسش ریخته می شود و اثری هم بر این خون بار نیست، یعنی بعد هم این خون لوٹ می شود.

البته ممکن است یک خون ریخته شود و این خون بعد بجوشد و ارزش جوشیدن بعدی داشته باشد، نه اینکه خونسش سر گردنه به دست یک دزد ریخته شود بعد هم تمام شود. اینجاست که مقاومت، عاقلانه نیست. اینجا باید پول و ثروتش را فدا کند و جاننش را حفظ نماید.

پس فرق است میان طرفداری صلح و قبول ذلت. اینجاست که اسلام هرگز تحمل ذلت را اجازه نمی‌دهد ولی در عین حال طرفدار صلح است.

غرض اهمیت این مسأله است که مسیحیها و غیر مسیحیها آن را به عنوان یک نقطه ضعف بر اسلام مورد حمله و اعتراض قرار داده‌اند و بعد می‌گویند سیره پیغمبر هم این بوده، اسلام دین شمشیر است، مسلمین بالای سر افراد شمشیر بلند می‌کردند و می‌گفتند اسلام را اختیار کنید و اگر نه کشته می‌شوید، مردم هم برای اینکه کشته نشوند اسلام اختیار می‌کردند. روی این جهت، ما لازم می‌دانیم که این مطلب را مستوفاً و مستقصاً بحث کنیم، آیات قرآن و حتی مسلمات احادیث نبوی و سیره نبوی را هم در اینجا بیاوریم. از آیات قرآن شروع می‌کنیم.

آیات مطلق درباره جهاد

عرض کردیم که بعضی آیات قرآن در مورد دستور جهاد با کفار، مطلق است

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۰

یعنی همین قدر می‌گوید: ای پیغمبر! با کفار و منافقین جنگ کن. یا مثلاً در موردی که قبلاً آیاتش را خواندیم، بعد از مهلتی که به مردم مشرک می‌دهد (چهار ماه) می‌گوید: این چهار ماه مهلت که گذشت هر جا مشرکی یافتید بکشید (آیا مقصود در حول و حوش مکه و حدود حرم است یا در هر جا، مطلبی است که بعداً باید بحث شود) اگر بعد از آن مدت اینها اسلام اختیار نکردند یا مهاجرت نکردند، اینها را هر جا پیدا کردید بکشید. یا همین آیه‌ای که خواندیم: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ که راجع به اهل کتاب است. یا در آیه دیگر: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاعْلُظْ عَلَيْهِمْ ﴿۱﴾ * ای پیغمبر! با کافران و با منافقان جهاد کن و بر اینها سخت بگیر. اگر ما بودیم و همین چند آیه در قرآن، می‌گفتیم اسلام به طور کلی دستورش این است که با کافران و منافقان در حال جنگ باید بود و اصلاً نباید با اینها در حال صلح بود، باید با اینها جنگید، تا هر حدی که ممکن است باید جنگید. اگر اینجور بگوییم باید معتقد شویم که قرآن بلا شرط دستور جنگیدن با کافران را می‌دهد.

قاعده حمل مطلق بر مقید

ولی عرض کردیم یک قاعده‌ای است در محاورات عرفی که اگر مطلق و مقیدی داشته باشیم یعنی یک دستور را در یک جا مطلق ذکر کرده باشد و در جای دیگر مقید، از نظر دستور عرفی در علم «اصول» می‌گویند مطلق را باید حمل بر مقید کرد. این آیات به صورت مطلق است، آیات دیگری داریم که آن آیات به صورت مقید ذکر می‌کنند یعنی اینجور می‌گوید: ای مسلمانان! با این کافران بجنگید به دلیل اینکه این کافران به شما تجاوز می‌کنند. چون اینها با شما در حال جنگ هستند، پس شما حتماً با اینها بجنگید. پس معلوم می‌شود آنجا هم که می‌گوید: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ * یعنی این کفار و منافقین که با شما در حال جنگ هستند، اگر شما بجنگید آنها با شما می‌جنگند، پس با آنها بجنگید.

آیات مقید

در سوره بقره می‌فرماید: **وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ** «۱» ای مؤمنان! با این مردمی که با شما می‌جنگند بجنگید، یعنی چون با شما می‌جنگند بجنگید. ولی با اینها که می‌جنگید از حد تجاوز نکنید. یعنی چه «از حد تجاوز نکنید»؟ البته تفسیرش این است که با مردمی که با شما می‌جنگند فقط با آنها بجنگید و در میدان بجنگید؛ یعنی شما با عده‌ای می‌جنگید و اینها یک عده سرباز فرستاده‌اند و یک عده مرد جنگی دارند و این سربازها آماده جنگ با شما هستند، شما با سربازی که آماده جنگ است بجنگید و در میدان جنگ هم به اصطلاح نان و حلوا پخش نمی‌کنند، در آنجا باید زد و خورد، بجنگید، اما افراد دیگری که مرد جنگی نیستند، حالتشان حالت سربازی نیست، مثل پیرمردها، پیرزنها (بلکه زنها مطلقاً، چه پیرزن و چه غیر پیرزن)، بچه‌ها، متعرض اینها نشوید، و یا کارهای دیگری را که تجاوز می‌گویند مرتکب نشوید، مثلاً درختها را قطع نکنید، قناتها را پر نکنید. اینها را می‌گویند اعتداء، یعنی تجاوز.

اشتباه نشود، شما نگوئید ممکن است در یک جایی ما اگر بخواهیم با سربازها بجنگیم چاره‌ای نداریم جز اینکه خانه‌ها را خراب کنیم. این موارد که مقدمه جهاد باشد و بدون آن نمی‌شود جهاد کرد مسأله دیگری است ولی اینکه این کار خودش جزء عملیات جنگی باشد ممنوع است. پس در این آیه صریحاً می‌گوید: **وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ** با آنها که با شما می‌جنگند بجنگید.

آیه دیگر آیه‌ای بود در سوره حج که در هفته پیش برایتان خواندم. پنج شش آیه پشت سر یکدیگر بود و اولین آیه راجع به جهاد بود. مضمون آن آیات هم این بود که چون آنها با شما در حال جنگ هستند و چون آنها شمشیر بر روی شما کشیدند شما هم به این کار مجازید.

در آیه دیگر که در سوره توبه است می‌فرماید: **وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً** «۲» با تمام این مشرکین بجنگید همچنانکه آنها با تمام شما می‌جنگند.

(۱) بقره/ ۱۹۰

(۲) توبه/ ۳۶

به کمک مظلوم شتافتن

مقدمه‌ای برای این آیه و آیه دیگر برایتان عرض بکنم، و آن این است: گفتیم که ممکن است اجازه جهاد به صورت مقید باشد؛ مقید به چه؟ یک قیدش این است که طرف در حال تجاوز باشد، دارد به شما هجوم می‌آورد، چون او با شما می‌جنگد شما با او بجنگید.

آیا قید منحصر به همین است که طرف بخواهد با ما بجنگد؟ یا یک چیز دیگر هم هست؟ آن چیز دیگر این است که ممکن است طرف با ما نخواهد بجنگد ولی مرتکب یک ظلم فاحش نسبت به یک عده افراد انسانها شده است و ما قدرت داریم آن انسانهای دیگر را که تحت تجاوز قرار گرفته‌اند نجات بدهیم، اگر نجات ندهیم در واقع به ظلم این ظالم نسبت به آن مظلوم کمک کرده‌ایم. ما در جایی که هستیم کسی به ما تجاوزی نکرده ولی یک عده از مردم دیگر که ممکن است مسلمان باشند و ممکن است مسلمان هم نباشند تحت تجاوز قرار گرفته‌اند (اگر مسلمان باشند مثل جریان فلسطینی‌ها که اسرائیلی‌ها آنها را از خانه‌هایشان آواره کرده‌اند، اموالشان را برده‌اند، انواع ظلمها نسبت به آنها مرتکب شده‌اند ولی فعلاً به ما که کاری ندارند) آیا برای ما جایز است که به کمک این مظلومهای مسلمان بشتاییم برای نجات دادن آنها؟. بله این هم جایز است بلکه واجب است، این هم یک امر ابتدایی نیست، این هم به کمک مظلوم شتافتن است برای نجات دادن از دست ظلم، بالخصوص که آن مظلوم مسلمان باشد.

مبارزه با اختناق

و اما اگر آن مظلوم غیر مسلمان باشد، دو گونه است: یک وقت است آن ظالم مردم را در حصار قرار داده است که مانع نشر دعوت اسلام است. اسلام به خودش حق می‌دهد که دعوتش را در جهان منتشر کند ولی اگر دعوتش بخواهد منتشر بشود فرع بر این است که آزادی برای نشر دعوت داشته باشد که بتواند دعوت خودش را منتشر کند. شما دولتی را در نظر بگیرید که مانع است از اینکه مسلمین صدای اسلام را به توده مردم برسانند، می‌گوید تو حق نداری حرفت را بزنی، من نمی‌گذارم. در اینجا فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۳

جنگ با توده مردم جایز نیست، توده مردم که گناهی ندارند، توده مردم بی‌خبرند، ولی آیا با آن رژیم فاسدی که یک اعتقاد پوسیده‌ای را تکیه‌گاه خود قرار داده و از آن مانند زنجیری بر گردن مردم استفاده می‌کند و مانع نشر دعوت اسلام در میان آن مردم است جنگیدن جایز است که این مانع از سر راه ملت برداشته بشود یا نه؟ و در واقع با این محیط اختناق، مبارزه کردن جایز است یا جایز نیست؟ از نظر اسلام این هم جایز است برای اینکه خود این یک نوع قیام در برابر ظلم است، گوا اینکه خود این مظلوم بسا هست به این ظلم توجه ندارد، او تقاضا نکرده است. ولی لزومی ندارد تقاضا شده باشد.

آیا تقاضای کمک لازم است؟

مسأله تقاضا هم مسئله‌ای است، که آیا مظلوم اگر تقاضای کمک کرد کمک دادن بر ما جایز یا واجب است، یا حتی اگر تقاضای کمک هم نکند بر ما جایز بلکه واجب است؟ لزومی ندارد تقاضای کمک کند؛ همین قدر که در واقع آن مظلوم، مظلوم باشد که این ظلم یک سدی و مانعی برای سعادت او به وجود آورده است و نمی‌گذارد از دعوتی که سعادت آن مردم در آن دعوت است آگاه شوند و اگر بشنوند و آگاه شوند خواهند پذیرفت، اسلام می‌گوید این مانعی را که به صورت دولت در مقابل توده مردم وجود دارد می‌توانید بزنید و بردارید.

بسیاری از جنگهایی که در صدر اسلام واقع شد تحت همین عنوان بود. مسلمین که می آمدند بجنگند می گفتند: ما با توده های مردم جنگی نداریم، با حکومتها می جنگیم برای اینکه توده ها را از ذلت و بردگی این حکومتها نجات بدهیم. رستم فرخزاد از آن عرب مسلمان پرسید که هدفتان چیست؟ او گفت: «لِنُخْرِجَ الْعِبَادَ مِنْ عِبَادَةِ الْعِبَادِ إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ» هدفمان این است که بندگان خدا را، این مردمی که شما به لطائف الحیل و به زور در زیر یوغ بار بردگی و بندگی خودتان کشیده اید، از بندگی و بردگی شما بیرون بیاوریم و آزادشان کنیم و بنده خدای متعال و بنده خالقشان بکنیم نه بنده بشری مثل خودشان.

پیغمبر اکرم در نامه ای که به اهل کتاب نوشت مخصوصاً این آیه قرآن را

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۴

گنجانید: قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَ لَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ «۱» بگو به این اهل کتاب (همین اهل کتابی که دستور جهاد با آنها آمده است) بیایید به سوی یک سخن که این سخن نسبتش میان ما و شما بالسویه است؛ یعنی نمی گویم سخنی را که به سود ما و مربوط به ماست بپذیرید، می گویم یک چیزی را که به سود همه و مربوط به همه است بپذیرید.

یک وقت است مثلاً ما به مردمی می گوئیم که بیایید شما زبان ما را بپذیرید. آنها حق دارند بگویند چرا؟ ما خودمان زبانی داریم شما هم زبانی دارید، چرا ما بیاییم زبان شما را بپذیریم؟ یا می گوئیم شما بیایید رسم و عادت مخصوص ما را بپذیرید.

ممکن است بگویند چرا ما رسم شما را بپذیریم؟ رسم خودمان را می پذیریم. اما یک وقت می گوئیم بیایید این چیزی را بپذیرید که نه مال ماست نه مال شما، مال همه است، خدایی خدای همه مان را بپذیریم. این که دیگر مربوط به ما نیست، همان ذات را بپرستیم که هم خالق شماست و هم خالق ما، نسبتش با شما و با ما مثل یکدیگر است. فرمود: تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ جَزَاءً لِلَّهِ رَاكِبِينَ که خالق همه ماست نپرستیم. یک سخن دیگر که برای ما و شما هر دو علی السویه است این است: وَ لَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ اینکه بعضی از ما افراد بشر بعضی دیگر را برای خودمان به عنوان رب و ارباب اتخاذ نکنیم، یعنی نظام آقایی و نوکری ملغی، نظام تساوی میان افراد بشر برقرار.

این آیه تصریح می کند که من اگر می جنگم، برای چیزی می جنگم که آن چیز نسبتش با همه افراد بشر علی السویه است.

این مقدمه را که دانستید معلوم شد یکی از قیودی که می تواند مطلق ما را مقید کند این است که اگر مردمی در زیر بار ظلم یک قومی گرفتار بودند اینجا هم جنگیدن برای آزاد کردن آن مردم جایز می شود.

حال دو آیه دیگر را در این زمینه می خوانم. یکی آیه ۳۹ از سوره انفال است.

می فرماید: وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَ يَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ بِنُحُورِهِمْ يَكْفُرُونَ مقصود از «فتنه» چیست؟ یعنی آنها که می آیند شما را تفتین می کنند و

(۱) آل عمران/ ۶۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۵

می خواهند مسلمانان را از دین خودشان خارج کنند با آنها بجنگید تا اینکه این فتنه از میان برود. این هم خودش یک قید است. یک قید دیگر در آیه ۷۵ از سوره نساء است: وَ مِمَّا لَكُمْ لَا تَعْلَمُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَ الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ

الْوَالِدَانَ ای مسلمانان! چرا در راه خدا و در راه آن مردمی که بیچاره‌اند از مرد و زن و بچه، بیچارگانی که گرفتار شده‌اند، چرا برای نجات اینها نمی‌جنگید؟

حمل مطلق بر مقید

این پنج آیه‌ای که خواندم نشان داد که دستور اسلام در موضوع جنگها اگر در بعضی آیات، مطلق است در بعضی دیگر مقید است، و روی قاعدهٔ مسلم عرفی و اصولی، مطلق را باید حمل بر مقید کرد. یک سلسله آیات در قرآن داریم که در آن آیات تصریح می‌کند که دین باید با دعوت درست بشود نه با اجبار. این هم باز مؤید این مطلب است که اسلام نظریه‌اش این نیست که به زور به مردم بگویند باید مسلمان بشوی و اگر نه کشته می‌شوی. این آیات هم به شکل دیگری مفهوم آن آیات مطلق را روشن می‌کند.

لا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ

یکی جمله‌ای است که جزء آیهٔ الکرسی و معروف است: **لَا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ هَدًى تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ** در کار دین اجبار وجود ندارد، راه حق از راه باطل آشکار است؛ یعنی شما راه را روشن برای مردم بیان کنید که حقیقت خودش آشکار است. اجباری نباید در کار دین باشد، یعنی کسی را نباید مجبور کرد به اینکه دین اسلام اتخاذ کند. این آیه صریح است در مدعا. در تفاسیر نوشته‌اند که مردی انصاری که قبلاً بت پرست بود دو پسر داشت که مسیحی شده بودند. این پسرها به مسیحیت - که به آن گرایش پیدا کرده بودند - علاقه‌مند بودند. اما پدر مسلمان بود و خیلی ناراحت از اینکه دو پسرش مسیحی شده‌اند. آمد خدمت رسول اکرم و گفت: یا رسول الله! من چه کنم، این بچه‌ها مسیحی هستند، هرکاری می‌کنم مسلمان نمی‌شوند، آیا اجازه می‌دهی اینها را مجبور کنم از دینشان دست بردارند و مسلمان بشوند؟ فرمود: نه، لا اِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ..

و باز در شأن نزول آیه نوشته‌اند که در مدینه - چنانکه می‌دانید - دو قبیله

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۶

اوس و خزرج ساکن بودند و مدنیهای اصلی همینها بودند. اینها همه با چند قبیله بزرگ یهود همسایه بودند که این قبیله‌ها یکی قبیله بنی النضیر بود، یکی هم قبیله بنی قریظه؛ یک قبیله دیگر هم از یهودیها بود که در اطراف مدینه بودند. یهودیها به اعتبار اینکه مذهبشان مذهب یهود بود و کتاب آسمانی داشتند کم و بیش در میان اینها افراد باسواد پیدا می‌شد، برعکس خود آن مدنیهای اصلی که بت پرست بودند و باسواد نداشتند و این اواخر چند نفر باسواد در میانشان پیدا شده بود. یهودیها چون به اصطلاح فرهنگ و سطح فکرشان بالاتر بود در اینها نفوذ داشتند. با اینکه مذهب اوس و خزرجی‌ها با مذهب یهود دوتا بود مع ذلك تحت تأثیر عقاید یهود قرار می‌گرفتند و گاهی بچه‌هایشان را نزد یهودیها می‌فرستادند که درس بیاموزند و احیاناً بچه‌های اینها که نزد یهودیها می‌رفتند از مذهب بت پرستی دست برمی‌داشتند و یهودی می‌شدند. وقتی که پیغمبر اکرم وارد مدینه شدند یک عده از این بچه‌های اهل مدینه تحت تربیت این یهودیها بودند و دین یهود را انتخاب کرده بودند و برخی از اینها از دین یهود برنگشتند، پدر و مادرهایشان مسلمان شدند ولی بچه‌ها از دین یهود برنگشتند. وقتی قرار شد یهودیها از اطراف مدینه خارج شوند و مهاجرت کنند، آن بچه‌ها با همکیشان خود راه افتادند. باز پدرها آمدند خدمت

رسول اکرم اجازه خواستند بچه‌هایشان را از این یهودیها جدا کنند و مجبور نمایند که دست از دین یهود بردارند و مسلمان بشوند. پیغمبر اکرم اجازه نداد. گفتند: یا رسول الله! اجازه بدهید اینها را به زور برگردانیم مسلمانشان کنیم. فرمود: نه، حالا که خودشان انتخاب کرده‌اند با آنها بروند بگذارید با آنها بروند؛ و می‌گویند این آیه همین جا نازل شد که: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ..

آیه دیگر آن آیه معروف است: اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَاجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (۱) مردم را بخوان به سوی راه پروردگارت، با چه؟ با زور؟ با شمشیر؟ نه، با حکمت، با منطق، با برهان، و دیگر با موعظه نیک: وَاجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ آنها که با تو مجادله می‌کنند، تو هم به نحو نیکی با آنها مجادله کن. این آیه هم که صریحاً راه اسلام آوردن را دعوت معرفی کرد.

(۱) نحل / ۱۲۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۳۷

در آیه دیگر می‌گوید: وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ (۱) هر که دلش می‌خواهد ایمان بیاورد، ایمان بیاورد؛ هر که هم دلش نمی‌خواهد ایمان بیاورد، کافر باشد، کافر زیست کند. پس این آیه هم گفته است ایمان و کفر اختیاری است، بنابراین اجباری نیست. پس اسلام نمی‌گوید که باید به زور اینها را وارد اسلام کرد، اگر مسلمان شدند بسیار خوب، اگر مسلمان نشدند بکشید؛ بلکه می‌گوید اختیار با خودشان، هر که می‌خواهد مؤمن بشود مؤمن بشود، هر که نمی‌خواهد نه.

آیه دیگر: وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (۲). خطاب به پیغمبر است. پیغمبر اکرم خیلی مایل بود مردم مؤمن بشوند. قرآن می‌گوید زور در مورد ایمان معنی ندارد. اگر زور صحیح بود خدا خودش به اراده تکوینی خودش می‌توانست همه مردم را مؤمن کند، اما ایمان یک امری است که باید مردم انتخاب کنند. پس به همان دلیل که خود خدا با اراده تکوینی و اجباراً مردم را مؤمن نکرده و مردم را مختار و آزاد گذاشته است تو هم ای پیغمبر مردم را باید آزاد بگذاری، هر که دلش بخواهد ایمان بیاورد هر که دلش نخواهد ایمان بیاورد.

آیه‌ای دیگر: قرآن خطاب به پیغمبر اکرم می‌فرماید: لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ای پیغمبر! تو مثل اینکه می‌خواهی خودت را بکشی و هلاک کنی که اینها ایمان نمی‌آورند، این قدر غصه اینها را نخور، ما اگر بخواهیم با اراده تکوینی و به زور مردم را با ایمان کنیم که راهمان باز است و آسان، إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ (۳) ما اگر بخواهیم، از آسمان آیه‌ای نازل می‌کنیم، عذابی نازل می‌کنیم، به مردم می‌گوییم یا باید ایمان بیاورید یا با این عذاب شما را هلاک می‌کنیم، همه مردم بالاجبار ایمان خواهند آورد. ولی ما این کار را نمی‌کنیم چون می‌خواهیم ایمان را مردم خودشان اختیار کنند.

این آیات باز نظر اسلام را درباره جهاد روشن می‌کند که هدف اسلام از جهاد آن نیست که برخی مغرضین گفته‌اند که هدف اسلام اجبار است که هر کس کافر است باید شمشیر بالای سرش گرفت که یا اسلام اختیار کن یا کشته می‌شوی.

(۱) کهف / ۲۹

(۲) یونس / ۹۹

صلح و سازش

یک ردیف آیات دیگر هم داریم، این ردیف آیات را هم ذکر کنیم. به طور کلی اسلام به مسأله صلح اهمیت می‌دهد. در یک آیه تصریح می‌کند: **وَ الصُّلْحُ خَيْرٌ** (۱) صلح بهتر است. و عرض کردیم صلح غیر از ذلت و زیر بار زور رفتن و تسلیم است. در یک آیه می‌فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً** (۲) بنابراین که مقصود از سلم صلح باشد.

ولی از اینها صریحتر این آیه است: **وَ إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ** (۳) ای پیغمبر! اگر مخالفین تو طرفدار صلح بشوند و بال خودشان را برای صلح پهن کنند تو هم آماده صلح باش، یعنی اگر آنها صلح طلب باشند تو هم صلح طلب باش. پس این آیات نیز نشان می‌دهد که اسلام روحش روح صلح است.

در آیه دیگر که در سوره توبه است می‌فرماید: **فَإِنْ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ لَنَنْصُرْهُمْ لِكَيْ يُدْخِلُوا إِلَى اللَّهِ سَبِيلًا** (۴) ای پیغمبر! اگر اینها از جنگ کناره‌گیری کردند و با شما نجنگیدند و اظهار صلح کردند و گفتند ما حاضریم با شما صلح کنیم خدا به تو اجازه نمی‌دهد دیگر از اینجا بیشتر جلو بروی و با اینها بجنگی.

در یک جای دیگر هم در قرآن درباره منافقین می‌گوید: **فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ لَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وِليَاءً وَ لَا نَصِيرَةً. إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاؤُكُمْ حِصْرًا صُدُّوهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ** (۵) اگر منافقینی که با شما در جنگند فرار کنند بگیریدشان و بکشیدشان هر جا پیدا کردید، با اینها دوست نشوید و از اینها کمک نگیرید، مگر آنان که با هم پیمانان شما متصل می‌شوند و حاضرند با شما هم پیمان بشوند، آنها را نکشید، یا کسانی که خودشان از جنگیدن خسته هستند با آنها جنگ نکنید.

ما در اینجا چهار ردیف آیات ذکر کردیم: یک ردیف آیاتی بود که به صورت مطلق می‌گوید بجنگید، که اگر ما بودیم و این آیات و آیات دیگری نبود ممکن بود

(۱) نساء/ ۱۲۸

(۲) بقره/ ۲۰۸

(۳) انفال/ ۶۱

(۴) نساء/ ۹۰

(۵) نساء/ ۸۹ و ۹۰

بگوییم اسلام دین جنگ است. ردیف دوم آیاتی بود که جنگیدن با دیگران را مقید می‌کرد به قیدی مانند اینکه آنها با شما در حال جنگ باشند، یا اینکه آنها یک توده‌ای از مردم مسلمان یا غیر مسلمان را در زیر مهمیز خودشان قرار داده و آزادی آنها و حقوق آنها را پایمال کرده‌اند. ردیف سوم آیاتی بود که صریحاً می‌گفت دعوت اسلامی اجباری نیست. ردیف چهارم آیاتی بود که اسلام در آن آیات طرفداری خودش را از صلح صریحاً اعلام می‌دارد.

ماهیت جهاد دفاع است

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*
قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ

یکی از مباحثی که در این موضوع وجود دارد این است که ماهیت جهاد از نظر اسلام چیست؟ حقیقت و ماهیت جهاد چیست؟ در این جهت اختلافی میان محققین نیست که ماهیت جهاد دفاع است؛ یعنی در این جهت کسی تردید ندارد که جهاد و هر نوع قتالی و جنگی به عنوان تجاوز یعنی به عنوان جذب کردن مال و ثروت آن طرف و یا سایر نیروهای آن طرف به خود و به عبارت دیگر جنگ برای استخدام نیروهای اقتصادی یا انسانی یک قومی به هیچ وجه از نظر اسلام روا نیست. از نظر اسلام این گونه جنگها نوعی ظلم است. جهاد فقط به عنوان دفاع و در واقع مبارزه با یک نوع تجاوز است و می تواند مشروع باشد. البته شقّ ثالثی هم وجود دارد که نه برای جذب و استخدام نیروها باشد و نه برای دفاع از خود یا از یک ارزش انسانی، بلکه برای بسط یک ارزش انسانی باشد که بعداً بحث خواهد شد. بنابراین در این کبرای کلی هیچ اختلافی نیست که جهاد و جنگ باید به عنوان دفاع باشد، اختلافی که هست اختلاف صغروی است یعنی اختلاف در این است که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۴۱

دفاع از چه؟

انواع دفاع

برخی اینجا نظرشان محدود است، می گویند [جهاد] یعنی دفاع از شخص خود.

جنگ آن وقت مشروع است که انسان، چه به عنوان یک فرد و چه به عنوان یک قوم و ملت، بخواهد از خودش و از حیات خودش دفاع کند. پس اگر یک قومی یا یک ملتی حیاتش از ناحیه دیگری در معرض خطر قرار گرفت اینجا دفاع از حیات امری است مشروع. همچنین اگر ثروتش و مالکیتش مورد تهاجم قرار گرفت باز او از نظر حقوق انسانی حق دارد که از حق خود دفاع کند. بنابراین یک فرد آن وقتی که مال و ثروتش مورد تهاجم قرار می گیرد حق دارد که از ثروت خودش دفاع کند، یا یک ملت اگر یک قوم دیگری بخواهند ثروت او را تصاحب کنند و به نحوی ببرند حق دارد که از ثروت خودش دفاع کند و لو با جنگ.

اسلام می گوید:

الْمَقْتُولُ دُونَ أَهْلِهِ وَ عِيَالِهِ شَهِيدٌ

یعنی کسی که در مقام دفاع از مالش و از ناموسش کشته بشود از نظر اسلام شهید است. پس دفاع از ناموس هم مانند دفاع از جان و مال است، بلکه بالاتر است، دفاع از شرافت است. دفاع از استقلال برای یک ملت قطعاً امری مشروع است. پس در

صورتی که یک قوم بخواهند استقلال قوم دیگری را بگیرند و آنها را تحت قیمومت خودشان قرار بدهند و این ملت بخواهد از استقلال خودش دفاع کند و دست به اسلحه ببرد، کاری مشروع و بلکه ممدوح و قابل تحسین انجام داده است. پس دفاع از حیات، دفاع از مال و ثروت و سرزمین، دفاع از استقلال، دفاع از ناموس، همه اینها دفاعهایی است مشروع. کسی تردید نمی‌کند که در این موارد دفاع جایز است و لهذا گفتیم آن نظری که بعضی مسیحیان می‌گویند دین باید طرفدار صلح باشد نه طرفدار جنگ، و جنگ مطلقاً بد است و صلح مطلقاً خوب است، حرف بی‌موردی است. جنگی که به عنوان دفاع باشد نه تنها بد نیست بسیار هم خوب است و جزء ضرورت‌های حیات بشر است، که قرآن کریم هم به این مطلب تصریح می‌کند که: لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بَعْضًا لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ «۱»، یا جای دیگر می‌فرماید: لَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بَعْضًا *

(۱) بقره/ ۲۵۱.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۴۲ □
لَهْدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدٌ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ «۱». تا اینجا را همه تقریباً قبول دارند.

حقوق انسانیت

یک مطلب در اینجا وجود دارد و آن این است: آیا آن چیزی که دفاع از آن مشروع است منحصر است به اینکه حقوق خودی یک فرد یا حقوق خودی یک ملت از میان برود، منحصر به همین است یا در میان اموری که دفاع از آنها واجب و لازم است بعضی از امور است که اینها جزء حقوق فرد یا حقوق ملت خاص نیست، بلکه جزء حقوق انسانیت است، پس اگر حق انسانیت در یک موردی مورد تهاجم قرار بگیرد جنگیدن به عنوان دفاع از حقوق انسانیت چه حکمی دارد؟ آیا مشروع است یا غیر مشروع؟

ممکن است کسی بگوید دفاع از حقوق انسانیت یعنی چه؟! من فقط از حقوق فردی خودم یا حد اکثر از حقوق ملی‌ام باید دفاع کنم، من را به حقوق انسانیت چه کار! ولی این، حرف درستی نیست.

دفاع از حقوق انسانی از دفاع از حقوق فردی و قومی مقدستر است

یک سلسله چیزهاست که اینها از حقوق یک فرد و یا از حقوق یک ملت، برتر است، مقدستر است و دفاع کردن از آنها نزد وجدان بشری بالاتر است از دفاع از حقوق شخصی، و اینها همان مقدسات انسانیت است. به عبارت دیگر، ملاک تقدس دفاع این نیست که انسان باید از خود دفاع کند بلکه ملاک این است که باید از «حق» دفاع کند. وقتی که ملاک «حق» است چه فرقی است میان حق فردی و حق عمومی و انسانی، بلکه دفاع از حقوق انسانی مقدستر است و امروز و لو اسمش را نبرند، در عمل به آن اعتراف دارند.

مثلاً آزادی را از مقدسات بشری به حساب می‌آورند. آزادی مربوط به یک فرد و یک ملت نیست. حالا اگر آزادی در جایی مورد تهاجم قرار گرفت اما نه آزادی من و نه آزادی ملت من، بلکه در یک گوشه‌ای از گوشه‌های دنیا آزادی که جزء

حقوق عمومی همه انسانهاست مورد تهاجم قرار گرفته، آیا دفاع کردن از این حق انسانیت به عنوان دفاع از «حق انسانیت» مشروع است یا نه؟ اگر مشروع است پس منحصر به آن فردی که آزادی او مورد تهاجم قرار گرفته نیست، افراد دیگر و ملت‌های دیگر نیز می‌توانند بلکه باید به کمک آزادی بشتابند و به جنگ سلب آزادی و اختناق بروند. در اینجا چه جواب می‌دهید؟ گمان نمی‌کنم کسی تردید کند که مقدس‌ترین اقسام جهادها و مقدس‌ترین اقسام جنگها جنگی است که به عنوان دفاع از حقوق انسانیت صورت گرفته باشد.

در مدتی که الجزایری‌ها با استعمار فرانسه می‌جنگیدند یک عده افراد حتی از اروپاییها در این جنگ شرکت می‌کردند، یا به صورت سرباز یا به صورت غیر سرباز، آیا از نظر شما فقط الجزایری‌ها جنگیدنشان مشروع بود چون حقوق خودشان مورد تجاوز قرار گرفته بود، بنابراین فردی که از اقصی بلاد اروپا آمده به نفع این ملت وارد پیکار شده او ظالم و متجاوز است و باید به او گفت فضولی موقوف، به تو چه مربوط است، کسی که به حقوق تو تجاوز نکرده، تو چرا اینجا شرکت می‌کنی؟ یا او باید بگوید من از حق انسانیت دفاع می‌کنم؛ و حتی جهاد چنین شخصی از جهاد آن الجزایری مقدستر است چون جهاد او جنبه دفاع از خود دارد، و عمل این اخلاقی‌تر و مقدستر است از عمل او؟ مسلماً شق دوم صحیح است.

آزادخواهانی که یا حقیقتاً آزادخواه هستند یا تظاهر به آزادخواهی می‌کنند و احترامی در میان عموم کسب کرده‌اند، احترام خودشان را در میان توده مردم مدیون همین حالت هستند که خودشان را مدافع حقوق انسانیت می‌شمارند نه مدافع حقوق فرد خودشان یا ملت خودشان یا قاره خودشان؛ و احیاناً آنها اگر از حدود زبان و قلم و نطق و خطابه و روشن کردن افکار بگذرند و بروند وارد میدان جنگ بشوند مثلاً طرفدار حقوق فلسطینیها یا ویتکنگها بشوند، دنیا خیلی بیشتر آنها را تقدیس می‌کند نه اینکه دنیا آنها را مورد حمله و هجوم قرار می‌دهد که به تو چه این فضولیها، اینها به تو چه مربوط است؟! کسی که به تو کار ندارد!

مقدس‌ترین دفاعها

دنیا می‌گوید جنگیدن هر وقت که به عنوان دفاع باشد مقدس است، اگر دفاع از خود باشد مقدس است و اگر دفاع از ملت باشد مقدستر است، چون جنبه شخصی

تبدیل می‌شود به جنبه ملی و گسترش پیدا می‌کند و انسان تنها از خودش دفاع نمی‌کند، از دیگران هم که همان افراد ملت خودش باشد دفاع می‌کند، اگر از حدود ملی به حدود انسانی برسد از آن هم یک درجه مقدستر است.

نزاع، صغروی است نه کبروی

این است معنای جمله‌ای که عرض کردم نزاع در باب جهاد، به اصطلاح طلاب نزاع کبروی نیست نزاع صغروی است؛ یعنی نزاع در این نیست که آیا جهاد به عنوان دفاع مشروع است یا اگر دفاع هم نبود مشروع است. در این کبرای کلی هیچ کس

تردید ندارد که جهاد فقط و فقط به عنوان دفاع مشروع است ولی بحث در مصداق دفاع است، بحث در صغرای این مطلب است که مصداق دفاع آیا فقط دفاع از شخص خود، حد اکثر از ملت خود است یا دفاع از انسانیت هم دفاع است؟

امر به معروف مصداق دفاع از حقوق انسانی است

عده‌ای می‌گویند و درست هم می‌گویند که دفاع از انسانیت هم دفاع است، و لهذا کسانی که به عنوان امر به معروف و نهی از منکر قیام می‌کنند قیامشان مقدس است. ممکن است کسی از نظر شخص خودش مورد تجاوز قرار نگیرد، خیلی هم محترم و معنون باشد و همه وسایل هم برایش فراهم باشد، از نظر ملت هم یعنی حقوق مادی ملت مورد تجاوز قرار نگرفته باشد ولی از نظر ایده‌های انسانی حقی مورد تجاوز قرار گرفته باشد، یعنی در جامعه‌ای که زندگی می‌کند حقوق مادی آن مردم و حقوق شخصی مادی خودش مورد تجاوز نیست، اما یک امری که به بشریت یعنی به مصلحت بشریت تعلق دارد مورد تجاوز است، یعنی آنجا که خوبیها و بدیها دو دسته می‌شوند و دسته خوبیها باید در اجتماع برقرار بشود و دسته بدیها باید از اجتماع برود، حال در این شرایط اینچنین شخصی اگر دید که معروفها به جای منکرها نشسته‌اند و منکرها به جای معروفها نشسته‌اند و به عنوان امر به معروف و نهی از منکر قیام کرد، از چه دارد دفاع می‌کند؟ از حق شخص خودش؟ نه.

از حق اجتماع به معنای حق مادی ملت خودش؟ باز هم نه، به حق مادی مربوط نیست. از یک حق معنوی که به هیچ قوم و ملتی اختصاص ندارد دفاع می‌کند. آن حق معنوی به انسانها تعلق دارد. آیا ما این جهاد را باید محکوم کنیم یا باید مقدس

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۴۵

بشماریم؟ البته باید مقدس بشماریم چون دفاع از حقوق انسانهاست.

دفاع از آزادی، امروز هم مقدس است

در مسأله آزادی، شما می‌بینید امروز همانهایی هم که با آزادی مبارزه می‌کنند، برای اینکه عمل خودشان را موجه جلوه بدهند می‌گویند ما از آزادی دفاع می‌کنیم، چون می‌دانند که دفاع از آزادی مفهوم مقدسی است. اگر جنگیدن واقعاً برای دفاع از آزادی باشد بحق است، لهذا می‌آیند نام تجاوز خودشان را «دفاع از آزادی» می‌گذارند. این، اذعان به این مطلب است که حقوق انسانیت هم قابل دفاع است، جنگ برای حقوق انسانیت مشروع و مفید است.

آیا توحید، حق شخصی است یا حق عمومی؟

یک مسأله در اینجا باید مورد توجه قرار گیرد و آن اینکه آیا توحید، اصل $لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ$ جزء حقوق انسانیت است یا جزء حقوق انسانیت نیست؟ ممکن است کسی اینچنین نظر بدهد و بگوید توحید جزء حقوق انسانیت نیست، جزء مسائل شخصی افراد و یا حد اکثر جزء مسائل قومی ملتهاست؛ یعنی بنده ممکن است موحد باشم، اختیار دارم، می‌خواهم موحد باشم یا مشرک، و وقتی موحد شدم کسی حق ندارد مزاحم من بشود چون حق شخصی من است. ولی اگر آن دیگری مشرک شد باز هم حق شخصی خودش است. یک واحد ملی در قوانین خودشان سه حالت دارند: یک وقت می‌آیند توحید را به عنوان

یک امر رسمی انتخاب می کنند و غیر موحد را نمی پذیرند، یک وقت شرک را مذهب رسمی قرار می دهند و یک وقت هم آزادی می دهند، هر کسی هر جور بود میل خودش. اگر توحید جزء قوانین ملی یک ملت قرار گرفت جزء حقوق آن ملت است، اگر نبود نه. این یک جور نظر است.

ولی یک نظر دیگر این است که توحید هم مثل آزادی جزء حقوق انسانی است.

ما در مورد آزادی عقیده گفتیم که معنی حق آزادی این نیست که آزادی یک فرد از طرف دیگری مورد تهدید قرار نگیرد بلکه ممکن است از طرف خودش مورد تهدید قرار گیرد. پس اگر مردمی برای توحید و برای مبارزه با شرک بجنگند جنگشان جنبه دفاعی دارد نه جنبه استخدای و استعماری و استثمار و تجاوز.

حالا درست توجه کردید اینکه می گوئیم نزاع صغروی است چه معنایی دارد؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۴۶

اینجا حتی در میان علمای اسلام هم دو نظر است: بعضی طوری نظر داده اند که معنی نظرشان این است که توحید جزء حقوق عمومی انسانهاست، پس جنگیدن به خاطر توحید مشروع است، چون دفاع از حق انسانیت است، مثل جنگیدن برای آزادی ملتی دیگر است. ولی عده دیگر طوری نظر می دهند که معنی حرفشان این است که توحید جزء حقوق فردی و یا حقوق ملی ملتهاست و به حقوق انسانی مربوط نیست، بنابراین کسی حق ندارد به خاطر توحید مزاحم فرد دیگر بشود. کدامیک از اینها درست است؟

اموری که طبعاً اجبار بردار نیست

ما حالا- نظر خودمان را عرض می کنیم ولی قبل از آن یک مطلب دیگر را باید بگوئیم که شاید این دو نظر به حسب نتیجه یکی بشود و آن این است که بعضی از مسائل اکراه بردار و اجبار بردار است ولی بعضی دیگر از مسائل خودش فی حد ذاته اجبار بردار نیست، طبیعتش این است که باید اختیاری باشد.

مثلاً فرض کنید بیماری خطرناکی پیدا شده می خواهند واکنشی تزریق کنند.

اینجا می شود افراد را مجبور کرد که بیایند واکنس بزنند؛ حتی اگر کسی حاضر نشد، بیایند به زور دست و پایش را ببندند و هر چقدر بخواهد دست و پا بزند و لو در حال بیهوشی آمپول را به او تزریق کنند. این کار اجبار بردار است ولی بعضی از چیزهاست که اجبار بردار نیست و جز از طریق اختیار و انتخاب امکان ندارد. مثلاً تزکیه نفس و تربیت عالی اینچنین است. اگر بخواهیم مردمی را به نحو عالی تربیت کنیم یعنی به نحوی تربیت کنیم که این مردم فضیلتها را به عنوان اینکه فضیلت است بپذیرند و انتخاب کنند و بدیها را به عنوان اینکه بد است و نقص در انسانیت است اجتناب کنند، مثلاً از دروغ تنفر داشته باشند و برای راستی احترام و اهمیت قائل باشند، این کار به زور شلاق نمی شود.

تربیت اجبار بردار نیست

به زور شلاق می شود نگذاشت کسی دزدی کند ولی با زور شلاق نمی شود روح کسی را امین کرد و الا- اگر کسی مثلاً احتیاج داشت به اینکه تهذیب نفس بشود و شخصیت اخلاقی اش خیلی عالی بشود می بردندش یکصد شلاق به او می زدند،

می آوردند، تربیتش عالی می شد؛ یعنی در مسأله پرورش به جای همه چیز فقط شلاق می زدند و می گفتند برای اینکه این آقا در عمرش هرگز دروغ نگویید و از دروغ گفتن بدش بیاید یکصد ضربه شلاق به او بزنید که بعد از شلاق خوردن از دروغ گفتن تنفر داشته باشد.

همچنین است دوست داشتن. آیا می شود کسی را با ضرب شلاق وادار کرد کس دیگری را دوست داشته باشد؟ مهر با زور قابل تحمیل نیست. اینها را می گویند اموری که زورپذیر نیست. اگر تمام نیروهای عالم را جمع کنند و بخواهند محبتی را به زور در دل کسی قرار بدهند یا محبتی را به زور از دل کسی بیرون بکشند ممکن نیست.

ایمان زوربردار نیست

حالا- که این مطلب را دانستید عرض می کنم مسأله ایمان، قطع نظر از اینکه آیا از حقوق انسانی است یا نه، خودش به طبع خودش زوربردار نیست. فرضاً ما بخواهیم با زور، ایمان به وجود بیاوریم خود ایمان با زور درست شدنی نیست. ایمان یعنی اعتقاد و گرایش. ایمان یعنی مجذوب شدن به یک فکر و پذیرفتن یک فکر.

مجذوب شدن به یک فکر دو رکن دارد. یک رکنش جنبه علمی مطلب است که فکر و عقل انسان بپذیرد، یک رکن دیگر جنبه احساساتی آن است که دل انسان گرایش داشته باشد، و هیچ کدامش در قلمرو زور نیست، نه جنبه فکری اش و نه جنبه احساساتی اش. فکر تابع منطق است. اگر یک مسأله ریاضی را بخواهند به یک بچه ای یاد بدهند باید از راه منطق یاد بدهند تا اعتقاد پیدا کند. با شلاق نمی شود به او یاد داد، یعنی شلاق که بزند او فکرش قبول نمی کند. جنبه گرایشی و احساساتی و محبتی هم همین جور است.

آزادی را می شود به زور داد ولی ایمان و آزادگی و آزادیخواهی را، نه

بنابراین، این تفاوت میان توحید- و لو توحید را از حقوق انسانها بدانیم- با غیر توحید، مثلاً آزادی، وجود دارد. آزادی را به زور می شود به مردم داد زیرا جلوی متجاوز را به زور می توان گرفت، طبعاً اینها آزادند. پس ملتی را می شود با زور آزاد کرد چون با زور جلوی متجاوز گرفته می شود. ولی آزادگی و روح

آزادیخواهی را نمی شود به زور تحمیل کرد. نمی توانیم کسی را با زور به چیزی معتقد کنیم و ایمان به چیزی را در دل او با زور به وجود بیاوریم. این است معنی لا- إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ در دین اکراه و اجبار نیست. اینکه قرآن می گوید در دین اجبار نیست، نمی خواهد بگوید دین را می شود با اجبار تحمیل کرد ولی با اینکه می شود با اجبار تحمیل کرد شما تحمیل نکنید بگذارید مردم بدون اجبار دیندار باشند، بلکه از این باب است که دین را با اجبار نمی شود تحمیل کرد. آنکه با اجبار تحمیل بشود دین نیست.

قرآن در جواب آن عده اعراب بدوی که تازه اسلام اختیار کرده بودند بدون اینکه ماهیت اسلام را درک کنند و بدون اینکه

اسلام در دلشان نفوذی پیدا کرده باشد و آمده بودند دعوی ایمان می کردند می گوید: **قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْأِيْمَانُ فِي قُلُوْبِكُمْ** «۱» (اعراب در اصطلاح قرآن یعنی بادیه نشینها) بادیه نشینان آمده اند اظهار می دارند که ما ایمان آورده ایم، به آنها بگو که شما ایمان نیاورده اید، شما بگویید **أَسْلَمْنَا** اسلام آورده ایم، یعنی بگویید اقرار لفظی به اسلام کرده ایم، ما کاری کردیم که حکم ظاهری یک مسلمان را داریم یعنی شهادتین را بر زبان جاری کردیم، پس در جمع مسلمین هستیم و حقوقمان با حقوق مسلمین دیگر مساوی است، اما آنکه نامش ایمان است در شما پیدا نشده: **وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْأِيْمَانُ فِي قُلُوْبِكُمْ** هنوز ایمان در دل شما نفوذ نکرده است. می خواهد بگوید ایمان مربوط به دل است.

مؤید دیگر برای مدعای ما این است که اسلام در اصول دین تقلید را جایز نمی داند و ضرورتاً تحقیق را لازم می شمارد. اصول دین مربوط است به عقیده و ایمان. پس معلوم می شود نظر اسلام این است که ایمان از روی فکر آزاد تحصیل می شود؛ از فکر غیر آزاد، اعم از اینکه در اسارت تقلید باشد و یا تحت زور و جبر باشد، ایمان و عقیده ای که اسلام طالب آن است حاصل نمی شود.

حالا که این مطلب را دانستیم می بینیم دو نظری که محققین اسلامی دارند در اینجا به هم نزدیک می شود. یک عده نظرشان این بود که توحید جزء حقوق انسانیت است و از حقوق انسانیت مطلقاً می شود دفاع کرد، پس، از توحید می شود

(۱) حجرات / ۱۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۴۹

دفاع کرد، پس می شود با قومی به خاطر توحید جنگید. عده دیگر جوری نظر دارند که معنای حرفشان این است که نه، صرفاً به خاطر توحید نمی توانیم بجنگیم. اگر یک ملتی مشرکند نمی توانیم با آنها بجنگیم.

جنگ برای رفع مانع از ایمان و توحید

با این بیانی که عرض کردم این دو بیان به هم نزدیک می شود، چون ما حتی اگر توحید را از حقوق انسانی بدانیم باز نمی توانیم با ملت دیگر بجنگیم برای تحمیل عقیده توحید، چون خودش فی حد ذاته تحمیل پذیر نیست. بله یک چیز دیگر هست و آن این است: اگر ما توحید را جزء حقوق انسانها دانستیم ممکن است چنانچه مصلحت انسانیت و مصلحت توحید ایجاب کند ما با قومی مشرک بتوانیم بجنگیم نه به خاطر اینکه توحید و ایمان را به آنها تحمیل کنیم چون توحید و ایمان تحمیل شدنی نیست، بلکه با مشرکین می توانیم بجنگیم به خاطر اینکه ریشه فساد را اساساً بکنیم. ریشه کن کردن مبدأ عقیده شرک با زور یک مطلب است و تحمیل عقیده توحید مطلب دیگر.

بنا بر نظر کسانی که توحید را جزء حقوق شخصی و حد اکثر حقوق ملی می دانند این کار جایز نیست. اغلب، طرز تفکر اروپاییها که در میان ما هم سرایت کرده همین است.

اروپاییان به اینجور مسائل به عنوان یک سلسله مسائل شخصی و مسائل غیر جدی در زندگی نگاه می کنند، مثل تقریباً رسوم که هر ملتی حق دارد هر رسمی برای خودش می خواهد انتخاب کند، پس و لو به عنوان قطع ریشه فساد حق نداریم با شرک مبارزه کنیم، زیرا شرک فساد نیست، توحید یک مسأله شخصی است.

ولی اگر توحید را یک مسأله عمومی و جزء حقوق انسانی و از شرایط سعادت عموم بشر دانستیم جنگ ابتدایی با مشرک به

عنوان حریم توحید و دفاع از توحید و به عنوان قطع ریشه فساد جایز است، گوا اینکه به عنوان تحمیل عقیده توحیدی جایز نیست.

جنگ برای آزادی دعوت و رفع مانع از تبلیغ

حالا از اینجا ما وارد یک مطلب دیگر می شویم و آن مطلب این است: آیا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۰

جنگیدن برای آزادی دعوت جایز است و یا جایز نیست؟ جنگیدن برای آزادی دعوت یعنی چه؟ یعنی ما می گوئیم که ما باید آزاد باشیم که عقیده و فکر خاصی را در میان هر ملتی تبلیغ کنیم، تبلیغ نه به معنای امروزی که پروپاگاندا کردن است بلکه به این معنی که بیان کنیم. چه به عنوان اینکه ما آزادی را یک حق عمومی و انسانی بدانیم و چه به عنوان اینکه توحید را یک حق عمومی انسانی بدانیم و یا به عنوان اینکه هر دو را یک حق عمومی انسانی بدانیم این امر جایز است. حالا اگر مانعی برای دعوت ما پیدا شود، ببینیم یک قدرتی آمده مانع می شود و می گوید من به شما اجازه نمی دهم، شما می روید افکار این مردم را خراب می کنید (می دانید که غالب حکومتها فکر خراب را آن فکری می دانند که اگر پیدا بشود مردم، دیگر مطیع این حکومتها نیستند) آیا با حکومتها که مانع نشر دعوت در میان ملتها هستند جایز است جنگیدن تا حدی که اینها سقوط کنند و مانع نشر دعوت از میان برود یا نه؟.

بله این هم جایز است، این هم باز جنبه دفاع دارد، این هم جزء آن جهادهایی است که ماهیت آن جهادها در واقع دفاع است.

مقیاس حقوق شخصی و حقوق عمومی

ما تا اینجا ماهیت جهاد را تشریح کردیم. فقط یک مسأله باقی ماند که از نظر ما آیا توحید جزء حقوق عمومی انسانهاست یا جزء حقوق فردی و یا حد اکثر حقوق ملی؟ باید ببینیم مقیاس حقوق عمومی انسانی و مقیاس حقوق فردی و شخصی چیست. انسانها در بعضی مسائل با همدیگر مشترکند. همه انسانهای روی زمین در خیلی چیزها مثل همدیگر هستند، در خیلی چیزها هم با همدیگر اختلاف دارند.

اختلافها به قدری زیاد است که حتی دو فرد نمی توان پیدا کرد که از همه جهت مثل یکدیگر باشند. همین طور که دو فرد نمی شود از نظر اندام و شکل صد درصد مثل هم باشند، شما نمی توانید دو فرد پیدا کنید که از نظر خصائص روحی صد درصد مثل هم باشند. مصالحی که مربوط است به جهات مشترک انسانها، حقوق عمومی است. آزادی یعنی اینکه مانع برای بروز استعدادهای کلی افراد بشر وجود نداشته باشد و این مربوط به همه انسانهاست. آزادی برای من همان قدر ارزش دارد که برای شما ارزش دارد، برای شما همان قدر ارزش دارد که برای دیگری ارزش دارد.

اما من و شما با همدیگر در خیلی چیزها فرق داریم، آنها را

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۱

«سلیقه» می نامیم چون اختلافات شخصی است. همین طور که رنگ و شکل ما با همدیگر فرق دارد، سلیقه ها هم فرق می کند. من در رنگ لباس یک رنگ را می پسندم و شما رنگ دیگر، من در دوخت لباس یک دوخت را می پسندم شما دوخت

دیگر، من یک شهر را برای زندگی بهتر می‌پسندم شما شهر دیگری را، من یک محل را بهتر می‌پسندم شما محل دیگر را، من یک نوع زینت در اتاقم ترتیب می‌دهم شما نوع دیگری را، من یک رشته را برای تحصیل انتخاب می‌کنم شما یک رشته دیگر را. اینها مسائل شخصی است. در مسائل شخصی هیچ کس نباید مزاحم فرد دیگر بشود و لهذا هیچ کس حق ندارد در انتخاب همسر، فرد دیگری را مجبور کند، چون جزء مسائل شخصی است. هر کسی در انتخاب همسر یک سلیقه مخصوص به خود دارد. اسلام هم می‌گوید هیچ کس را نباید در انتخاب همسر مجبور کرد چون جزء مسائل شخصی است. فرنگیها که می‌گویند از نظر توحید و ایمان نباید مزاحم کسی شد، از این جهت است که فکر می‌کنند اینها جزء امور خصوصی و سلیقه‌ای و ذوقی و فردی و شخصی است. انسان در زندگی به یک چیزی باید سرگرم باشد که اسمش ایمان است. مثل امور هنری است. یک کسی از حافظ خوشش می‌آید، یک کسی از سعدی، یک کسی از مولوی، یکی از خیام و یکی از فردوسی؛ دیگر نباید مزاحم کسی شد که سعدی را دوست دارد که تو چرا سعدی را دوست داری؟ من حافظ را دوست دارم، تو هم حتماً بایستی حافظ را دوست داشته باشی. می‌گویند دین هم همین جور است؛ یک کسی اسلام را دوست دارد، یک کسی مسیحیت را، یک کسی زردشتیگری را، یک کسی هم هیچ یک از اینها را دوست ندارد، نباید مزاحم کسی شد. اینها از نظر فرنگیها به اصل زندگی و به خطمشی انسان مربوط نیست. آنها اصلاً طرز تصورشان و طرز تفکرشان در دین با طرز تصور ما فرق می‌کند. دینی که مثل دینهای آنها باشد همین جور هم باید باشد. ولی از نظر ما دین یعنی صراط مستقیم، یعنی راه راست بشری. بی تفاوت در مسأله دین بودن، یعنی در راه راست بشریت بی تفاوت بودن. ما می‌گوییم توحید با سعادت بشری بستگی دارد، مربوط به سلیقه شخصی نیست، مربوط به این قوم و آن قوم نیست. پس حق با همان کسانی است که توحید را جزء حقوق بشریت می‌شمارند. اگر هم ما می‌گوییم جنگ برای تحمیل توحید جایز نیست، نه به خاطر این است که توحید از اموری است که نباید از آن دفاع کرد، نه به خاطر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۲

این است که از حقوق انسانیت نیست، به خاطر این است که خودش فی حد ذاته قابل اجبار نیست که قرآن هم گفته: **لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ، وِالْاِوْاقِعاً جِزء حَقوقِ اِنْسَانِيَةِ اسْت.**

آزادی فکر یا آزادی عقیده

یک مسأله دیگر هم اینجا هست و آن اینکه در مورد آزادی عقیده، فرق است میان «آزادی فکر» و «آزادی عقیده». فکر منطق است. انسان یک قوه‌ای دارد به نام قوه تفکر که در مسائل می‌تواند حساب کند و بر اساس تفکر و منطق و استدلال انتخاب کند، ولی عقیده به معنی بستگی و گره‌خوردگی است. ای بسا عقیده‌هایی که هیچ مبنای فکری ندارد، مبنایش صرفاً تقلید است، تبعیت است، عادت است، حتی مزاحم آزادی بشر است. آنچه که از نظر آزادی بحث می‌کنیم که باید بشر در آن آزاد باشد فکر کردن است. اما اعتقادهایی که کوچکترین ریشه فکری ندارد، فقط یک انعقاد و یک انجماد روحی است که نسل به نسل آمده است، آنها عین اسارت است و جنگیدن برای از بین بردن این عقیده‌ها جنگ در راه آزادی بشر است نه جنگ علیه آزادی بشر. آن کسی که آمده در مقابل یک بت که خودش به دست خودش ساخته از او حاجت می‌خواهد، او به تعبیر قرآن از یک حیوان خیلی پست تر است؛ یعنی عمل این آدم کوچکترین مبنای فکری ندارد، اگر فکرش یک ذره تکان بخورد این کار را نمی‌کند. این فقط یک انعقاد و انجماد است که در دل و روحش پیدا شده و ریشه‌اش تقلیدهای کورکورانه است.

او را باید به زور از این زنجیر درونی آزاد کرد تا بتواند فکر کند. بنابراین کسانی که آزادی تقلید و آزادی زنجیرهای روحی را به عنوان آزادی عقیده تجویز می کنند اشتباه می کنند. آنچه ما به حکم آیه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» طرفدار آنیم آزادی فکر است نه آزادی عقیده. بازهم در این باره بحث می کنیم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۳

نتیجه

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*
قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ....

بحث ما درباره جهاد اسلامی بود. سه مطلب هست که امشب باید برایتان عرض بکنم؛ یکی جنبه تفسیری و به اصطلاح قرآنی دارد و یکی دیگر از بحثهای عقلی است، بحث سوم هم داریم که هم جنبه قرآنی دارد و هم جنبه تاریخی.

اما آن بحثی که قرآنی است مربوط به آیات جهاد است. قبلاً عرض کردیم که در آیات جهاد بعضی از آیات است که به اصطلاح علمای اصول، مطلقند و بعضی دیگر آیات مقید. مقصود از آیات مطلق یعنی آیاتی که بدون هیچ قید و شرطی فرمان جهاد با مشرکین و یا اهل کتاب را صادر کرده است. آیات مقید یعنی آیاتی که با شرایط بالخصوصی فرمان داده، مثلاً گفته است که اگر آنها با شما می جنگند و در حال جنگیدن [هستند] و یا شما بیم آن را دارید و قرائنی در دست دارید که آنها تصمیم به جنگیدن با شما را دارند با آنها بجنگید. حالا چه باید کرد، آن آیات مطلق را باید بگیریم یا آیات مقید را؟ عرض کردیم که از نظر علمای فن شناختن محاورات که قسمتی از آن در علم اصول بحث می شود، میان مطلق و مقید تعارضی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۴

وجود ندارد تا بگوییم آیا این آیات را باید بگیریم یا آن آیات را، بلکه اگر ما باشیم و یک مطلق و یک مقید، بایستی آن مقید را قرینه توضیحی برای آن مطلق بگیریم.

بنابراین طبق این بیان، ما باید مفهوم جهاد را همان بدانیم که آیات مقید بیان کرده است، یعنی آیات قرآن جهاد را بدون قید و شرط واجب نمی داند، در یک شرایط خاصی واجب می داند. این مقدار را به یک بیان دیگر قبلاً عرض کرده بودیم.

آیا آیات جهاد ناسخ و منسوخند؟

بعضی از مفسرین آمده اند مسأله ناسخ و منسوخ را در اینجا طرح کرده اند، یعنی گفته اند که در بسیاری از آیات قرآن همان طور که شما می گوید جنگیدن با کافران را مشروط کرده است ولی در بعضی از آیات دیگر آمده همه آن دستورات را یکجا نسخ کرده است. بنابراین در اینجا صحبت از ناسخ و منسوخ است. آیات اول برائت که فرمان جهاد را به طور کلی می دهد و از مشرکین تبری می جوید و یک مهلت برای مشرکین مقرر می کند و می گوید بعد از آن مهلت دیگر اینها حق ندارند باقی بمانند، بکشید اینها را، در حصارشان قرار بدهید و در کمینشان بنشینید، این آیات که سال نهم هجری هم آمده

است، تمام دستورهای گذشته را یکجا نسخ کرده است.

آیا این حرف درستی است؟.

این حرف حرف نادرستی است، به چه دلیل؟ به دو دلیل. یک دلیل این است که ما در جایی می‌توانیم یک آیه‌ای را ناسخ آیه‌ای دیگر بدانیم که درست بر ضد آن باشد. مثلاً اگر فرض کنید که یک آیه بیاید بگوید که اصلاً با مشرکین نجنگید، آنگاه یک آیه دیگری بیاید اجازه بدهد که بعد از این بجنگید، این معنایش این است که آن دستوری که ما قبلاً داده‌ایم آن دستور را لغو کردیم و یک دستور ثانوی به جای آن آوردیم. معنی ناسخ و منسوخ این است که دستور اول لغو بشود و یک دستور ثانوی به جای آن بیاید. پس دستور دوم باید جوری باشد که صد درصد بر ضد دستور اول باشد که بشود این دومی را لغو آن تلقی کرد. اما اگر دومی و اولی مجموعشان با یکدیگر قابل جمع باشند یعنی یکی‌شان توضیح دهنده دیگری باشد اینجا که ناسخ و منسوخ ندارد که بگوییم یکی برای لغو دیگری آمده است.

آیات سوره براءت جوری نیست که بگوییم لغو آیاتی است که قبلاً آمده و جهاد را مشروط کرده است، چرا؟ چون همین سوره براءت هم وقتی که ما تمام آن آیات را

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۵

با یکدیگر می‌خوانیم می‌بینیم که در مجموع می‌گوید به این دلیل با این مشرکان بجنگید که اینها به هیچ اصل انسانی، به وفای به عهد- که یک امر فطری و وجدانی است و حتی اگر یک قومی قانون هم نداشته باشند به حکم فطرتشان درک می‌کنند که به پیمان باید وفادار بود- پایبند نیستند، اگر با آنها پیمان هم ببندید و فرصت ببینند نقض می‌کنند، اینها هر لحظه فرصت پیدا کنند که شما را محو و نابود کنند محو و نابود می‌کنند. حالا اینجا عقل چه می‌گوید؟ آیا می‌گوید اگر شما درباره قومی قرائتی به دست آوردید که اینها درصدد هستند که در اولین فرصت شما را از بین ببرند صبر کن که او اول تو را از بین ببرد بعد تو او را از بین ببر! اگر ما صبر کنیم او ما را از بین می‌برد. امروز هم در دنیا حمله‌ای را که مبتنی بر قرائن قطعی می‌باشد که حمله‌کننده تشخیص داشته باشد که آن طرف تصمیم دارد حمله کند و این پیشدستی کند و به او حمله کند، همه می‌گویند جایز است، کار صحیحی کرده؛ نمی‌گویند درست است که تو می‌دانستی و خبرهای قطعی به تو رسیده بود که مثلاً در فلان روز دشمن حمله می‌کند ولی تو حق نداشتی امروز حمله کنی، تو باید صبر می‌کردی و دستها را روی همدیگر می‌گذاشتی تا حمله‌اش را بکند بعد تو حمله کنی!

قرآن در همین آیات سوره براءت که شدیدترین آیات قرآن در موضوع جهاد است می‌گوید:

كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ ﴿١﴾.

می‌گوید اینها اگر فرصت پیدا کنند، به هیچ پیمانی و به هیچ تعهدی وفادار نیستند، هرچه که می‌گویند به زبان می‌گویند و دلشان بر خلاف است. بنابراین، این آیات چنان هم مطلق نیست که شما گمان کردید. در واقع می‌گوید در این زمینه که شما احساس خطر از ناحیه دشمن می‌کنید، دیگر در اینجا دست روی دست گذاشتن و تأخیر انداختن کار غلط است. بنابراین این آیات بر ضد آن آیات نیست تا ما این را ناسخ بدانیم. این یک مطلب و یک دلیل بر اینکه این آیات ناسخ نیست.

دلیل دوم مطلبی است که علمای اصول گفته‌اند، که اگر بتوانم برایتان توضیح بدهم می‌توانم مطلب خود را درباره این آیه گفته باشم.

می‌گویند: «ما مِنْ عَامٍّ أَلَّا وَ قَدْ حُصَّ» یعنی هیچ قانونی نیست مگر اینکه یک نوع استثنا برمی‌دارد. راست هم هست. به ما می‌گویند روزه بگیرید و می‌گویند مسافر شدی روزه نگیر، مریض شدی روزه نگیر. در نماز همین جور، در غیر نماز همین جور. می‌گویند هیچ عامی نیست مگر اینکه استثنا دارد. به خود همین قاعده هم که هیچ عامی نیست مگر اینکه استثنا خورده، استثنا خورده، یعنی بعضی از عامهاست که واقعاً استثنا نخورده و استثنا نمی‌پذیرد.

مقصود این است که بعضی از امور است که ابا دارد از تخصیص، یعنی ابا دارد از استثنا، آهنگ این عموم آهنگی است که نمی‌تواند استثنا بپذیرد. مثلاً در قرآن آمده است: «وَ إِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ» (۱) اگر شاکر الهی باشید خدا می‌پسندد. این کلی استثنا نمی‌پذیرد، یعنی ممکن نیست یک وقت انسانی واقعاً شاکر باشد ولی خدا نپسندد؛ نه، این دیگر چیزی نیست که در یک مورد بالخصوص طور دیگر باشد مگر اینکه شکر نباشد.

حال در باب ناسخ و منسوخ هم همین جور است. بعضی از آهنگهاست که اساساً نسخ‌پذیر نیست، چون نسخ معنایش این است که منسوخ یک امر موقت است، در حالی که آهنگ آهنگی است که موقت بودن را نمی‌پذیرد؛ این اگر باشد باید همیشگی باشد، چطور؟ حال برایتان مثالی می‌زنم.

مثلاً اگر در قرآن وارد شده که: «لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (۲)* یعنی متجاوز نباشید که خدا تجاوزکاران را دوست نمی‌دارد، اینجا یک عمومی دارد از نظر افراد و یک استمراری دارد از نظر زمان. آیا ما می‌توانیم برای این عام استثنا قائل شویم، بگوییم خدا ظالم را دوست نمی‌دارد مگر بعضی از ظالمان را؟! یعنی قدوسیت الوهیت از یک طرف و پلیدی و ظلم از طرف دیگر چیزی نیست که قابل جوش خوردن باشد که بگوییم خدا تجاوزکنندگان را دوست نمی‌دارد مگر آقای فلان کس

(۱) زمر / ۷

(۲) بقره / ۱۹۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۷

و آقای فلان کس را. این عام «مگر» نمی‌پذیرد. این مثل روزه گرفتن نیست که می‌گویند آقا روزه بگیر «مگر» اینکه اینچنین باشی. ممکن است در یک شرایطی انسان روزه نگیرد، اما ظلم چیزی نیست که بگوییم در یک شرایطی ظلم بکن در یک شرایطی ظلم نکن. هر جا که ظلم باشد نباید کرد. از هر که می‌خواهد باشد، از پیغمبر خدا هم ظلم ناستوده است، مثل معصیت و نافرمانی است. خدا هیچ معصیت‌کاری را دوست نمی‌دارد، نمی‌شود گفت مگر پیغمبرانش. اگر پیغمبران هم العیاذ بالله معصیت کنند خدا آنها را هم دوست نمی‌دارد. فرق پیغمبر و غیر پیغمبر در این است که او معصیت نمی‌کند و دیگری معصیت می‌کند نه آنکه او معصیت می‌کند و خدا در عین اینکه او معصیت می‌کند باز هم دوستش دارد. این را می‌گوییم عامی که تخصیص و استثنا نمی‌پذیرد.

از نظر زمان هم همین جور است. آیا می‌شود گفت که این یک قانونی است که مخصوص یک زمان است، در یک زمان

معین خدا متجاوزان را دوست ندارد ولی ده سالی که بگذرد خدا این حکم را لغو می‌کند و می‌گوید ما از این به بعد متجاوزان را دوست می‌داریم؟ این آهنگ آهنگی نیست که نسخ پذیرد.

ما در آیات جهاد می‌بینیم قرآن با چه آهنگی وارد شده است: **وَ قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَ لَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ** «۱» با آنان که با شما می‌جنگند، با آنان که به نوعی تجاوز دست زده‌اند بجنگید، ولی شما متجاوز نباشید. با متجاوز جنگیدن تجاوز نیست، ولی با غیر متجاوز جنگیدن تجاوز است و جایز نیست. با متجاوز بجنگید تا تجاوز به وجود نیاید اما اگر با غیر متجاوز بجنگید خودتان متجاوزید. این دیگر امری نیست که نسخ‌پذیر باشد. مثلاً می‌شود در یک مدتی اجازه جهاد و دفاع ندهد و بگوید به خاطر مصلحتی مدتی صبر کنید، تحمل کنید، بعد دستور جهاد بدهد، یعنی دستور صبر را لغو کند برای اینکه برای مدت موقت بوده. این دستور را که لغو می‌کند معنایش این است که آن را از اول موقت قرار داده است.

(۱) بقره/ ۱۹۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۸

دفاع از ارزشهای انسانی

بنابراین قرآن جهاد را منحصرأ و منحصرأ نوعی دفاع می‌داند و تنها در مورد یک تجاوزی که وقوع پیدا کرده باشد اجازه می‌دهد. ولی در جلسه پیش گفتیم نمی‌توان جهاد برای بسط ارزشهای انسانی را و لو در خطر نیفتاده باشد محکوم کرد؛ و نیز گفتیم مسأله تجاوز مفهوم عامی است، یعنی تجاوز لازم نیست تجاوز به جان انسان باشد، لازم نیست به مال باشد، لازم نیست تجاوز به ناموس باشد، لازم نیست تجاوز به سرزمین باشد، حتی لازم نیست تجاوز به استقلال باشد، لازم نیست تجاوز به آزادی باشد، اگر یک قوم به ارزشهایی که آن ارزشها ارزش انسانی به شمار می‌رود تجاوز کند باز تجاوز است.

می‌خواهم برایتان یک مثال ساده‌ای عرض بکنم: در زمان ما مساعی زیادی به کار برده می‌شود برای اینکه ریشه بعضی از بیماریها کنده بشود. هنوز علل اساسی بعضی از بیماریها مثل سرطان کشف نشده و قهراً راه علاج و چاره هنوز به دست نیامده است. ولی فعلاً یک سلسله داروهای هست که مردم از این داروها برای مدت موقت و برای تأخیر اثر این بیماریها هم که شده استفاده می‌کنند. اگر ما فرض کنیم که مؤسسه‌ای علاج یک بیماری را کشف کرد و آن مؤسسه‌ای که از وجود این بیماری استفاده می‌کنند و آن کارخانه‌هایی که داروهای می‌سازند که فقط برای این بیماری به درد می‌خورد و اگر این بیماری نباشد آنها چه بسا میلیونها یا میلیاردها دلار صدمه می‌خورند اینها برای اینکه بازارشان از میان نرود و خراب نشود بخواهند این کشفی که برای انسانها این قدر عزیز است از بین ببرند، افراش را از بین ببرند، فرمولهای کشف شده را از بین ببرند که کسی نفهمد چنین چیزی هست، حال آیا باید از یک چنین ارزش انسانی دفاع کرد یا نه؟ آیا ما می‌توانیم بگوییم: به جان ما و به مال ما که کسی حمله نکرده، به ناموس ما و به استقلال ما و به سرزمین ما که کسی کاری نداشته، یک بابایی در یک گوشه دنیا یک کشفی کرده، یک بابای دیگر هم دارد آنها را از بین می‌برد، به من چه؟ اینجا جای «به من چه» نیست، اینجا یک ارزش انسانی است که در معرض خطر قرار گرفته است، تجاوز به یکی از ارزشهای انسانی صورت گرفته است. بنابراین ما اگر اینجا در مقام معارضه و جنگ برآییم آیا متجاوزیم؟ نه، نیستیم، بلکه بر ضد تجاوز قیام کرده و با متجاوز جنگیده‌ایم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۵۹

پس اینکه عرض می‌کنیم که موضوع جهاد دفاع است، مقصودمان دفاع به معنی محدود نیست که آقا اگر کسی به تو با شمشیر و توپ و تفنگ حمله کرد دفاع کن؛ نه، به تو، یا به یکی از ارزشهای مادی زندگی تو، و یا به یکی از ارزشهای معنوی زندگی تو و خلاصه اگر به چیزی که برای بشریت عزیز و محترم است و از شرایط سعادت بشریت به شمار می‌رود تجاوز شود دفاع کن.

بحث قبلی ما اینجا زنده می‌شود که آیا مسأله توحید جزء مسائل شخصی و فردی و سلیقه‌ای افراد است یا جزء ارزشهای انسانی است؟ اگر ارزش انسانی است که باید از آن دفاع شود. پس اگر در یک قانون آمده باشد که از توحید باید به عنوان یک ارزش انسانی دفاع کرد معنایش این نیست که تهاجم جایز است، معنایش این است که توحید یک ارزش معنوی است و دایره دفاع هم آن قدر وسیع است که شامل اینجور ارزشهای معنوی می‌شود.

بله در عین حال مطلبی را که گفتیم دومرتبه تکرار می‌کنیم: اسلام نمی‌گوید برای اینکه توحید را تحمیل کنید بکنید، چون تحمیل شدنی نیست، چون ایمان است، ایمان را باید تشخیص داد و انتخاب کرد. تشخیص که زوری نمی‌شود، انتخاب هم زوری نمی‌شود، لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ یعنی شما کسی را مجبور نکنید، یعنی ایمان اجبار بردار نیست. اما معنی لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ این نیست که شما از حوزه توحید هم دفاع نکنید و اگر دیدید لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* از طرف مردمی به خطر افتاده است شما این خطر را دفع نکنید.

آزادی «عقیده» یا «تفکر»؟

ولی اینکه دین نباید به افراد تحمیل بشود و مردم باید در انتخاب دین آزاد باشند یک مسأله است، و اینکه «عقیده» به اصطلاح امروز آزاد است مسأله دیگری است.

به عبارت دیگر تفکر و انتخاب آزاد است یک مطلب است، و اما عقیده آزاد است مطلب دیگر است. بسیاری از عقیده‌ها و اعتقادات مبنای فکری دارد یعنی بسیاری از اعتقادات را انسان تشخیص داده و انتخاب کرده است. دلبستگی و عقد قلبی که در انسان پیدا می‌شود، در بسیاری از موارد ناشی از تشخیص و انتخاب است. اما آیا همه عقاید بشر مبنی بر فکر و تشخیص و انتخاب است؟ و یا اکثر عقاید بشر یک بستگیها و انعقادهای روحی است که هیچ مبنای فکری ندارد، مبنای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۶۰

عاطفی دارد، مثل آنچه قرآن در باب تقلید نسلهای بعد از نسلهای پیشتر طرح می‌کند: **إِنَّا وَحَدَّثْنَا أَبَاءَنَا عَلِيًّا أُمَّهُ وَ إِنَّا عَلِيًّا** آثارهم مُقْتَدُونَ «۱» که قرآن خیلی روی این مطلب تکیه کرده؛ و همچنین است عقایدی که با پیروی از اکابر صورت می‌گیرد. اساساً آزادی عقیده در این موارد معنی ندارد، زیرا آزادی یعنی رفع مانع از فعالیت یک قوه فعال و پیشرو، ولی عقیده به این معنی نوعی رکود و جمود است. آزادی در رکود، مساوی است با مفهوم آزادی زندانی در بقای در زندان و آزادی آدم به زنجیر بسته در بسته بودن؛ تفاوت در این است که زندانی و زنجیری جسم حالت خود را حس می‌کند اما زندانی و زنجیری روح حس نمی‌کند. این است که ما می‌گوییم آزادی عقیده‌ای که ناشی از تقلید و تبعیت محیط است نه از تفکر آزاد، معنی ندارد.

مسأله دیگری که در پایان بحث باید طرح کنیم مسأله «جزیه» است. در متن آیه کریمه آمده است که با اهل کتاب (مطلقاً یا آنان که ایمانشان حقیقی و واقعی نیست) بجنگید تا آنگاه که جزیه بدهند. جزیه چیست؟ آیا جزیه یعنی باج دادن و باج گرفتن؟ آیا مسلمانان که در گذشته جزیه می گرفتند در واقع و نفس الامر باج می گرفتند؟ باج به هر شکل باشد زور است و ظلم است و خود قرآن ظلم را به هر شکل و به هر صورتی نفی می کند. جزیه از ماده جزاست. جزا در لغت عرب، هم در مورد پادشاه به کار برده می شود هم در مورد کیفر. اگر جزیه جزای کیفر باشد، می شود کسی ادعا کند که این مفهومش همان باج گرفتن است، ولی اگر مفهومش پادشاه باشد - که هست - موضوع عوض می شود.

قبلاً گفتیم که برخی ادعا کرده اند که اساساً جزیه لغت معرب است نه عربی، و فارسی هم هست، معرب کلمه «گزیه» است و گزیه لغتی فارسی است و همان مالیات سرانه ای بوده است که برای اولین بار انوشیروان در ایران وضع کرد. وقتی که این لغت آمد در میان اعراب، طبق قاعده معمول، گاف تبدیل به جیم شد و عربها به جای «گزیه» گفتند «جزیه». پس جزیه مفهومش مالیات است و بدیهی است که

(۱) زخرف / ۲۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۶۱

مالیات دادن غیر از باج گرفتن است. خود مسلمین نیز باید انواعی مالیات بدهند.

چیزی که هست شکل مالیات اهل کتاب با مالیاتی که مسلمین می پردازند فرق می کند. ولی این نظر نظری است که متکی بر یک دلیل نیست. بعد هم ما به لغت کار نداریم، ریشه لغوی اش هر چه می خواهد باشد ما باید از روی احکامی که اسلام در مورد جزیه وضع کرده است ببینیم ماهیت آن چیست؟

آیا جزیه پادشاه است یا کیفر؟

به عبارت دیگر ما باید ببینیم اسلام که جزیه می گیرد، به شکل پادشاه می گیرد یا به شکل باج؟ اگر در مقابل جزیه تعهدی می سپارد و خدمتی به آنها می کند پس پادشاه است، اما اگر بدون هیچ پادشاهی پول می گیرد باج است. یک وقت است اسلام می گوید از اهل کتاب جزیه بگیری ولی در مقابلش هم هیچ تعهدی ندهید، فقط پول از آنها بگیری، پول بگیری برای اینکه با آنها نمی جنگید. این همان باج است. باج گرفتن یعنی حق زور گرفتن، یعنی اینکه یک زورمند به کم زورتر از خود می گوید فلان مبلغ بده تا مزاحم تو نشوم، از سر راحت برخیزم، امنیت را سلب نکنم. یک وقت می گوید تعهدی در مقابل شما می کنم و در مقابل این تعهد جزیه می گیرم. مفهوم جزیه در این صورت پادشاه است، می خواهد لغت عربی باشد یا فارسی. ما به خود ماده قانون باید توجه کنیم.

ما وقتی که وارد ماهیت قانون می شویم می بینیم که جزیه برای آن عده از اهل کتاب است که در ظل دولت اسلامی زندگی می کنند، رعیت دولت اسلامی هستند.

دولت اسلامی وظایفی بر عهده ملت خودش دارد و یک تعهداتی در برابر آنها.

وظایف این است که اولاً باید مالیاتهایی بدهند که بودجه دولت اسلامی اداره بشود.

آن مالیاتها اعم است از آنچه که به عنوان زکات گرفته می شود و آن چیزهایی که به عناوین دیگری گرفته می شود. به عنوان

مثال، خراج یا مقاسمه یا مالیاتی که دولت اسلامی طبق مصالح اسلامی وضع می کند باید مردم بدهند و اگر ندهند قهراً دولت اسلامی مختل می ماند. هیچ دولتی نیست که بودجه نداشته باشد و قسمتی یا تمام بودجه خود را به شکلی از مردم نگیرد. دولت بودجه می خواهد، بودجه هم باید از همین مالیاتهای مستقیم یا غیر مستقیم وصول شود. و ثانیاً مردم باید تعهداتی از نظر سربازی و فداکاری در برابر دولت داشته باشند. ممکن است خطری پیش بیاید،
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۶۲

افراد همین مردم باید به دفاع بپردازند. اهل کتاب اگر در ظلّ دولت اسلامی بسر ببرند نه موظفند که آن مالیاتهای اسلامی را بپردازند و نه موظفند که در جهادها شرکت کنند با اینکه منفعت جهاد عاید حال آنها می شود. بنابراین وقتی که دولت اسلامی امنیت مردمی را تأمین می کند و آنها را تحت حمایت خودش قرار می دهد، چه مردم خودش باشد چه غیر خودش، یک چیزی هم از مردم می خواهد، مالی یا غیر مالی. از اهل کتاب به جای زکات و غیر زکات از خراج و مقاسمات، جزیه می خواهد و حتی به جای سربازی هم جزیه می خواهد؛ و لهذا در صدر اسلام اینچنین بوده است: هر وقت اهل کتاب داوطلب می شدند که بیایند در صفهای مسلمین به نفع مسلمین بجنگند مسلمین جزیه را برمی داشتند و می گفتند ما این جزیه را از شما می گیریم به دلیل اینکه شما سرباز نمی دهید، حالا که شما سرباز می دهید ما حق نداریم از شما جزیه بگیریم. در تفسیر المنار شواهد تاریخی بسیاری از کتب مختلف تاریخ آمده است که مسلمین صدر اسلام جزیه را به جای سربازی می گرفتند، به اهل کتاب می گفتند شما که حالا در ظلّ دولت ما زندگی می کنید و ما از شما حمایت می کنیم ولی شما به ما سرباز نمی دهید (مسلمین هم از آنها سرباز قبول نمی کردند) به جای سرباز جزیه بدهید؛ و اگر مسلمین احیاناً در مواردی اعتمادی پیدا می کردند و از آنها سرباز می پذیرفتند دیگر جزیه نمی گرفتند.

بنابراین جزیه، خواه از نظر لغوی عربی و از ماده جزاء باشد و خواه معرب جزیه باشد، این قدر مسلم است که از نظر مفهوم قانونی یک پاداشی است به دولت اسلامی از طرف رعیت غیر مسلمان اهل کتاب خودش در مقابل خدمتی که برای آنها انجام می دهد و از آنها سرباز و مالیات نمی گیرد.

از همین جا معلوم شد که آن ایراد اولی که گفتند چطور می شود که اسلام به خاطر جزیه دست از جهاد برمی دارد، جوابش این است که جهاد را اسلام برای چه می خواهد؟ جهاد را برای تحمیل عقیده نمی خواهد، برای مانع از میان برداشتن می خواهد. وقتی طرف می گوید با تو جنگ ندارم، بنابراین دیگر مانعی برای تبلیغ عقیده ایجاد نمی کند، وقتی که مانعی برای تبلیغ عقیده ایجاد نمی کند او هم باید سرسختی نکند به حکم **وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا** «۱» اگر خضوع کردند و اگر بال سلم

(۱) انفال / ۶۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۶۳

و صلح را جلو آوردند تو دیگر سرسختی نکن، نگو خیر، من صلح نمی کنم و می جنگم؛ حالا که آنها آماده اند که همزیستی مسالمت آمیز داشته باشند تو هم باید این را اعلام کنی، منتها حالا که آنها می خواهند با شما و در ظلّ شما زندگی کنند و حال اینکه آنها قهراً مالیات اسلامی نمی دهند و سرباز هم نمی فرستند و شما هم به سربازهای آنها اعتماد ندارید، در مقابل، یک مالیات سرانه از آنها بگیرید به نام جزیه. اتفاقاً مورخین اروپایی و مسیحی از قبیل گوستاولوبون و جرجی زیدان در این جهت خیلی بحث کرده اند. ویل دورانت در جلد یازدهم تاریخ تمدنش راجع به مسأله جزیه اسلامی بحث کرده و می گوید که این جزیه اسلامی مقدارش آن قدر کم بوده که از مالیاتهایی که از خود مسلمین می گرفتند کمتر بوده است. بنابراین هیچ جنبه

اجحاف در میان نبوده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۶۷

مسئله ربا و بانک

۱ مسئله ربا و بانک

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

از مجموع بحثهایی که شد این طور دستگیرمان شد که عملیات بانک در چند قسمت خلاصه می شود. ما هر کدام را جداگانه از نظر انطباقش با موازین شرعی بحث می کنیم. قسمتی از عملیات بانک دریافتهای خود بانک است از مردم که عناوین مختلف دارد: حساب جاری، سپرده دیداری، سپرده موقت، پس انداز و ...

که فرق بعضی از اینها را با بعضی دیگر من دقیقاً نمی دانم و خیال هم نمی کنم در ماهیت قضیه تأثیری داشته باشد. توضیحش را بعداً از آقایانی که واردند می خواهیم؛ خصوصاً که جناب آقای نیکیار هم آمده اند «۱». این پول گرفتن های بانک از نظر شرعی چه عنوانی دارد؟ ما پولی را به عنوان حساب جاری یا سپرده یا پس انداز در بانک می گذاریم، این چه عنوانی دارد؟ آیا امانت است نزد بانک یا ما قرض می دهیم به بانک؟

فرق امانت و قرض

امانت با قرض متفاوت است. اگر امانت باشد، از نظر موازین شرعی عین هر امانت باید حفظ بشود و امانتدار حق تصرف در آن را ندارد. و اگر با اجازه صاحب

(۱) [آقای نیکیار از کارشناسان برجسته بانک رهنی بود که در سال ۱۳۵۹ به رحمت ایزدی پیوست.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۶۸

امانت بخواهد در آن تصرف کند، دیگر امانت نیست؛ تبدیل می شود به قرض. البته مقصودم از تصرف، تصرف از بین برنده است؛ مثل اینکه عین تعویض بشود یا معامله روی آن بشود یا معدوم گردد. اما تصرف در حدی که مثلاً فرشی را زیر پا بیندازند مقصود نیست.

تعویض عین با ماهیت امانت سازگار نیست. نمی شود گفت این قالی را مثلاً اینجا امانت می گذارم و در عین اینکه امانت است شما حق دارید آن را بفروشید و تبدیل به پول یا چیز دیگر بکنید. اگر من اجازه فروش دادم این دیگر از امانت بودن خارج می شود. مسلم پولهایی که مردم به بانک می سپارند، عنوان امانت ندارد. یعنی بانک در این پولها تصرف می کند و به دیگران قرض می دهد. پس همه این پولهایی که به بانک پرداخت می شود باید اسمش را گذاشت قرض گرفتن های بانک. معنی هم ندارد که به شکل امانت بماند. یعنی اگر کسی در مقام راه حل بگوید بانک در پولهای مردم تصرف نکند و فقط امانتدار

باشد، خواهند گفت راكد ماندن پول، خودش غير طبيعى و مضر است. بنابراین پول گرفتن بانك عنوان قرض دارد. حالا ببينيم در مواردی كه بانك سود پرداخت می كند مثل سپرده موقت و پس انداز، آیا این سودی كه می دهد جایز است یا جایز نیست؟.

مسلم به این شكل كه بانك پولی را به عنوان قرض دریافت كند و به موجب قرار سودی پرداخت كند، ربا است و شرعاً اشكال دارد اما اگر قرار سود در بین نباشد- مشتری قرض بدهد و بانك در پرداخت سود آزاد باشد؛ مقرراتی بانك را مجبور نكرده باشد و قرض دهنده هم حق مطالبه برای خود قائل نباشد و بانك به دلخواه خود در پایان مدت مبلغی به صاحب پول اضافه بدهد- مانعی ندارد ولی به عنوان يك معامله و يك قرار قبلی برای پرداخت سود اشكال دارد. و اگر كسی می خواهد از پولی كه به بانك می دهد سودی عایدش بشود، حتماً باید شكل دیگری داشته باشد مثلاً بانك برای او معامله ای بكند، كه همان شكل مضاربه و غيره می شود و بعد روی آن بحث می كنيم.

قسمت دوم فعالیت بانك نقل و انتقال پول است كه البته، هم بدون اشكال است و هم ضروری. بانك، مركزی است برای نقل و انتقال پول كه كاری نظیر كار پست انجام می دهد. مثلاً پولی را در تهران از شما می گیرد و در مشهد به كس دیگری تحویل می دهد و در مقابل این خدمت، پولی می گیرد كه كارمزد است و در آن هیچ فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۶۹ بحثی نیست.

مسأله دیگر خریدوفروش برات و سفته است. این مسأله قابل بحث می باشد كه آیا خریدوفروش برات یا سفته اشكال دارد یا خیر؟ برات اگر نقدی باشد هیچ اشكالی ندارد. یعنی كسی پولی از دیگری طلبكار است و همین حالا می خواهد بگیرد. برات می كند كه بانك برود از طرف بگیرد. این در واقع يك حواله است كه مثلاً من هزار تومان از كسی طلبكار هستم، مأموریت می دهم به دیگری كه آن را وصول كند. اگر آن شخص در مقابل این عمل كارمزدی هم بگیرد مسلم اشكال ندارد. ولی كار دیگری هم معمول است كه ظاهراً به آن هم برات یا حواله می گویند و آن این است كه كسی در جایی پولی به بانك می دهد برای اینکه این پول را در جای دیگر خودش برود بگیرد. مثل كاری كه در قدیم معمول بود: اشخاصی كه به شهری مسافرت می رفتند، برای اینکه پول را همراه خود نبرند و از خطر محفوظ بماند آن را به تاجری كه در آن شهر طرف داشت می دادند و حواله می گرفتند و در آن شهر با مختصری كمتر از طرف می گرفتند. مثلاً هزار تومان در اینجا می داد و نهصد و پنجاه تومان در مقصد از طرف می گرفت. حواله بانك هم همین طور است. آیا این اشكال دارد یا خیر؟.

این شكل از نظر فقها اشكال ندارد. زیرا اشكال تنها در موردی است كه قرض دهنده زیادتز از قرض گیرنده بگیرد اما اگر قرض گیرنده چیزی اضافه بگیرد، اشكالی ندارد. در اینجا قرض دهنده اضافه نمی گیرد بلکه كسری می گیرد. ممكن است اکنون چنین چیزی وجود نداشته باشد، ولی كسی كه با پولی معامله می كند شاید حاضر باشد مثلاً هزار تومان بگیرد و بعد از چند ماه هزار و پنجاه تومان بدهد زیرا در این مدت روی این پول معامله می كند. می گویند اگر اضافه بدهد اشكال دارد ولی اگر كسری بدهد اشكال ندارد.

مسأله دیگر خریدوفروش سفته است؛ سفته های حقیقی و سفته های صوری كه با هم فرق می كند. این بحث را به آخر صحبت موكول می كنيم.

مسأله دیگر مسأله تعویض پول یک کشور با کشور دیگر است که از قدیم معمول بوده حالا هم هست. در قدیم که در یک کشور سکه‌های مختلفی متداول

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۷۰

بود، یکی از کارهای اساسی صرافها معاوضه پولها بود و گویا خود صرافها هم حق داشته‌اند که درهم و دینار و امثال اینها سکه بزنند و این سکه‌ها، هم از نظر وزن با یکدیگر تفاوت داشته‌اند و هم از نظر عیار. قهراً این پولها را معامله می‌کرده‌اند. مثلاً یک نوع درهم را با نوع دیگر آن معامله می‌کردند. درباره این مطلب نیز بعد سخن می‌گوییم. ولی این بحث احتیاج به مقدمه‌ای دارد که خود بحث مستقلی است و آن این است که ربا در اصطلاح فقهی دو نوع است: ربای قرضی و ربای معاملی. ربای قرضی این است که کسی جنسی یا پولی را به قرض بدهد بعد منفعتی بیش از آنچه که به قرض داده بگیرد. منفعت لازم نیست از جنس همان چیزی باشد که به قرض داده شده؛ هرچه که منفعت تلقی بشود. و در اصطلاح می‌گویند: «كُلُّ مَا يَجُزُّ نَفْعًا» هرچه که نفعی را در بر داشته باشد. حتی این‌طور مثال می‌زنند که اگر کسی به یک نفر مثلاً هزار تومان قرض بدهد و ضمناً شرط کند که تو مرا کول بگیری از این سوی آب به آن سوی آب ببری، این کول گرفتن، خود یک منفعت است. اصل ربا در باب قرض است و ربایی که بیشتر حرفها درباره آن است همین ربای قرضی است.

نوع دیگر ربای معاملی است که در آن پای قرض در میان نیست بلکه پای معاوضه در کار است. به ربای معاملی می‌گویند ربای جنس به جنس که چیزی را به جنس خودش معاوضه کنند مثلاً گندم به گندم. و قهراً بعد مسأله صغروی هم به اصطلاح مطرح می‌شود که آیا مثلاً گندم و جو در باب یک جنس‌اند یا دو جنس؟

یا مثلاً گندم دو منطقه مختلف را که جنس آنها با یکدیگر متفاوت است دو جنس باید فرض کنیم یا یک جنس؟ و اتفاقاً در اینجا فقها مسائلی را طرح کرده‌اند که قبول کردنش خیلی مشکل است. مثلاً می‌گویند هر چیزی که از یک اصل باشد یک جنس تلقی می‌شود که بعد مسأله خیلی بلبشو می‌شود. مسأله ربای قرضی را بعد طرح می‌کنیم.

به هر حال در ربای معاملی یعنی معاوضه دو شیء همجنس، زیاده نباید دریافت شود مثلاً در معاوضه گندم با گندم باید هموزن یکدیگر بیع و شراء بشود. پای قرض هم در کار نیست. آن وقت مسأله تعویض پول و ارزها با یکدیگر قهراً به اینجا مربوط می‌شود. بعلاوه امروز مسأله جدیدی مطرح است که در قدیم نبوده. در قدیم تعویض پولهای طلا و نقره بوده. سکه‌های یک منطقه را با سکه‌های منطقه دیگر عوض می‌کردند حالا یا از باب اینکه جنس سکه‌ها مختلف بود و یا از باب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۷۱

اینکه عیارها مختلف بود. ولی امروز گذشته از این جهت، مسأله این است که پول امروز از نوع طلا و نقره نیست، اسکناس و غیره است. آیا قواعدی که در باب تعویض پولهای طلا و نقره هست، در اینجا هم جاری است یا نه؟ این مسائل را به عنوان مقدمه ذکر کردیم تا بعد درباره آنها به تفصیل بحث بکنیم.

مسأله عمده، مسأله وام دادن بانک است. بیشتر بحثهای آقای مهندس بازرگان هم در جلسه قبل راجع به همین مسأله بود. من یادداشتهای ایشان را گرفتم ولی آن قدر قلم‌انداز نوشته بودند که بعضی جاها را نتوانستم بخوانم. البته قسمتهایی از آن را خواندم که اکنون درباره آن بحث می‌کنیم. در اینجا باید عرض کنم که من قبلاً چیزی در کلمات مصریها دیده بودم که تفاوتی میان دو نوع قرض قائل شده بودند و خواسته بودند بگویند ادله شرعی تحریم ربا ناظر به یکی از این دو نوع است و به نوع دیگر قرض که در قدیم نبوده و جدید است مربوط نمی‌شود. بیان آقای مهندس همان مطلب است ولی جامعتر از آنچه که آنها گفته‌اند.

مصرفیها مسأله را به این شکل طرح کرده بودند که قرض بر دو نوع است: قرض استهلاکی و قرض استنتاجی. قرض استهلاکی وقتی است که قرض برای مصرف کردن و برای رفع احتیاجات ضروری زندگی قرض گیرنده باشد. مثل همان سه نوع قرضی که حضرت تعالی [خطاب به آقای بازرگان] در تقسیم بندی خودتان اسم بردید:

قرض درماندگان، قرض امیدواران و قرض بستانکاران. این سه نوع داخل در قرض استهلاکی می شود.

نوع دیگر قرض استنتاجی است که شخص قرض می کند نه برای اینکه خود عین را صرف بکند بلکه قرض می کند برای اینکه آن را استنتاج بکند یعنی از آن نتیجه گیری نماید که شما تعبیر کردید به قرض تولید کنندگان. در اینجا قرض کننده هیچ نوع اجباری برای قرض کردن ندارد، چون احتیاجی به مصرف کردن آن ندارد بلکه می خواهد سرمایه خود را زیادتر کند و سود ببرد. یا خودش هیچ سرمایه ندارد و یا سرمایه اش برای طرحی که تهیه کرده کافی نیست. از بانک یا از شخص دیگری قرض می کند و حساب کرده که میزان بهره ای که بابت وام باید بدهد کمتر از میزان استفاده ای است که در آینده از این سرمایه خواهد داشت. مثلاً با خود می گوید اگر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۷۲

من یک میلیون تومان از بانک قرض بگیرم، در آخر سال باید صد هزار تومان به عنوان سود به بانک پردازم؛ ولی حد اقل دوست هزار تومان از این قرض استفاده می برم و صد هزار تومانش برای خودم باقی می ماند. در این مورد دانشمندان مصری گفته اند ادله شرعی در باب ربا تماماً متوجه قرضهای استهلاکی یا مصرفی است و ناظر به قرضهای استنتاجی نیست.

آقای مهندس قرضهای مصرفی را به سه قسم تقسیم کرده اند. یکی قرض درماندگان: کسی هیچ ندارد و یک مصرف خیلی ضروری هم دارد مثلاً فرزندش مریض شده و برای معالجه اش نیاز به وام دارد. در این مورد واقعاً جای آن است که جامعه در مورد چنین فردی احساس وظیفه و کمک کند. نوع دوم، قرض امیدواران است که وام گیرنده آن قدرها در استیصال نیست و در آینده می تواند وام مصرف شده خود را پس بدهد. یعنی بالقوه می تواند خودش را اداره کند ولی بالفعل نمی تواند. در اینجا هم جای قرض الحسنه است و جامعه چنین وظیفه ای دارد تا از این طریق مشکل چنین فردی را حل بکند، مثل قرض الحسنه های قسطی که امروز خیلی معمول است.

نوع سوم قرض بستانکاران است که از این هم یک درجه سبکتر است. مثل شخصی که خودش طلبکار است و هیچ احتیاجی هم ندارد. برای اینکه طلبش را زودتر وصول کند از دیگری قرض می گیرد.

قرض ربوی از نظر طبیعت حقوقی

در اینجا به نظر می رسد که ما دو بحث را باید مطرح کنیم و بعد ببینیم نتیجه چه می شود. یکی بررسی قرض ربوی از نظر طبیعت حقوقی است بدون توجه به جنبه شرعی که شرعاً ربا گرفتن حرام است یا حلال. یعنی قرض ربوی دادن فی حد ذاته از نظر علمی و از نظر طبیعت حقوقی آیا ظلم است یا نه؟ خیلی از مسائل حقوقی را انسان با عقل و فکر خودش و از روی استدلال می تواند به دست بیاورد که ذی حق است یا خیر. یک وقت است که می گوئیم از نظر طبیعت حقوقی آن کس که پول خودش را به دیگری قرض می دهد واقعاً استحقاق دارد که در برابر این پول چیزی بگیرد، منتها در مواردی خلاف رحم و

عاطفه است. این یک مسأله دیگر است. در باب اجاره هم همین حرف پیش می‌آید. کسی که خانه‌اش را اجاره می‌دهد، از نظر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۷۳

طبیعت حقوقی حق دارد مال الاجاره بگیرد. اما صاحب ملکی که متمکن است و احتیاج چندانی ندارد اگر از مستأجرش که در عسرت و تنگدستی است مطالبه اجاره کند، قساوت و بی‌عاطفگی است. بنابراین در مورد ربا باید اول این مسأله را حل کنیم که آیا قرض دادن ربوی از نظر طبیعت حقوقی با اجاره هیچ فرقی نمی‌کند یا فرق دارد؟ اگر فرق نمی‌کند پس این اشکال هم از نظر شرعی قهراً مطرح می‌شود که چگونه شارع جلو قرض دادن ربوی به یک مستمند را به این شدت گرفته ولی جلو اجاره دادن خانه به یک مستمند را نگرفته و فقط توصیه اخلاقی کرده؛ نگفته اگر کسی نمی‌تواند مال الاجاره خانه‌اش را بپردازد، اگر بگیرد حرام است؛ بلکه مثل خیلی موارد دیگر امر به احسان کرده است.

این چگونه است؟ به نظر من این طور رسیده و امر واضحی است که قرض ربوی از نظر طبیعت حقوقی غیر قابل پذیرش و غیر منطقی است و با اجاره و امثال آن متفاوت است، چطور؟

آیا سرمایه تولید سود می‌کند؟

یک وقت است که ما این فرضیه را می‌پذیریم که سرمایه هرگز تولید سود نمی‌کند. هر چه سود پیدا می‌شود فقط مولود کار است نه سرمایه. در این صورت فرقی بین اجاره و ربا باقی نمی‌ماند. ولی این مطلب که سرمایه تولید سود نمی‌کند، درست نیست. سرمایه خودش یک وجود عینی است. چطور بازوی من کار می‌کند ولی بازوی اسب من کار نمی‌کند؟! در حالی که اسب را من با تلاش خودم تهیه و تولید کرده‌ام. چطور فعالیت من به دلیل اینکه انسان هستم می‌تواند تولید ثروت بکند، اما فعالیت مال من نمی‌تواند تولید ثروت بکند؟! فرض این است که اصل سرمایه را مشروع می‌دانیم. از همان نقطه صفر شروع می‌کنیم: شخصی رفته از جنگل چوب تهیه کرده، بعد ابزاری تهیه نموده و با آن کار می‌کند. ابزار به او کمک می‌دهد. چرا سرمایه نتواند کار کند؟ خود سرمایه یک ابزار است و اگر در جریان باشد کار می‌کند. ولی آیا وجود عینی سرمایه کار می‌کند یا وجود ذهنی و اعتباری آن؟ مسلّم وجود عینی آن کار می‌کند. من اگر پول یا گندمی را به شما قرض می‌دهم، خود این پول است که به جریان می‌افتد و کار می‌کند؛ یا این گندم، این مال التجاره است که به جریان می‌افتد و کار می‌کند. وجود عینی است که کار می‌کند. نتیجه کار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۷۴

وجود عینی مختلف است. یک وقت زیاد کار می‌کند، یک وقت کم کار می‌کند، یک وقت هیچ کار نمی‌کند و اصلاً زیان می‌برد، یک وقت هم تلف می‌شود. از نظر طبیعی قهراً هر کسی که مالک بالفعل سرمایه است، سود و منافع سرمایه هم به او تعلق می‌گیرد همچنانکه زیان سرمایه هم به او تعلق می‌گیرد و اگر خطری هم متوجه اصل سرمایه شود، متوجه او می‌گردد. اما اگر انسان پولش را تبدیل به دین کرد، یعنی آن را به قرض داد، در این صورت مالک عین، مقترض است و مقرض مالک دین است یعنی مالک یک امر اعتباری و قراردادی. اینکه انسان وقتی می‌خواهد به مسافرت برود، پولش را به بانک می‌دهد تا در مقصد از شعبه بانک دریافت کند، یا به شخصی قرض می‌دهد تا در آنجا از وکیل او تحویل بگیرد، به همین جهت است که پول را از خطر تلف شدن نجات دهد. پول را قرض می‌دهد. از آن ساعت اگر این پول تلف شد، قرض دهنده آن را پس

می‌گیرد؛ می‌گوید مال تو بوده که تلف شده مال من نبوده است. آدمی که می‌خواهد برود به نجف، پولش را به تاجری در اینجا می‌دهد که سه ماه بعد در آنجا از وکیل او تحویل بگیرد. اگر امروز که قرض داد فردا صندوق این تاجر آتش گرفت و مال التجاره‌اش از بین رفت، او حق دارد پولش را مطالبه کند و آن تاجر نمی‌تواند بگوید پولی که تو به من دادی، عین آن تلف شد؛ زیرا آن شخص می‌گوید آن عین مال من نبود؛ از ساعتی که به تو دادم مال تو شد.

پس طبیعت قرض این است که انسان پول را، سرمایه را، مملوک خودش را از عینیت خارج می‌کند و به آن ذهنیت و اعتباریت می‌دهد، وجود اعتباری می‌دهد.

خاصیت وجود اعتباری یکی این است که تلف و زیان در آن معنی ندارد. دنیا را اگر آب ببرد، آن از بین نمی‌رود. قصه ملا نصرالدین است که دیگ همسایه را قرض گرفت. بعد از مدتی که دیگ را پس داد، یک دیگچه‌ای هم داخل آن گذاشت. همسایه گفت این چیست؟ گفت دیگ شما زاییده است. خیلی خوش حال شد که عجب همسایه‌ احمقی گیر آوردیم. برای بار دوم دیگی از او قرض گرفت. این دفعه که همسایه آن را طلب کرد، گفت مرده. همسایه گفت دیگ که نمی‌میرد. گفت آن که می‌زاید یک روز هم می‌میرد. زاییدن حق است ولی مردن حق نیست!؟

طبیعت قرض و طبیعت وجود اعتباری دادن مثل یک نوع بیمه کردن است، مثل یک نوع اخته کردن مال است از نظر سود و زیان دادن. هم بیمه عمر می‌شود، هم اخته می‌گردد. به همان دلیل که بیمه تکوینی می‌شود و جلوی مردن و کسر شدنش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۷۵

گرفته می‌شود، قهراً جلوی انتاج آن هم گرفته شده است. اصلاً وجود اعتباری انتاج ندارد.

پس انسان وقتی که چیزی را به عنوان قرض به کسی می‌دهد، از نظر حقوقی آن را از اثر انداخته، از تلف حفظ کرده و به طور کلی از اثر مثبت و منفی انداخته. اینکه کسی چیزی را قرض بدهد و بعد سود آنچه را که در ذمه طرف است بخواهد، اساساً غلط است. سود، متعلق به عین است و عین هم متعلق به مقترض است.

با این بیان، قهراً از نظر طبیعت حقوقی فرقی نمی‌کند میان قرض استهلاکی و مصرفی، و قرض تولیدی و استنتاجی. البته از نظر اخلاقی و عاطفی خیلی فرق می‌کند؛ همان‌طور که اجاره گرفتن‌ها از نظر طبیعت حقوقی فرق نمی‌کند ولی از نظر اخلاقی خیلی فرق می‌کند. انسان خانه‌اش را به یک آمریکایی گردن کلفت پولدار بدهد و از او مال الاجاره بگیرد، یا به یک نفر بیچاره فقیر مستحق بدهد و مال الاجاره بگیرد، این دو از نظر اخلاقی خیلی فرق می‌کند ولی از نظر طبیعت حقوقی فرق نمی‌کند.

در این صورت هیچ فرقی میان انواع وام‌هایی که بانک می‌دهد، از نظر جواز و عدم جواز نیست. همه این وام‌ها مورد نیاز است؛ وام درمان‌گان، وام امیدواران، وام بستانکاران و حتی وام تولیدی. باید ببینیم که این امر مورد نیاز را غیر از قرض ربوی از چه راه می‌توان تأمین کرد.

از نظر ادله شرعی چطور؟ آیا آن حرفی که بعضی مصریها گفته‌اند درست است یا درست نیست که ادله شرعی فقط ناظر به قرضهای مصرفی و استهلاکی است؟ اینکه در زمان پیغمبر صلی الله علیه و آله آیا قرض استنتاجی هم وجود داشته یا نه، من به طور جزم نمی‌توانم بگویم وجود نداشته؛ البته عمده قرضها مصرفی بوده، ولی مخصوصاً در مکه که عده‌ای سرمایه‌دار در آنجا بودند، آیا هیچ معمول نبوده که مثلاً یک نفر تاجر، از یک پولدار دیگری مقداری پول قرض بگیرد برای اینکه تجارت کند و بعد سود آن را به او بپردازد؟ به طور جزم نمی‌توان گفت نبوده. حالا بود و نبودش اثر زیادی در بحث ما ندارد.

در ادله شرعی اگر ظاهر ادله محدود و محصور نباشد به آنچه که در آن زمان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۷۶

وجود داشته، به قول فقها نمی توانیم جلو اطلاق ادله را بگیریم. اگر ادله ما اطلاق داشته باشد و به قول آقایان انصراف به یک مورد بالخصوص نداشته باشد، ما باید به اطلاق عمل کنیم. یعنی تا دامنه قیامت هرچه مصداق برای آن پیدا شود، مصداقهای جدید است نه یک امر جدید؛ همان طور که در باب بیمه گفتیم که بیمه به این شکل در قدیم وجود نداشته ولی ما کلیاتی داریم که آن کلیات، عموم و اطلاق دارد و محدودیتی ندارد. اما یک تعبیراتی در بعضی احادیث خصوصاً احادیث شیعه وجود دارد که آن تعبیرات تا حدود کمی ربا را محدود می کند به همان ربای مصرفی. ولی آیات قرآن به نظر می رسد که چنین نیست. البته از بعضی آیات قرآن می توان استشمام کرد که نظر قرآن به قرضهایی است که در مورد در ماندگان باید داد. چون در بعضی جاها ربا را در مقابل صدقه می آورد: **يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَاَ وَيُزِيلُ الصَّدَقَاتِ** «۱». اما جاهایی هم هست که ربا را در مقابل بیع قرار می دهد و بالخصوص یکی دو جا هست که تعبیر به ظلم می کند. در این موارد اگر نظرش به مبارزه با بیرحمی و قساوت جامعه بود و می خواست بگوید جای رحم کردن است و جای این است که از منفعت و حق مشروعتان بگذرید، دیگر معنی نداشت که تعبیر به ظلم کند بگوید: **فَلَكُمْ رُؤُسُ أَمْوَالِكُمْ لَآ تَظْلُمُونَ وَ لَآ تَظْلَمُونَ**. راجع به کسانی که قبلاً قرض ربوی داده بودند قرآن فرمود که همان رأس المالها یعنی عین مالتان را بگیرید.

سودها را دیگر حق ندارید بگیرید. آن وقت **لَآ تَظْلِمُونَ وَ لَآ تُظْلَمُونَ** نه شما ظلم می کنید با گرفتن سود، و نه مظلوم واقع می شوید با از دست دادن سرمایه تان.

از این تعبیر قرآن به نظر می رسد که اساساً قرآن سود گرفتن از قرض را ظلم می داند. و می دانیم که ظلم یعنی گرفتن چیزی بدون حق و بدون یک مجوز. البته مجوز طبیعی نه مجوز قانونی. در واقع عدل هم یعنی به هر مستحقى آنچه را که استحقاق دارد دادن. و ظلم تجاوز به حقوق دیگران است. قرآن ربا گرفتن را تجاوز به حق قرض گیرنده تلقی می کند و به قول ما اصلاً نامشروع می داند. آیاتش را در این یادداشتهای قدیم خودم جمع کرده ام: **سوره بقره آیات ۲۷۴ - ۲۸۱:**

اعْوِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ. الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَ

(۱) بقره / ۲۷۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۷۷

عَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَآ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَآ هُمْ يَحْزَنُونَ..

این آیه از انفاق و نیکوکاری شروع می شود و از همین جا گفتیم استشمام می شود که نظر به همان وامهای به اصطلاح درماندگی است. بعد بلافاصله می فرماید:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَاَ لَآ يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَحَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكِ بَانَ لَهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَاَ وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَاَ..

آنها که ربا می خورند بر نمی خیزند مگر مانند کسی که شیطان او را مس کرده؛ یعنی مانند مجنون و جن زده و آدمی که عقل و هوش و فکرش را از دست داده. قرآن می خواهد بگوید رباخواری کأنه تأثیری در فکر و هوش می کند، انسان را دیوانه

می‌کند. این به موجب آن است که گفتند: إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلَ الرِّبَا. گفتند چه فرقی می‌کند که انسان خرید و فروش کند یا ربا بخورد وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا ولی اینجور نیست، خدا بیع را حلال کرده و ربا را حرام.

فَمَنْ لَجَأَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ. مقصود این است که اگر موعظه‌ای درباره ربا بیاید و منتهی بشود یعنی از این ساعت دیگر توجه به دستور بکند، فَلَهُ مَا سَلَفَ گذشته‌ها همه محو شده، گذشته‌ها گذشته. وَ أَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ یعنی در دنیا از او پس نگیرید. وَ مَنِ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ کسانی که بعد از نزول این آیه بخواهند ربا بگیرند مستحق آتش‌اند. يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَ يُزِيهِ الصَّدَقَاتِ خدا ربا را محو می‌کند (در واقع یعنی بی برکتی را متوجهش می‌کند) و به عکس صدقات را نمو می‌دهد. وَ اللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ در اینجا رباخوار به کفار و اثیم تعبیر شده.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ آتَوْا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لَا هُمْ يَحْزَنُونَ. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذُرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۷۸

باز تأکیدی است درباره ربا.

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ اگر چنین نکرید آگاه باشید به جنگی از ناحیه خدا و پیغمبر. وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ زُؤُسٌ أَمْوَالِكُمْ اگر توبه کردید سرمایه هاتان یعنی اصل مالتان خودتان. لَا تَظْلُمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ در این صورت ظمی نمی‌کنید و مورد ظلم قرار نمی‌گیرید.

وَ إِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَ أَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ أَنْ سَرُمَا هُمَ که اصل مالتان است و می‌خواهید بگیرید، اگر طرف مُعسر و فقیر است و نمی‌تواند بدهد مهلت بدهید تا وقتی که امکان برایش پیدا شود. و اگر صدقه بدهید و همان را هم صرف نظر کنید چه بهتر.

وَ اتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ..

سوره آل عمران آیه ۱۳۰: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ربا را چند برابر نخورید و بترسید از خدا، باشد که شما رستگار شوید.

بعضی گفته‌اند که ربای به اصطلاح اضعاف مضاعف اشکال دارد، یعنی ربایی که سودش هم سود داشته باشد. ولی گویا این، حرف درستی نیست. الآن حضور ذهن ندارم که تفاسیر در این مورد چه می‌گویند.

در سوره نساء آیه ۱۶۰ و ۱۶۱ می‌فرماید: فَبُظِّلِمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَ بَصَّيْهُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا. به موجب ظمی از ناحیه یهودیان حلالهایی که برایشان بود حرام کردیم و هم به موجب مانع شدنشان از راه خدا وَ أَخَذِهِمُ الرِّبَا وَ قَدْ نُهِوا عَنْهُ وَ بِهِ مَوْجِبُ الْبُظْلِ وَ هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ أَكَلُوا أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَ أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا..

آیه ۳۹ سوره روم: وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبَا لِيَرْبُؤَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُؤُوا عِنْدَ اللَّهِ وَ مَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْغِفُونَ آنچه که ربا می‌دهید تا مال شما در مال مردم بالا بیاید، بدانید که نزد خدا این مال ازدیاد پیدا نمی‌کند- ظاهر قضیه این است که فلا يَرْبُؤُوا عِنْدَ اللَّهِ یعنی خدا این ازدیاد را قبول ندارد و در نزد خدا این ازدیاد رسمیت ندارد- اما کسانی که زکات می‌دهند که از اصل مالشان صرف نظر می‌کنند، بر مال خودشان می‌افزایند و خدا به آنها در دنیا برکت و در آخرت پاداش می‌دهد.

به طوری که قبلاً هم عرض کردم با توجه به بعضی نکات که در این آیات هست-

مثلاً آنجا که ربا را در مقابل صدقه آورده یا قبلش آیه انفاق آمده- می شود ابتدا استظهار کرد که این آیات ناظر به همان ربایی است که در مواردی که انسان باید کار خیر انجام دهد، ربا بگیرد. به عبارت دیگر ناظر به ربای مصرفی و استهلاکی است.

ولی در عین حال به نظر می رسد با آن قیدهایی که دارد- مخصوصاً در جمله:
 لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ وَ هَمَّجِنِ جَمَلَةٌ: وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبًّا لِيُزْبُوا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَزُبُوا عِنْدَ اللَّهِ- باید بگوییم نه، از نظر قرآن ربا به طور مطلق ظلم است نه بیرحمی و عدم احسان. اما عرض کردیم در روایات تعبیراتی آمده است که آن تعبیرات بیشتر ربا را محدود می کند به ربای مصرفی و استهلاکی یا ربای درماندگان. چندین روایت قریب به این مضمون است که از جمله یک روایت را الآن می خوانم:

عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أِنِّي رَأَيْتُ اللَّهَ قَدْ ذَكَرَ الرَّبُّوَا فِي غَيْرِ آيَةٍ وَ كَرَّرَهُ.

[سماعه می گوید به امام صادق علیه السلام گفتم] من می بینم خدا ربا را در چند آیه ذکر کرده و تکرار نموده- یعنی خیلی اهمیت داده- فقال:

أَوْ تَدْرِي لِمَ ذَاكَ؟

فرمود: می دانی برای چه؟ گفتم: نه. قال:

لَيْتَلَا يَمْتَنِعَ النَّاسُ مِنْ اضْطِنَاعِ الْمَعْرُوفِ

برای اینکه جلو کار خیر گرفته نشود. یعنی اگر کسی احتیاج داشته باشد البته جای معروف است (ظاهر قضیه این است که معروف یعنی کمک کردن در جایی که کسی احتیاج دارد و دیگری باید به او احسان و کمک بکند)؛ خدا ربا را حرام کرده، این راه را بسته تا مردم از طریق قرض الحسنه برای یکدیگر کارگشایی کنند نه از طریق ربا. در روایت دیگری از حضرت صادق علیه السلام آمده است:

وَ عِلَّةُ تَحْرِيمِ الرَّبُّوَا

(اینجا کلمه ای هست که خوانده نشد. ظاهراً بالنسبه بود ولی معنی نمی دهد و معنی معنی هم خیال نمی کنم باشد «۱»)

لِعِلَّةِ ذَهَابِ الْمَعْرُوفِ

علت تحریم ربا این است که جلو احسان و کار خیر و تعاون گرفته نشود.

وَ تَلَفِ الْأَمْوَالِ وَ رَغْبَةِ النَّاسِ فِي الرِّبْحِ وَ تَرْكِهِمُ الْقَرْضَ وَ الْقَرْضُ صَيَانُ الْمَعْرُوفِ وَ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنَ الْفَسَادِ وَ الظُّلْمِ وَ فَنَاءِ الْأَمْوَالِ.

تنها به مسأله عدم احسان تکیه نشده. ربا موجب فسادها می شود که ظاهراً مقصود

(۱) [این کلمه در چاپ جدید وسائل «بالنسیه» می باشد.]

بیچارگیهاست. کلمه ظلم در این روایت به کار رفته: و گرفتن ربا ظلم است و فنای اموال. مقصود از فنای اموال این است که اموال مردم کشیده می شود به طرف رباخوار. فتوای فقها هم در مورد ربا همین طور است که فرقی نگذاشته اند میان ربایی که از نوع استهلاکی باشد یا از نوع استنتاجی.

سؤال: در مورد پس‌انداز فرمودید که شرط امانت این است که در شیء مورد امانت تصرف نشود- تصرف نقل دهنده یا از بین برنده (استاد)- و اگر در پول مورد امانت تصرف شد، در حقیقت حکم قرض را پیدا می‌کند و طبیعتاً سود دادن به آن حرام می‌شود. پس‌انداز و انواع سپرده‌ها در حکم همین مطلب است. اینجا دو سؤال مطرح است. یکی اینکه اگر در قرض، قرض دهنده هیچ شرطی نکند ولی قرض گیرنده بگوید من هنگام پرداخت، فلان مبلغ روی آن می‌گذارم، آیا از نظر شرعی حرام است یا نه؟

که اگر این مسأله جواب داده شود، بانک یک حالت رقیق‌تر از این است، یعنی می‌گوید اگر شما پولتان را نزد من بگذارید- فرض کنیم قرض باشد- من شش درصد به شما بهره می‌دهم. گاهی هم خودش وسط کار تصمیم می‌گیرد هفت درصد بدهد و گاهی تصمیم می‌گیرد دو درصد بدهد. تصمیم با اوست و قرض دهنده هیچ دخالتی ندارد. البته اگر نداد، به حکم قوانین جاریه می‌تواند مطالبه کند.

اما مسأله تصرف در امانت. من فکر می‌کنم که تفاوتی بین پول و سایر اشیائی که به امانت می‌گذارند هست و آن اینکه وقتی کسی پولی را نزد دیگری به امانت می‌گذارد، قصدش همان اسکناسها نیست بلکه آن مقدار پول است. یعنی در ذهن دو طرف هست که اگر اولی پولش را خواست و دومی بلافاصله آن مقدار پول را داد، او امانتدار است. لازم نیست که اسکناسهای خودش را تحویل دهد. بنابراین اگر من هزار تومان نزد کسی بگذارم و او با آن پول چیزی بخرد ولی همواره هزار تومان برای من کنار بگذارد، در حقیقت تصرف در امانت نکرده و امانتدار است. مثل فرش نیست که اگر آن را تبدیل به فرش دیگری نماید، فرش جدید با آن فرش
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸۱

فرق داشته باشد و در نتیجه تصرف در امانت به شمار آید. اسکناسها همه از نظر اعتبار، یکی هستند. بنابراین اگر در پول به امانت داده شده تصرف شود، تبدیل به قرض نخواهد شد چون آن تصرف، تصرف در امانت نیست. به همین جهت اکثر مراجع تقلید در بهره پس‌انداز ایراد نمی‌کنند. در بهره سپرده ثابت یا غیر ثابت تردیدهایی کرده‌اند ولی در پس‌انداز که حالت رقیق‌تری از سپرده است اشکال نکرده‌اند.

جواب: در مسأله پس‌انداز، من در ضمن عرایضم عرض کردم که این را همه می‌گویند که یک وقت هست شکل قضیه شکل یک تعهد طرفینی است یعنی یک قرارداد است، یک معامله است. قرض دهنده و قرض گیرنده در واقع به طور ضمنی [قرار می‌گذارند] یا برگی را پر می‌کنند که این شخص پس‌انداز می‌کند یا سپرده می‌گذارد که بعد از یک سال فلان مقدار سود بگیرد. اگر شکل یک تعهد را داشته باشد که قهراً قانوناً و عرفاً قرض دهنده حق دارد سود را مطالبه کند، این همان ربا است. و یک وقت هست شکل تعهد ندارد و همان‌طور که خودتان گفتید تعهد یک طرفی است نه دو طرفی. می‌تواند بدهد، می‌تواند ندهد؛ می‌تواند کم کند، می‌تواند اضافه کند. این قطعاً ربا نیست و در واقع شکل یک جایزه و احسان را دارد. اصلاً به طور کلی مستحب است که اگر کسی به شما قرض داد، هنگام پرداخت قرض او مبلغی هم اضافه بدهید. اما این غیر از این است که از اول آن طرف مطالبه می‌کند و کرایه پولش را می‌خواهد. وقتی او کرایه پول مطالبه می‌کند و شما هم مبلغی به عنوان کرایه پول می‌دهید و از اول هم قرار بر این بوده، اشکال دارد. بنابراین آنچه ما عرض کردیم، منافات نداشت با آنچه که شما گفتید.

و اما مسأله دومتان که مسأله امانت بود. شما می گوئید اصلاً امانت دادن پول با امانت دادن هر چیز دیگر مثلاً فرش فرق دارد. از نظر امانت بودن فرق نمی کند، از نظر تصرف در امانت فرق می کند. برخی امور، به قول فقها رقبات در افراد آنها متفاوت است. اصلاً هر فردش یک حکم دارد. مثلاً دوتا اسب را نمی شود پیدا کرد که هیچ با همدیگر تفاوت نداشته باشند. و گاهی نظرها مختلف است؛ برای یک شخص، یک اسب بهتر است و برای شخص دیگر اسب دیگر. (البته اجناسی مثل فرش، افرادش خیلی به همدیگر نزدیک شده اند.) در این گونه جنسها نظر روی عین است، روی فرد و شخص است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸۲

به طور کلی بشر در بعضی چیزها اساساً تعلق نظرش روی فرد و شخص است که این در انسان به اوج خود می رسد. یعنی انسان اگر به فردی از انسان تعلق خاطر پیدا کرد، دیگر هیچ فرد انسانی نمی تواند جانشین او بشود. مثل اینکه کسی عاشق زنی می شود. اگر زن دیگری به مراتب کاملتر را بیاورند و بگویند آقا! تو خواهان معشوقی با این اوصاف هستی، ما اوصاف بهترش را به تو می دهیم، چون آن روح به همان زن [تعلق خاطر پیدا کرده] سخت می گوید همان را می خواهم. مجنون همان لیلی خودش را بر کلتوپاترا ترجیح می دهد. یا انسان که فرزندش را دوست دارد، اگر شما بروید بچه ای بیاورید هزار درجه به همه صفات بهتر از او، حاضر نیست بچه خودش را معاوضه بکند. ولی در اموری که به اصطلاح مثلی است، [نظر انسان] جنبه کلی پیدا می کند. مثلاً شخصی یک خروار گندم خراسان می خواهد. یک خروار گندم خراسان فرق نمی کند که این یک خروار باشد یا یک خروار دیگر. یا پارچه ای که شما می خرید، فرق نمی کند که این دو مترش باشد یا دو متر دیگرش.

قبول است که اسکناسها چون همه ارزش مساوی دارند، نو و کهنه اش و شماره های مختلفش هیچ فرق نمی کند. ولی شما چطور می گوئید که [در مورد اسکناس] هیچ فرقی نیست بین امانت و غیر امانت؟! من از شما سؤال می کنم: اگر شما هزار تومان به یک نفر امانت دادید و این هزار تومان بدون تقصیر گم شد یا سوخت، آیا شما عقلاً حق دارید هزار تومان را از او بگیریید یا نه؟

- نباید بگیرییم.

حالا اگر در این پول تصرف کرده باشد یعنی هزار تومان شما را خودش برداشته و به جای آن، پول دیگری آمده باشد و بلکه چند بار این پول را معاوضه کرده باشد، آیا می توانید آن را بگیریید یا نه؟

- بله.

پس [در مورد پول نیز امانت و قرض] با همدیگر فرق کرد. اما فرق امانت دادن پول و غیر پول در این جهت است که در امانت دادن پول اجازه ضمنی به تصرف هست. یعنی وقتی شما هزار تومان را به من امانت می دهید و می گوئید این هزار تومان را به پسر من که در فلان شهر است برسان، من از طرف شما اجازه ضمنی [به تصرف در این پول] دارم چون می دانم شما می خواهید هزار تومان به پسران برسد و فرق نمی گذارید بین این هزار تومان و هزار تومان دیگر؛ و اگر بین راه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸۳

احتیاج پیدا کردم، در این هزار تومان تصرف می کنم، بعد هزار تومان دیگر به او می دهم. بنابراین فرق است میان امانت و قرض پول؛ یعنی همین قدر که ما در پول به امانت داده شده تصرف کردیم و آن را تبدیل به عین نمودیم، حکمش فرق می کند. اگر من عین این هزار تومان را در جیبم گذاشتم، دست به آن نزد و تلف شد، ضامن نیستم اما اگر در آن تصرف کردم و بعد به جایش هزار تومان دیگر گذاشتم، چنانچه آن هزار تومان تلف شود، من ضامن هستم. پس این دو با هم فرق می کنند.

طبیعت امانت [با طبیعت قرض] متفاوت است ولی در این گونه امانتها معمولاً امانتگذاران اجازه تصرف می دهند چون برایشان فرق نمی کند. اگر مثلاً فرش خانه اش را امانت بدهد، اجازه تصرف نمی دهد، می گوید من همان فرش را دوست دارم. ولی در مورد اینها معمولاً اجازه می دهند نه اینکه در اینجا امانت با قرض یکی است. مسلم دوتا است.

سؤال: یک استدلال عقلی درباره حرمت ربا فرمودید که من درست متوجه نشدم. اصولاً پولی که شما نزد کسی می گذارید، آن پول مطرح نیست، اجازه مصرف پول و اعتبار مطرح است. اجازه خودش سرمایه است. این اسکناسها نیستند که مصرف می شوند بلکه ارزش این اسکناسهاست که مصرف می شود. و چه بسا که آن پول به صورت چک باشد. مثلاً قیمت زمین، اجازه احداث ساختمان یا اجازه کاشت و بهره برداری از زمین است. زمین یک چیز عینی نیست. به همین دلیل است که وقتی شهرداری می گوید در فلان منطقه اجازه ساختمان نمی دهیم، قیمت زمین آن منطقه نزدیک صفر می شود؛ و وقتی می گوید اجازه می دهیم در اینجا ساختمان دوازده طبقه ساخته شود، قیمت آن بسیار بالا می رود. پول از نوع اجازه است پس عینی نیست. اگر دولت بگوید سکه ها باطل است، دیگر ارزشی ندارند. پول غیر از جنس است. بنابراین پول ارزش اعتباری دارد و کسی که پول خود را قرض می دهد، در واقع اعتبارش را قرض می دهد و این کار ارزش دارد و می تواند سود داشته باشد. به عبارت دیگر پول سرمایه است و هنگامی که به قرض داده می شود می تواند مثل اجاره سود داشته باشد.

جواب: شما اولاً خلط کردید میان مسأله ارزش اسکناس و بحثی که ما کردیم راجع

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸۴

به اموری که ارزش واقعی دارند. فرض کنید که در زمان ما اسکناس نیست. طلا که ارزش دارد؛ به اعتبار اینکه یک فلز گران بهاست. آیا در آنجا که انسان طلا یا اشرفی خود را به کسی قرض می دهد، فرق نیست بین اینکه این طلا یا اشرفی مال او باشد و در جریان باشد یا مال طرف باشد؟

- اگر ارزشش ارزش پولی است فرق ندارد اما اگر خودش هم همان اندازه می ارزد یعنی اگر عنوان سکه نداشته باشد ... ما پله به پله عرض می کنیم. اول فرض می کنیم که غیر پول مثلاً گندم را به قرض می دهیم. آیا شما قبول دارید که فرق است بین اینکه من گندم را به طرف به قرض بدهم و ربا بگیرم، و اینکه گندم را به او بدهم که مال التجاره خودش قرار بدهد و از او سود بگیرم؟ یعنی اگر بخواهم سود بگیرم، آیا هیچ فرق نمی کند که از این سود بگیرم یا از آن؟ اگر مال التجاره تلف شد از چه کسی تلف شده؟

- از کسی که گرفت.

حتی در وقتی که من به قرض نداده ام بلکه به عنوان مضاربه داده ام؟

- مضاربه شرکت است.

شرکت در عین که نیست، شرکت در سود است. من عرض می کنم که سرمایه یک وقت مال من (قرض دهنده) است و دارد کار می کند؛ یک وقت مال شماست و دارد کار می کند و آنچه که مال من است بر ذمّه شماست. اینها با همدیگر متفاوت است.

اما مثالی که شما درباره زمین زدید و گفتید اینها اجازه است. اینها اجازه است یعنی چه؟

- یعنی عین ندارد.

یعنی کسی که زمینی را می خرد، زمین مال او نیست، اجازه را مالک است؟ نه، این طور نیست. البته قیمت به عللی پایین می رود یا بالا می آید، یا بکلی چیزی از ارزش می افتد. مثلاً جنسی که در ایران تولید و در کشور دیگری مصرف می شود، اگر

امنیت راه از بین رفت، قهراً قیمت آن سقوط می‌کند. فرض کنید در ایران تریاک تولید می‌شود و در ترکیه مصرف می‌کنند و در ایران هم هیچ مصرف ندارد؛ و در اینجا قیمتش مثلاً کیلویی هزار تومان است. یک مرتبه مانع خروج آن شدند. آیا دیگر تریاک ارزش ندارد و فقط همان اجازه یعنی مانع نبودن از طرف دولت است که به آن ارزش می‌دهد؟! یعنی ارزش، مال آن اجازه است نه مال تریاک؟! یا ارزش مال

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸۵

شیء است ولی وقتی که موجبی پیدا شد، ارزش را بالا می‌برد یا پایین می‌آورد. یا مثلاً شما خانه‌ای را مالک هستید. در نزدیکی خانه شما مؤسسه‌ای مثل حمام یا یک واحد سر و صدادر تأسیس می‌شود، قیمت خانه شما را می‌آورد پایین. یا برعکس اتوبانی کشیده می‌شود، ارزش خانه شما را می‌برد بالا. اینها علل و عوامل است.

ارزش مال عین است. قیمت عین را اموری غیر از کار گاهی می‌برد بالا. گاهی می‌آورد پایین، نه اینکه ارزش مال آن اجازه است. اگر شهرداری اجازه ساختمان [در زمینی] را گرفت، چون جلوی استیفای منافع از این عین را گرفته قهراً قیمتش می‌آید پایین، نه اینکه اصلاً قیمت، مال آن اجازه است.

- اگر شهرداری این اجازه را بگیرد، منابع طبیعی هم بگیرد ...

اگر کمونیستی شود و همه مالها را بگیرند، بدیهی است که همه اموال از ارزش می‌افتد. این که دلیل نشد.

- علت اینکه شما می‌گویید اگر شهرداری اجازه بنا را بگیرد، ارزش زمین صفر نمی‌شود این است که مصارف دیگری دارد اما اگر اختیار آن مصارف از مالک سلب شود ...

هر عینی اگر مسلوب المنفعه شود یعنی تمام منافی را که به خاطر آن منافع ارزش پیدا کرده، از آن بگیرند، قهراً بلامنفعت می‌شود. ولی این معنایش این نیست که پس ارزش، مال عین نیست.

- اگر این کار بانک که به صورت تعهد یک طرفه اعلام می‌کند که در پس‌انداز یا سپرده، پس از مدت معین مبلغی اضافه می‌پردازد، اشکال داشته باشد، این ایراد را باید به اسلام گرفت که گفته است مستحب است هنگام پرداخت قرض، مبلغی اضافه داده شود. در واقع بانک می‌گوید من بر اساس این حق شرعی قبلاً اعلام می‌کنم که یک مبلغ اضافه می‌پردازم.

استاد: یعنی کاری به عنوان تشویق است؛ نظیر جایزه دادن. حالا اگر جایزه هم نداد نداد. فقط یک محرک است. البته تعهد و قرارداد دوطرفه نباید در کار باشد.

- اینکه آقای ... گفتند زمین با اجازه شهرداری ارزش پیدا می‌کند درست نیست زیرا غیر از ساختن بنا در زمین، می‌توان در آن زراعت کرد یا

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۰، ص: ۲۸۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸۶

سکونت نمود و استفاده‌های دیگر. اشیاء دیگر نیز همین‌طور است.

بنابراین نمی‌توان گفت زمین ارزش اعتباری دارد.

استاد: بله. البته در مسأله اسکناس بحثی است که باید جداگانه بررسی شود که آیا ارزش اسکناس ارزش واقعی است یا ارزش

قراردادی؟ چون از نظر وجود عینی، اسکناس یک کاغذ است و یک کاغذ چرا باید ارزش داشته باشد؟ و لهذا بعضی می گویند اسکناس فقط حکم یک سند را دارد و در واقع سندی است که دولت امضا کرده، پشتوانه اش هم خود قول دولت است یا مثلاً طلاهایی است که در بانک ملی هست. در مسأله خرید و فروش ارز این مسأله هست ولی در مطلق اشیاء و بالخصوص در اجناس مثل زمین، و حتی در پولهایی که از جنس فلز است، این حرف را نمی شود گفت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸۷

۲ مسئله ربا و بانک

اشاره

یک مطلب را که دنباله بحث گذشته است مختصر عرض می کنم بعد به بحث امروز می پردازیم.

آثار مالکیت

انسان وقتی مالک چیزی هست - در هر جا که مالکیت برای چیزی اعتبار شده است - لازمه مالکیت این است که او حق هر گونه تصرفی را در مملوک خودش دارد. یعنی طبیعت مالکیت، هر گونه تصرفی را اقتضا می کند. البته قانون می تواند از بعضی تصرفات منع کند و ما در اسلام چنین چیزی داریم که در مواردی، از تصرفاتی که به نظر می رسد طبیعی است که مالک در مال خودش بکند جلوگیری می کند. ریشه این منع تصرف این است که در اسلام مالکیت دیگری مقدم بر مالکیت فرد اعتبار می شود و آن مالکیت خداست و در بعضی تعبيرات مالکیت عموم است که مالکیت فرد در درجه بعد قرار می گیرد. پس در مواردی مانعی ندارد که به خاطر حقی که عموم دارند، جلو تصرف مالکیت فرد گرفته شود. اکنون وارد این بحث نمی شویم.

بنابراین مالک مادامی که مالک است حق هر گونه انتفاع و بهره برداری و تصرف و نقل و انتقال را دارد. حتی طبیعت مالکیت اقتضا می کند که حق اسراف و تبذیر و اعدامش را هم دارد که اینها جزء همان مواردی است که به دلیل مالکیت خدا یا مالکیت عموم جلوگیری می شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸۸

ولی اگر چیزی از ملک انسان خارج شد، به صرف اینکه مالکیت انسان از آن سلب شد، حقوق و منافی هم که تابع مالکیت است قهراً سلب می شود. از جمله کارهایی که مالک حق دارد انجام دهد، نقل و انتقال است که ممکن است به عوض یا به غیر عوض باشد. و ممکن است نقل و انتقال عین یا نقل و انتقال منفعت باشد.

نقل و انتقال عین به عوض، از قبیل بیع یا فروختن است. مثلاً شخصی کتابی را به دیگری می فروشد. با این عمل، کتاب از ملک فروشنده منتقل می شود به ملک خریدار. از لحظه بیع، خریدار مالک می شود و آثار مالکیت برای خریدار بار است نه برای فروشنده. و در مقابل، پولی که در این بیع مبادله شده، آثار مالکیت فروشنده نسبت به آن بار است.

نقل و انتقال عین بدون عوض مثل هبه است. مثلاً من حق دارم مال خودم را به دیگری ببخشم. این تملیک به غیر عوض است

ولی به هر حال تملیک است. و به صرف اینکه من مال خودم را به غیر تملیک کردم از آن لحظه به بعد هر منافعی که داشته باشد متعلق به مُتَّهَب است نه من. مثلاً اگر گوسفند شیردهی را هبه کنم، ساعتی بعد که پستان گوسفند شیر می‌دهد، این شیر در ملک من تولید نشده بلکه در ملک آن شخص تولید شده است. تلف شدن جنس هم جزء آثار مالکیت است. اگر جنسی تلف شود طبیعتش این است که خسارت آن بر مالک است اعم از اینکه خودبه خود تلف شود یا مالک تلف کرده باشد. ولی اگر دیگری تلف کند، لازمه‌اش این است که او مثل یا قیمت آن را ضامن است.

گاهی ممکن است مالک، منافع مال خود را تملیک کند در مقابل عوض، نه عین مال را، مثل اجاره. مثلاً من در مدت یک سال خانه خود را اجاره می‌دهم به مبلغی.

در واقع این اجاره به منزله فروختن منافع خانه است به غیر در مقابل یک پول. در این صورت من مالک عین هستم ولی مالک منفعت در مدت یک سال نیستم؛ و چون مالک عین هستم، در عین حال آثار دیگر مالکیت غیر از ملکیت منفعت بر من بار است. آثار دیگر مالکیت مثل این است که اگر قیمت ملک ترقی کند، در ملک من ترقی کرده و اگر خودبه خود تلف شود ضررش بر من وارد شده. اگر دیگری اعم از مستأجر یا غیر مستأجر آن را تلف کند ضامن پرداخت بهای آن می‌باشد.

در بعضی موارد، اثر مالکیت این است که طرف، مالک انتفاع می‌شود نه مالک

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۸۹

منفعت؛ یعنی مالک منافع نمی‌شود ولی حق دارد از منفعتی که مال دیگری است بهره‌برداری کند، مثل ودیعه یا امانت. کسی که به عنوان ودیعه مالی را از ما می‌گیرد مثلاً لباسی را امانت می‌گیرد، باز هم مالک منفعت این لباس، ما هستیم؛ یعنی ما منفعت آن را به او تفویض نکرده‌ایم که از ملک خود خارج کرده باشیم ولی به او اجازه و حق داده‌ایم که از آن منتفع بشود. لذا در باب ودیعه کسی که می‌گیرد مالک منفعت نیست ولی حق انتفاع دارد.

یکی از مواردی که در اعتبارات عرفی، مالک حق دارد در مورد مال خودش انجام بدهد قرض دادن است. طبیعت قرض دادن چیست؟

تعریف قرض

قرض نه بیع است نه صلح است نه اجاره است نه هبه است و نه ودیعه. چیز دیگری غیر از اینهاست. در تعریف قرض گاهی گفته‌اند تملیک به عوض. ولی گفته‌اند این تعریف درست نیست؛ قرض تملیک به ضمان است. یعنی شخصی که مال خودش را به دیگری قرض می‌دهد، با قرض دادن، آن را از ملک خودش خارج کرده و دیگری را مالک آن نموده است. در این جهت با بیع و هبه هیچ فرقی نمی‌کند.

بیع، تملیک است و اخراج از ملکیت خود و داخل کردن در ملکیت غیر. هبه هم اخراج از ملکیت خود و داخل کردن در ملکیت غیر است. قرض هم اخراج از ملکیت خود و داخل کردن در ملکیت غیر است با این تفاوت که در اینجا معاوضه نیست؛ به عوض قرض، مثل بیع چیزی در ملک قرض دهنده وارد نشده. هبه مطلق هم نیست. تملیک به ضمان است؛ یعنی من از ملک خودم خارج کردم و طرف را متعهد نمودم و ضامن کردم به مثل آن اگر مثلی باشد، و به قیمت آن اگر قیمی باشد.

امور مثلی که متشابه هستند مانند پول، گندم و امثال اینها که وقتی انسان قرض می‌دهد، عین را به طرف تملیک کرده ولی او در عهده خودش باید عوض این عین را بدهد؛ یعنی قرض دهنده از ساعت قرض دادن دیگر مالک آن نیست. پس مالک

چیست؟ مالک مثل و یا قیمت آن است که آن مثل یا قیمت در ذمه طرف است.

طبیعتاً همین قدر که چیزی از ملک کسی خارج شد، آثار مالکیت هم از او سلب می‌شود، هم اثر منفی‌اش و هم اثر مثبتش. اثر مثبت مالکیت منافع است یعنی قبلاً اگر این مال تولید منفعت می‌کرد به وسیله تجارت، یا نموی داشت و یا مثل

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹۰

حیوان نماء متصل یا منفصل داشت، متعلق به مالک بود [ولی پس از آنکه قرض داد] به دلیل اینکه مال، تملیک به غیر شده و غیر، مالک است مثل مشتری یا متهب، از آن لحظه هرچه منفعت داشته باشد، مال قرض گیرنده است نه قرض دهنده؛ چون قرض این است که از ملک قرض دهنده خارج شده است.

از جنبه منفی هم همان‌طور که در بیع به صرف اینک جنسی فروخته شد اگر آن جنس تلف شود ضررش متوجه مشتری است زیرا در ملک او تلف شده؛ و در هبه هم اگر چیزی که هبه شده تلف شود، ضررش متوجه متهب است نه واهب چون در ملک او تلف شده، در مورد قرض هم این جهت وجود دارد. به صرف قرض دادن اگر مال تلف شد، ضررش بر مقترض است نه مقرض؛ چون قرض این است که از ملک مقرض خارج شده است. اما در باب اجاره، به دلیل اینکه عین در ملک صاحب اولی است اگر هم تلف شود در ملک خودش تلف شده. استهلاک و کسر قیمتی هم اگر پیدا کند در ملک خودش پیدا شده. قهراً منافی هم که به این کالا تعلق می‌گیرد متعلق به همان مالک است. پس حق دارد اجاره بگیرد.

ولی در مورد قرض چنین نیست. قرض از نظر مقرض عقیم است و نمی‌تواند سودی داشته باشد. علتش این است که وقتی قرض داده می‌شود، به دلیل اینکه از ملک قرض دهنده خارج شده دیگر ملک او نیست که بخواهد سودی بگیرد. چون این سود در واقع مثل کرایه و اجاره است؛ و حال آنکه آن مال در ملک مقرض نیست که اگر منافی داشته باشد متعلق به او باشد. همان‌طور که در هبه، کسی نمی‌تواند بعد از هبه کردن مطالبه سود یا اجاره کند. قرض هم که بالاتر از هبه نیست.

اگر چیزی بخشیده شده، از ملک اولی خارج شده و گرفتن سود یا منافع و یا اجاره بی‌معنی است. اجاره گرفتن بابت کالایی فرع بر این است که آن کالا در ملک شخص باقی باشد. قرض در این جهت قطعاً مثل هبه است و خارج است از ملکیت قرض دهنده، و لهذا انسان نمی‌تواند چیزی را به دیگری قرض بدهد و در حالی که ملک دیگری است از او کرایه و سود بگیرد. همچنانکه نمی‌توان بعد از هبه و بیع، کرایه و منافی دریافت کرد. علی‌هذا ظالمانه بودن ربا و غیر طبیعی بودن آن از این جهت است.

من تعجب می‌کنم که چطور آقای مهندس ... در این قضیه اشکال می‌کردند. به نظر من اصلاً جای هیچ شبهه‌ای نیست. اینکه

در عمل هم می‌بینیم که رباخوار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹۱

وضع برای خودش به وجود آورده که همیشه سود می‌برد و هیچ وقت ضرر نمی‌کند، به واسطه همین غیر طبیعی بودن ربا است؛ یعنی حالت شتر مرغ را پیدا کرده که اگر بگویند پیر، می‌گویند شتر مرغ و اگر بگویند بار ببر، می‌گویند مرغم. وقتی که وام‌دهنده پولی را قرض داده، اگر حیثاً تلف شود می‌گویند تلف شدنش به من مربوط نیست؛ مال من نیست که تلف شده، مال اوست که تلف شده. پای تلف شدن که در میان می‌آید، آثار مالکیت مقترض بر آن بار می‌شود نه آثار مالکیت مقرض. می‌گویند من به تو قرض داده‌ام و به ذمه تو طلبکارم. ولی پای سود و منافع که در میان می‌آید، می‌گویند منافعش را باید بدهی. در حالی که آن چیزی که متعلق به مقرض است یک امر اعتباری و در ذمه مقترض است و در خارج جریان ندارد. آنچه که جریان دارد همان است که حیثاً تلف می‌شود، استهلاک دارد، گاهی سودش زیاد می‌شود، گاهی کم می‌شود و این

متعلق به مقرض است.

بنابراین طبیعت قرض با سود گرفتن ناسازگار است و جور در نمی آید، اصلاً ضد سود داشتن است. در واقع برای قرض، اگر فایده‌ای داشته باشد و از قرض الحسنه بودن خارج شود، حد اکثر فایده در مواردی است که انسان می بیند اگر خودش مالک مالش باشد نمی تواند آن را حفظ کند و تلف می شود. آن را به کسی قرض می دهد تا در ذمه او نگهداری شود و مال او باشد. اگر هم تلف شد، مال او تلف شده است. به همین جهت طبیعت قرض این است که قرض الحسنه باشد، یعنی قرض بدون سود باشد. قرض دادن حقیقتش تملیک و مالک شدن غیر است. به همین دلیل تلف شدن مال بر عهده آن غیر است و این با مطالبه یک سود معین از سوی مقرض طبیعتاً ناسازگار است. حالا در دنباله مطالب گذشته می پردازیم به بقیه مسائلی که آقای مهندس بازرگان مطرح کرده بودند.

سفته

در میان انواع وامها وام به اصطلاح درماندگان و وام امیدواران را طرح کردیم و رسیدیم به وامی که ایشان تعبیر کردند به وام بستانکاران. و این همان است که بانک آن را به صورت سفته و برات و غیره انجام می دهد و در بازار معمول است، به این فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹۲

صورت که کسی جنسی را نسیه به دیگری می فروشد و از طرف سفته می گیرد، مثلاً شش ماهه به مبلغ هزار تومان. به این ترتیب فروشنده باید سر شش ماه پولش را دریافت کند ولی در این فاصله به پول نقد احتیاج پیدا می کند. فکر می کند اگر به جای آن هزار تومان الان نهصد تومان پول نقد بگیرد و در این مدت این پول در گردش باشد سود بیشتری می برد. سفته را به بانک واگذار می کند که یا می فروشد و یا قرض می گیرد- صورتش را عرض می کنم- و به جای هزار تومان که در چند ماه بعد باید دریافت کند، نقداً نهصد تومان دریافت می کند تا بتواند پولش را به جریان اندازد. آیا این درست است یا نه؟

این کاری است که هم فقها خواسته اند راه حلی برایش درست کنند و هم آقای مهندس بازرگان خواستند راه حلی برایش پیدا کنند. ولی یادداشتهای ایشان که در اختیار من گذاشتند، آن قدر قلم انداز نوشته شده بود که من نتوانستم بخوانم. از خودشان خواهش می کنم که بعد توضیح بدهند.

در راه حلی که فقها خواسته اند پیدا کنند، نخواستند ماهیت قضیه را عوض کنند. خواسته اند همین که وجود دارد، به همان واقعیتی که هست، برایش صورت شرعی بسازند.

اول بار آقای حاج میرزا حسن خسروشاهی که تاجر معروفی بود و پدر همین خسروشاهی هاست که حالا خیلی معروف هستند، و مرد درس خوانده ای بود، رساله کوچکی به اسم «سفته و سرقفلی» نوشت. ابتدا برد مشهد به آقای میلانی داد.

آقای میلانی آن را تأیید کردند. بعد آقای خویی و دیگران با اندک تغییرات و تصرفی همان را تأیید کردند و این در واقع تأیید همین عملی است که در بانک صورت می گیرد، منتها با تغییر ظاهر دادن و تغییر شکل دادن. ما باید اول اساساً این راه حل را بررسی کنیم که آیا از نظر همان تغییر شکل و صورت دادن، درست است یا نه؟ مطلب دیگر، راه حل دیگری است که ظاهراً شما (آقای مهندس بازرگان) دنبال آن بودید و باید هم دنبال آن بود و آن این است که در اینجا یک نیازی وجود دارد که تاجر احتیاج دارد به یک نوع کارگشایی. تاجر طلبهای نسیه ای دارد که حاضر است از مقداری از طلبهای خودش صرف نظر کند به شرط اینکه پول نقدی در اختیار او قرار بگیرد. باید ببینیم آیا می توانیم با یک کار دیگری این نیاز را رفع کنیم یا

مثلاً یک مؤسسه‌ای به وجود بیاوریم که همین کار را برای تاجر انجام دهد
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹۳

بدون اینکه ماهیت واقعی آن همین ماهیتی باشد که بانکها انجام می‌دهند.

حالا من آن قسمت از رساله آقای خسروشاهی را که به اینجا مربوط است عرض می‌کنم که چه راه حلی می‌خواهند برایش پیدا کنند. برای اینکه این مطلب روشن بشود مقدماتی ذکر کرده‌اند و ما هم توضیحاتی درباره آن می‌دهیم. بعضی مقدماتش خیلی واضح است. گفته‌اند: «در یک معامله، عوضین هر دو باید مالیت داشته باشند.» شکی نیست که اگر چیزی مالیت نداشته باشد قابل خرید و فروش نیست. مثل اینکه انسان چیزی را بفروشد مثلاً به یک مقدار هوا- هوا عرفاً مالیت ندارد- یا یک چیزهایی که هیچ فایده‌ای برای بشر ندارد به واسطه خیلی کم بودن یا خیلی فراوان بودن، یا به واسطه اینکه در زندگی انسان هیچ اثری نمی‌بخشد.

مطلب دومی که گفته‌های ایشان بر آن مبتنی است این است که ارزشها دو نوع است: ارزشهای واقعی و ارزشهای اعتباری. چیزهایی که علت ارزش داشتن و مقدار ارزششان منفعتی است که انسان می‌برد یا به قول امروزها کاری است که روی آن صورت گرفته، دارای ارزش واقعی هستند. گندم اگر ارزش دارد، به تعبیر اینها به واسطه این است که انسان از گندم منتفع می‌شود. بعضی چیزها را هم می‌گویند ارزش آنها فقط قراردادی و اعتباری است و واقعاً آن قدر ارزش را که اعتبار کرده‌اند ندارند. یک من گندم واقعاً ارزش دو من جو را دارد و یا ارزش سه تومان را دارد. ولی چیزهایی هست که ارزش اعتباری دارند، مثل تمبر که پنج تومانی و سه تومانی و دوریالی آن وجود دارد ولی اگر واقعیتش را نگاه کنیم همه یک کاغذ و نقش است که ارزشی برای بشر ندارد. دولت برای آن ارزش اعتبار کرده. گفته‌اند اسکناس هم از همین قبیل است، ارزش واقعی ندارد، ارزش اعتباری دارد. پس اینها هم مالیت دارند ولی مالیت اعتباری.

ربای معاملی

مسئله دیگر این است که ربای معمول که در دنیا به نام ربا خوانده می‌شود همین است که سودی در مقابل قرض بگیرند و بیشتر قرضها هم در مورد پول است. ولی در اسلام غیر از ربای قرضی که به شدت حرام شده، نوعی معامله هم حرام شده و اسم آن نیز ربا گذاشته شده است که به آن ربای معاملی می‌گویند و آن این است که جنسی را به مثل خودش ولی با زیاده خرید و فروش کنند. اگر جنس با برابر خودش
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹۴

معامله شود جایز است ولی با زیاده اگر معامله شود، این البته قرض نیست، بیع و معامله است ولی معامله ربوی است و جایز نیست، حرام است. سابقاً که من روی این قضیه مطالعه می‌کردم به نظرم این طور می‌آمد که این، حریمی است برای ربای قرضی؛ یعنی این معامله به این دلیل حرام شده که جلو ربای قرضی گرفته شود، یعنی اگر ربای معاملی حرام نباشد و فقط ربای قرضی حرام باشد، همین حیل‌های ربایی که الان انجام می‌دهند رواج می‌یابد. مثلاً من به جای اینکه بگویم صد من گندم به شما قرض می‌دهم که سر سال صد و پنجاه من گندم بگیرم، می‌گویم صد من گندم به شما می‌فروشم در مقابل صد و پنجاه من گندم. به نظر من این طور آمده که حکمت حرمت ربای معاملی با اینکه از باب قرض نیست این است که قرض به این صورت در نیاید، همین کاری که اتفاقاً معمول شده و به شکل‌های مختلف به صورت حیل ربا درآمده است. ما در چند سال

قبل در این باره خیلی دقیق بحث کردیم و از روی مدارک فقهی ثابت کردیم که حیل ربا شرعی نیست «۱» و اخیراً بعضی از فقهای بزرگ روز که سابقاً فتوا می‌دادند به اینکه حیل ربا درست است صریحاً گفته‌اند که ما تجدید نظر کردیم و تمام حیل ربا باطل است.

در ربای معاملی میان فقها اختلاف است. در هر مذهبی از مذاهب اهل تسنن یک نظر است و در میان شیعه هم معروف یک نظر است. بحثی که در میان فقها مطرح است این است که آیا ربای معاملی مثل ربای قرضی در مطلق اشیاء حرام است؟ بعضی گفته‌اند بله در مطلق اشیاء حرام است. بعضی هم محدودش کرده‌اند. معروف در میان شیعه این است که در مورد مکیل و موزون حرام است؛ یعنی در مورد اجناسی که با کیل و وزن فروخته می‌شوند، ربای معاملی جاری است و در غیر اینها ربای معاملی جاری نیست. البته شک نیست که در بعضی چیزها اساساً ربای معاملی معنی ندارد، مثل اسب چون ارزش اسب به کمیت آن نیست و ربا به کمیت برمی‌گردد. بسا هست که ارزش یک اسب معادل است با ده اسب دیگر. در مورد چیزهایی که ارزش آنها تابع کمیتشان نیست، معنی ندارد که ربای معاملی حرام باشد. و گاهی نتیجه معکوس می‌دهد؛ مثلاً اگر بگوییم یک اسب را با دو اسب معامله کردن ربا است، معنایش این است که کسی که یک اسب می‌دهد و دو اسب می‌گیرد،

(۱) [در جلد چهارم یادداشت‌های استاد مطهری درباره حیل ربا به تفصیل بحث شده است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹۵

ربا خورده است در حالی که بسا هست که این یک اسب به تنهایی بیش از آن دو اسب ارزش داشته باشد و آن که ربا خورده است آن کسی است که یک اسب گرفته نه آن کسی که دو اسب گرفته است.

مکیل و موزون خصوصیت ندارد

بنابراین آن‌طور که بعضی اهل تسنن گفته‌اند که در مطلق اشیاء ربای معاملی هست، حرف درستی نیست. ولی ما در اثر مطالعه‌ای که آن وقت کردیم به این نتیجه رسیدیم که مکیل و موزون هم خصوصیت ندارد. مقدر خصوصیت دارد، یعنی قابل تقدیر و مقصود همان کمیت است. در واقع آنچه که در فقه شیعه و فقه اهل تسنن در این باره آمده همه، تفاسیری است بر یک سلسله روایاتی که از پیغمبر اکرم رسیده است. اگر انسان ابتدا به آن سلسله روایات که از پیغمبر اکرم در مورد ربای معاملی رسیده توجه کند بعد روایات شیعه را ببیند که در مقام توضیح آنهاست، مطلب کاملاً روشن می‌شود و علت اشتباه هم به عقیده من این بوده که به روایات نبوی که در کتب اهل سنت است توجه نشده. در نتیجه به این مطلب رسیده‌اند که فقط مکیل و موزون خصوصیت دارد و مثلاً در معدود ربای معاملی جاری نیست. فقهای که گفته‌اند فقط در مکیل و موزون ربا هست مثلاً اگر صد من گندم را بفروشیم به صد و بیست من رباست ولی در معدودات ربا نیست، گفتارشان قهراً این شبهه را به وجود می‌آورد که اگر هزار تومان اسکناس به هزار و صد تومان اسکناس فروخته شود ربا نیست چون اسکناس مکیل و موزون نیست و معدود است. قهراً این سؤال پیش می‌آید که حکمت و فلسفه حرمت ربا هرچه باشد، چه فرقی است میان «مکیل و موزون» و معدود؟ البته معدودهایی که ملاک ارزش آنها کمیت نیست مثل اسب همین‌طور است ولی میان معدودهایی که ارزش آنها به کمیت است و مکیل و موزون در این جهت فرقی نیست. نتیجه این شده که گفته‌اند اجناسی که مورد معامله واقع می‌شود دو قسم است: یا مکیل و موزون است و یا چنین نیست؛ و ربای معاملی در مکیل و موزون جایز

نیست، در غیر مکیل و موزون جایز است. دو مقدمه هم که اینجا ثابت شد: یکی اینکه اسکناس خودش مالیت دارد پس خودش می‌تواند طرف معامله واقع شود. اسکناس مثل ورقه سفته نیست. سفته را می‌گویند سند است ولی اسکناس خودش پول است و لذا سند سفته را نمی‌شود خرید و فروش کرد ولی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹۶

اسکناس را می‌شود. مقدمه دوم اینکه ربای معاملی اختصاص دارد به مکیل و موزون و در غیر آن جاری نیست. در معدوداتی هم که ارزش آنها به کمیتشان بستگی دارد، ربای معاملی مانعی ندارد. نتیجه‌ای که می‌گیرند این است که پس خرید و فروش اسکناس بلا مانع است.

بیع دین

مسأله دیگر این است که آیا معامله بیع دین جایز است یا همیشه باید بیع عین باشد؟ یک وقت من عین کالا را مثلاً یک ضبط صوت را می‌فروشم و یک وقت دین را. مثلاً از شما یک خروار گندم طلبکار هستم. این گندم وجود عینی ندارد، فقط وجود ذمه‌ای دارد. این گندم را که طلب دارم به شخص ثالثی می‌فروشم. مانعی ندارد که انسان دین خودش را بفروشد. منتها می‌گویند دین به دین نباید فروخته شود، دین را به عین باید فروخت. یعنی اگر بگویم گندمی را که من از کسی طلبکار هستم می‌فروشم به پولی که شما از شخص چهارمی طلب دارید، در این صورت مبادله میان دینها صورت گرفته و این را فقه منع کرده است. عجالتاً بحث ما که به سفته مربوط می‌شود در باب معامله دین به عین است و دانستیم که بیع دین اشکال ندارد. نتیجه این می‌شود که در سفته‌ها مخصوصاً سفته‌های حقیقی که طلبکار به موجب سفته مثلاً هزار تومان شش ماهه طلبکار است، این طلب هزار تومان دین است و اسکناس نه طلا و نقره (چون طلا و نقره، مکیل و موزون است؛ در آنجا اشکال می‌کنند). با توجه به این مطلب می‌گویند اولاً اسکناس مالیت دارد. ثانیاً بیع دین مانعی ندارد. ثالثاً بیع معدود اگر به زیاده باشد مانعی ندارد. پس طلبکار می‌تواند هزار تومان طلب خود را به شخص ثالث یعنی بانک بفروشد به نهمصد تومان و اشکالی ندارد. با این استدلال، نتیجه این می‌شود که به همان کاری که الان در بانک صورت می‌گیرد، به این صورت شرعی شکل بدهند. البته این روش اشکالی در عمل پیدا می‌کند و آن اینکه بانک با اینکه طبیعت معامله اقتضا می‌کند، حاضر نیست خودش را در معرض ضرر قرار بدهد و همه ضررهای احتمالی را می‌خواهد متوجه طرف کند (و به همین دلیل بانک، بانک شده است) و این همان‌طور که آقای مهندس

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹۷

بازرگان گفتند ناشی از روش ظالمانه بانک است که چون دست بالا و دست زور را دارد حاضر نیست بگوید من دین را می‌خرم، چون اگر بخرد سوخت و سوز هم دارد و بسا هست که مدیون ورشکست می‌شود. بانک خودش را ذی حق می‌داند که هم به مدیون رجوع کند و هم به واگذارنده سفته. این با خرید و فروش جور در نمی‌آید.

در موارد دیگر من اگر دین خودم را که از شما طلبکارم به شخص سومی بفروشم و فردا شما ورشکست شوید، ضررش به خریدار برمی‌گردد نه به من. ولی بانک قبول نمی‌کند؛ می‌گوید اگر او نداد یا ورشکست شد، من حق دارم از تو بگیرم. در مقابل این مشکل چه باید کرد؟

برای این اشکال هم ناچار راه حلی ساخته‌اند به نفع بانک تا آن کاری که در عمل می‌شود، صورت شرعی پیدا کند. به این ترتیب که کسی که سفته یا دین خود را به بانک می‌فروشد، در عین حال در مقابل بانک ضمانت می‌کند که اگر بدهکار نداد خودش بدهد. این نیز اشکال دارد. در باب ضمان موقعی که در مورد بیمه بحث می‌کردیم گفتیم ضمان در فقه اهل تسنن به معنی ضمّ ذمه به ذمه است، یعنی چیزی است به نفع دائن یا طلبکار به این معنی که عهده کنار عهده‌ای قرار می‌گیرد؛ یعنی دو نفر متعهد می‌شوند، هم مدیون اولی و هم ضامن. در فقه شیعه فقط یک نفر با دائن طرف است. نفع دائن به این نیست که دو طرف داشته باشد. و اگر کسی ضامن شد، ذمه منتقل می‌شود به ضامن. بنابراین اینکه فروشنده سفته به بانک بگوید من ضامنش هستم که اگر او نداد من می‌دهم، با ضمانتهای مصطلح جور در نمی‌آید مگر اینکه بگوییم این یک نوع تعهد دیگری است نه از باب ضمان. و این حرف را هم گفته‌اند برای اینکه کار بانک درست شود؛ که [این کار] یک نوع تعهد دیگری است نه از باب ضمان که لازمه‌اش انتقال ذمه است و نه از باب ضمّ ذمه به ذمه. یک تعهد ابتدایی می‌کند که اگر او طلب شما را نداد من برابر طلب را می‌پردازم.

(الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ)

این ضمانت نیست ولی یک تعهد مستقلی است.

بنابراین مسأله سفته‌های حقیقی را به این صورت حل کرده‌اند و مبتنی است بر این چند چیز:

۱. بیع دین اشکال نداشته باشد و اشکال هم ندارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹۸

۲. اسکناس خودش مالیت داشته باشد نه اینکه اسکناس هم به منزله سفته و سند باشد چنانکه بعضی می‌گویند اسکناس سندی است که دولت داده و آنچه که مالیت دارد پشتوانه آن است، چون برابر این اسکناسها در بانک ملی طلا به عنوان پشتوانه وجود دارد و کسی که هزار تومان اسکناس در اختیار دارد در واقع سندی در اختیار دارد که معادل هزار تومان طلا در بانک ملی دارد. بنابراین خود اسکناس مالیت ندارد. اگر این را صحیح بدانیم که خود اسکناس مالیت ندارد، باز این شبهه حل نشده می‌ماند. ولی در این راه حل، فرض این است که اسکناس مالیت دارد.

۳. تحریم ربای معاملی فقط در مورد مکیل و موزون باشد و در مورد معدودها نباشد.

۴. پولی که بانک می‌دهد قرض نباشد بلکه خریدن دین باشد و بعلاوه فروشنده سفته جداگانه متعهد باشد.

تازه با این تفصیلات همین کار معمول بانک درست شده به گونه‌ای که صورتش تغییر کرده است.

سفته صوری

اما سفته صوری را از این راه هم نمی‌شود حل کرد، چون راه حلی که طرح شد بر اساس بیع دین بود و در سفته صوری آن کس که سفته را امضا کرده واقعاً مدیون نیست و دینی در میان نیست که معامله بشود. برای این مورد هم آمده‌اند توجیهاتی کرده‌اند، یعنی راههایی قرار داده‌اند که قضیه درست بشود. گفته‌اند در واقع آن کس که سفته صوری را امضا می‌کند مدیون نیست و خودش را مدیون صوری قرار می‌دهد به فروشنده سفته که دائن صوری است و می‌خواهد با بانک معامله کند.

مدیون صوری وکالت می‌دهد به دائن صوری که از جانب او از بانک قرض بگیرد؛ یعنی وکیل است در قرض گرفتن و بعد هم وکیل است که این قرض را که از بانک می‌گیرد به خودش انتقال بدهد، یعنی آن را از طرف خود او قرض بگیرد. (چون قرض را از بانک گرفته، قهراً ملک مدیون صوری است). به این صورت که مدیون صوری وقتی سفته را امضا می‌کند دو وکالت می‌دهد: یکی وکالت برای خرید و فروش اسکناس، و دیگر وکالت برای قرض برداشتن برای خود. یعنی اول به او وکالت می‌دهد که برو از بانک برای من مثلاً نه هزار و نهصد تومان بخر به ده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۲۹۹

هزار تومان برای مدت شش ماه. پس سفته گیرنده به وکالت از سفته دهنده می‌رود پولی را که از بانک می‌گیرد، از بانک می‌خرد و فرض این است که خرید و فروش اسکناس اشکال ندارد. پس از خریدن، مالک این نه هزار و نهصد تومان سفته دهنده صوری است. وکالت دوم این است که تو حق داری از طرف من برای خودت قرض بگیری و او قرض می‌گیرد. بنابراین مدیون صوری مدیون بانک می‌شود به موجب یک معامله، ده هزار تومان، و دائن صوری مدیون این مدیون صوری می‌شود به موجب قرض گرفتن، نه هزار و نهصد تومان. اینجا صد تومان زمین می‌ماند که مدیون صوری البته حاضر نیست حواله بدهد که تو برو قرض مرا بپرداز، چون صد تومانی باقی می‌ماند. ناگزیر این طور گفته‌اند که موقع سررسید، دائن صوری نه هزار و نهصد تومان را به حواله طلبکارش به بانک می‌پردازد مثل هر کسی که طلبکارش او را حواله می‌کند که دین را به طلبکار خودش بپردازد، و صد تومان دیگر را به قصد مجانی و هبه از طرف آن وام‌دهنده صوری به بانک می‌پردازد. به این صورت خواسته‌اند قضیه را حل کنند.

می‌بینیم که این راه حل نیز مبتنی است بر اینکه معاملات ربوی مخصوص به مکیل و موزون باشد و در اسکناس که مکیل و موزون نیست معامله ربوی اشکال ندارد. و اساس دوم هم مالیت خود اسکناس است. اگر این دو اساس را کسی شبیه کند، قهراً سفته صوری هم اشکال پیدا می‌کند.

این مطلب از نظر ما حتی وجه شرعی‌اش هم درست نیست تا چه رسد به اینکه ماهیت واقعی‌اش تغییر کند. از طرف دیگر همان طور که آقای مهندس بازرگان اظهار داشتند و در یادداشتهای خود نوشته‌اند یک احتیاجی هم در خارج وجود دارد که اگر جلو همین خرید و فروش سفته‌ها را بگیرند، بازار راکد می‌ماند. برای این حاجت آیا راه حل دیگری غیر از ربا وجود دارد که از آن راه بتوان این مشکل را حل کرد؟ چون نوشته‌ای ایشان را درست نتوانستم بخوانم، خود ایشان مجدداً توضیح خواهند داد.

وام سرمایه‌گذاری و راه حل آن

اما راجع به نوع چهارم قرض، یعنی وامهای تولیدی و سرمایه‌گذاری. در این رساله‌ها در مقام حل این مسأله بر نیامده‌اند ولی معلوم است که اگر آن راه حل‌ها در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰۰

مورد سفته درست باشد، در این مورد هم درست است. اگر ما خرید و فروش اسکناس را اشکال نکنیم، اینجا هم به طریق اولی اشکال نمی‌کنیم. زیرا مثلاً اگر کسی می‌خواهد برای طرح صنعتی یا کشاورزی خود یک میلیون تومان پول از بانک قرض بگیرد، به جای قرض گرفتن می‌گوید یک میلیون تومان خریدم دو ساله به یک میلیون و دویست هزار تومان. از نظر راه حل

صوری فقهی اشکال ندارد ولی از نظر راه حل عملی و واقعی می‌دانیم که واقعیتش ظلم است. برای اینکه این واقعیت ظلم وجود نداشته باشد، راه حلی که ایشان پیشنهاد کرده‌اند این است که بانک هم خودش را در ضررهای احتمالی شریک بکند به این ترتیب که سهام بخرد، شرکت بکند و خلاصه از باب مضاربه وارد شود. اینکه بانک حاضر نیست سهام بخرد و سرمایه‌اش را به عنوان یک سرمایه‌داری که خود سرمایه‌اش را در جریان عمل قرار داده، در جریان قرار دهد، برای این است که می‌خواهد از خطر ضرر و تلف سرمایه مصون بماند. چرا باید این طور باشد؟! (مَنْ لَهُ الْغَنَمُ عَلَيْهِ الْغَزْمُ) چرا در فایده‌ها صددرصد شریک باشد و حتی جایی که فایده نیست فایده‌اش را ببرد اما در ضرر و کسری فایده شریک نباشد؟! الزامی نیست که بانک را دارای منافع تضمین شده بشناسیم. بنابراین راه حل‌های دیگری در اینجا وجود دارد که خوب است خود جنابعالی بیشتر توضیح بدهید (۱).

پرسش و پاسخ

سؤال: اختلاف گذاشتن بین بهای نقد و نسیه شرعاً چگونه است؟ آیا شرعاً جایز است که جنس نقد را مثلاً به ده تومان بفروشیم، اما همین که نسیه شد بگوییم دوازده تومان؟.

جواب: بله، ولی آن نه از باب این است که شما برای پولتان سود قرار می‌دهید، بلکه از باب این است که به طور کلی مالک اختیار دارد که جنسش را گران بفروشد یا ارزان. شما جنس نقدتان را هم مختار هستید که گران بفروشید یا ارزان. این به ربا مربوط نمی‌شود. معمولاً جنس نسیه را گرانتر می‌فروشند ولی اضافه قیمت روی

(۱) [در اینجا آقای مهندس بازرگان قسمتی از بیانات قبلی خود را به طور خلاصه توضیح دادند که اساس آن، یک نفر بودن متعهد در سفته‌ها با شرایط خاص و پذیرش خطر نسبی از جانب بانک، همچنین تشکیل شرکت تعاونی وام به وسیله مردم و نیز برقراری روش مشارکت در بانکهاست.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰۱

مدت احتساب نمی‌شود. اینجا دو مطلب است: یکی مسأله دایره اختیارات مالک است [و دیگر مسأله تعیین نرخ است]. اگر کسی جنسی را که قیمت نقدش صد تومان است و قیمت شش ماهه‌اش صد و بیست تومان، به نقد بفروشد صد و بیست تومان اشکال دارد یا نه؟.

- گران‌فروشی کرده.

یک وقت ما می‌گوییم طبیعتاً فروشنده حق ندارد گران بفروشد و خریدار هم حق ندارد گران بخرد، و یک وقت می‌گوییم در عین اینکه اینها چنین حقی دارند، حاکم می‌آید نرخ معین می‌کند. این مسأله دیگری است. مسأله تعیین نرخ در نهج البلاغه هم هست که اسعار را تحت نظر بگیرید. اما این مسأله غیر از این است که کسی از ابتدا حق ندارد جنس را گران بفروشد یا گران بخرد و اگر گران فروخت اصلاً حرام است، اکل مال به باطل است. این مقدار حدود اختیارات را از بین نبرده‌اند. مسأله نسیه که ممکن است در آن مقداری به قیمت جنس اضافه شود در واقع مربوط به دایره اختیارات مالک است، گوا اینکه عملاً همیشه گرانها نسیه‌هاست. اما اگر کسی بخواهد آن مبلغ اضافه را بابت قرض حساب بکند اشکال پیدا می‌کند، مثل اینکه بگوید این را من به تو نقد می‌فروشم به هزار تومان ولی این نقد را اکنون از تو نمی‌گیرم، بعد از شش ماه می‌گیرم ولی آنگاه

هزار و دویست تومان می‌گیرم. شما می‌خواهید بگویید روح نسیه این است؛ که می‌شود ربا. به عبارت دیگر در یک صورت نسیه تبدیل به ربا می‌شود و آن اینکه بگوییم ماهیت نسیه این است که قیمت واقعی جنس مثلاً هزار تومان است؛ وقتی من آن را می‌فروشم به نسیه هزار و دویست تومان، در واقع آن را الان فروخته‌ام به هزار تومان ولی این هزار تومان را مدت شش ماه در نزد طرف، قرض می‌گذارم و دویست تومان به این اعتبار می‌گیرم.

سؤال: فرق بین اسکناس و سند چیست؟.

جواب: می‌گویند اسکناس مالیت دارد و قبض یا سند یا سفته مالیت ندارد، زیرا سند فقط دلیل است برای شیء دیگر و آن که مالیت دارد خود سند نیست؛ ولی اسکناس خودش مالیت دارد. نتیجه این می‌شود که اگر سند در دست شخص تلف شود، مالش تلف نشده ولی اگر اسکناس در دست او تلف شود مالش تلف شده است.

یعنی اگر من از کسی سفته بگیرم و آن سفته از بین برود، واقعیت امر تغییر نکرده ولی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰۲

اگر اسکناس بگیرم و از بین برود، مال من از بین رفته است. بنابراین نمی‌شود گفت سند خودش مالیت دارد.

سؤال: کسی جنسی را می‌فروشد نقد هزار تومان، یک‌ماهه هزار و صد تومان، دوماهه ... حکم این عمل چیست؟.

جواب: این از جنبه دیگر اشکال دارد و آن مشکل عدم تعیین است؛ یعنی وقتی که من چیزی را می‌فروشم باید مشخص باشد که نقد است یا نسیه- و اگر نسیه است به این مدت است یا آن مدت- به این قیمت است یا آن قیمت. اما اینکه بگوییم من الان این جنس را به تو می‌دهم، اگر نقد آوردی این قدر بده، اگر یک‌ماهه آوردی این قدر، اگر دوماهه آوردی این قدر، قطعاً باطل است و منشأ بطلانش هم ربا نیست بلکه غرر و عدم تعیین است.

سؤال: آیا می‌توان گفت ماهیت ربا استثمار است؟.

جواب: ربا و استثمار دو مسأله است. ممکن است چیزی استثمار باشد ولی ربا نباشد، مثل بیگاری. نتیجه ربا البته همان نتیجه استثمار است. همان‌طور که قرآن می‌گوید ربا ظلم است، یعنی تجاوز به حق دیگری است. به عبارت دیگر رباخوار به آنچه که می‌برد ذی حق نیست. ربا ظلم است ولی هر ظلمی ربا نیست.

سؤال: در مورد استدلالی که درباره مکیل و موزون و در نتیجه اسکناس کردند، بنده می‌خواستم یک توضیح بدهم که اصولاً مکیل و موزون را از معدود جدا کردن به این تصور بوده که مکیل و موزون یک کالای یکنواخت و همگنی است که فقط وزن و کیل مقدارش را مشخص می‌کند.

بنابراین مشخصات، مرغوبیت و کیفیت [افراد آن] یکنواخت است و در معدود معمولاً این‌طور نیست. در حالی که در واقع این استدلال درست نیست زیرا در آن چیزهایی که مکیل و موزون هستند، بر حسب اینکه مرغوبیت تا چه اندازه باشد، از یک جنس می‌تواند یکی قیمتش دو برابر دیگری باشد، و معدودهایی هستند که گاهی تبدیل به موزون می‌شوند.

مثلاً مدتها بود که تخم مرغ یا پرتقال را دانه‌ای می‌فروختند، حالا کیلویی می‌فروشند. بنابراین معدود هم قابل تبدیل به موزون است. بعلاوه اکنون معدودهایی می‌سازند که عیناً شبیه یکدیگرند، مثل کوکاکولا و به طور کلی اجناسی که از کارخانه بیرون می‌آید. بنابراین به نظر من استدلال مکیل و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰۳

موزون و معدود پایه علمی ندارد و نباید ملاک قرار گیرد.

مسأله اسکناس هم به نظر من خیلی ساده است. ارزش اسکناس اعتباری است، زیرا تاریخچه تأسیس بانک و ایجاد اسکناس

این مطلب را روشن کرده است. قبل از تأسیس بانک، صرافها گاهی به جای اینکه پول امانتی افراد را بدهند، چون معتبر بودند قبضی به طرف می دادند. مثلاً اگر من صد تومان نزد یک صراف داشتم و می خواستم جنسی بخرم، به جای اینکه آن صد تومان را از او بگیرم و آن جنس را بخرم، قبضی را که از آن صراف داشتم به فروشنده می دادم و فروشنده چون صراف را می شناخت قبول می کرد. وقتی بانکها پدید آمدند جای صرافها را گرفتند و این کار شکل قانونی و دولتی، و آن قبضها شکل اسکناس پیدا کرد. بنابراین اسکناس نماینده یک ارزشی است، حالا یا طلا یا نقره و یا چیز دیگر. به هر حال خود اسکناس نیست که اعتبار دارد. عیناً سفته است و آن تفاوتی که آقای مطهری فرمودند که اگر سفته پاره شود اعتبارش از بین نرفته ولی اگر اسکناس مثلاً بسوزد از بین رفته، واقع امر این نیست. اسکناس هم اگر از بین برود و دولت بداند که از بین رفته، اگر اجازه های خاص داشته باشد حق دارد پولی به جای آن اسکناس به او بدهد ولی این کار را نمی کند، زیرا در این صورت در اجتماع ایجاد اختلال می شود. بنابراین هیچ گاه کسی اسکناس را مورد معامله قرار نمی دهد.

جواب: آنچه که راجع به مکیل و موزون گفتند، همان مطلبی بود که ما به طور اشاره گفتیم. فقها هیچ گاه روی فلسفه ها فکر نمی کنند. آنها از متون اخبار و احادیث، از روی ظواهر اینچنین استنباط کرده اند که ربای معاملی فقط در مکیل و موزون حرام است و در غیر مکیل و موزون [حرام] نیست. فقها حتی تعمد دارند که در این گونه مسائل اساساً روی فلسفه ها فکر نکنند و اگر کسی بگوید چه فرق می کند؟ می گویند فرق نکند، نصوص به ما چنین گفته و ما از نصوص پیروی می کنیم. ما گفتیم چنین استنباط می کنیم که در استنباط از همان نصوص اندکی مسامحه به کار رفته است.

ولی مقصود از مکیل و موزون در نصوص، جنسی است که لااقل در یک صنفش می توان صورت کلی به آن داد. اینکه گفتید یک جنس ممکن است [دو نوع باشد] مثلاً دو گونه گندم داشته باشیم مورد توجه هست ولی لااقل در یک صنفش فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰۴

این طور است، یعنی می شود صورت کلی به آن داد و گفت گندم خراسان. همین قدر که بشود صورت کلی به آن داد، می توان حساب را برد روی کمیت.

و درباره معدود ما این طور استنباط کردیم که آن روایات که مسأله معدود را آورده اند، مقصود نه معدودهایی است که از قبیل مکیل و موزون اند یعنی با کمیت قابل تقدیرند و احیاناً تبدیل به مکیل و موزون هم می شوند مثل تخم مرغ، بلکه مقصود معدودهایی از قبیل اسب و شتر است که آنها را نمی شود با کمیت معین کرد و زیاده در مورد آنها صدق نمی کند.

اما مسأله اسکناس. ما نگفتیم که حتماً مالیت مال خود اسکناس است، بلکه گفتیم که بنا بر این مطلب است. این یک امر اقتصادی است و امری نیست که فقیه روی آن نظر بدهد، یعنی یک موضوع است. اینکه آیا اسکناس خودش واقعاً مالیت دارد یا اینکه اسکناس هم به منزله یک سند است و خودش مالیت ندارد، یک امر فقهی نیست که فقیه باید روی آن نظر بدهد، یک امر اقتصادی است. اگر در واقع و خارج ثابت بشود که اسکناس حکم سند را دارد، فقها هم از حرف خود دست برمی دارند. مثلاً در مسأله تمبر، من خودم در حاشیه رساله آقای میلانی نوشته ام [که] مسأله تمبر به عقیده من هیچ درست نیست. اینکه می گویند تمبر خودش مالیت دارد و مثلاً یک تمبر دوریالی دو ریال مالیت دارد، صحیح نیست. تمبر به منزله رسیدی است برای دولت. دولت که می خواهد پاکت مرا برساند دو ریال می خواهد بگیرد. تمبری که من روی پاکت می زنم، رسید پول من است نه اینکه تمبر مالیت دارد. در اسکناس هم بعید نیست که همان حرف شما درست باشد. آنها این طور می گویند: فرق اسکناس با سند این است که اگر من از شما هزار تومان طلبکار هستم و سندی در دست دارم، چنانچه سند معدوم شود - بینی و بین الله - آن واقعیت از بین نمی رود، یعنی باز من از شما هزار تومان طلبکار هستم و ذمه شما مدیون

است. ولی اگر شما به جای سند اسکناس به من دادید، به صرف این کار واقعاً شما دین خودتان را پرداخته‌اید. از این ساعت اگر این اسکناس در دست من از بین رفت، شما ذمه خودتان را بری می‌دانید. دولت هم بخواهد بدهد یا ندهد، مال من از بین رفته؛ یعنی این طور نیست که شما بگویید سند این شخص از بین رفت، پس من هزار تومان دیگر به او بدهم. ولی چرا شما در اینجا این کار را نمی‌کنید؟.

- چون صادرکننده سند من هستم ولی صادرکننده اسکناس دولت است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰۵

دولت می‌تواند این کار را بکند ...

من که از شما هزار تومان طلبکار هستم، معنایش این است که هزار تومان از هزار تومان‌هایی که در بانک هست، مال من است ولی به عهده شماست که باید آن را به من بپردازید. اگر این طور باشد که شما با پرداخت این اسکناس به من در واقع قبضش را به من داده‌اید، قبض که از بین رفت پول من نباید از بین برود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰۶

۳ مسئله ربا و بانک

اشاره

بنا بود در این جلسه به نوعی نتیجه‌گیری شود. مجموع بحثهایی که در این جلسات شد در اطراف چند موضوع بود که البته این موضوعات به وسیله افراد مختلف مطرح شد. بعضی از آقایان روی برخی قسمت‌ها بیشتر تکیه داشتند و روی بعضی قسمت‌ها کمتر. یکی از مسائل، مسأله ضرورت بانکها بود که در این جهت آقای مهندس بازرگان بیشتر از دیگران مطلب را تشریح کردند و در صدد اثبات ضرورت بانکها برآمدند. همچنین آقای مهندس طاهری که در اینجا «۱» یک روز مختصر صحبت کردند ولی در انجمن اسلامی مهندسين به طور مفصل صحبت کرده‌اند، جزوهای نوشته‌اند که همان روزهای اول در اختیار من قرار دادند ولی حقیقتش من فرصت مطالعه پیدا نکرده بودم تا در هفته گذشته دقیقاً مطالعه کردم. به نظر من ایشان بسیار زحمت کشیده‌اند و جزوهایشان یک جزوه قابل توجهی است، گویانکه من انتقادات زیادی بر بیانات ایشان دارم. انتقاد داشتن بر یک چیزی غیر از این است که اصلاً خود مطلب یک مطلب اساسی پایه داری هست یا نه و نکات قابل توجهی دارد یا نه. جزوه آقای مهندس طاهری جزوه قابل توجهی است، زحمت کشیده‌اند.

ایشان با اینکه لبه تیغشان بیشتر متوجه حمله به بانک است، در عین حال در این جهت با آقای مهندس بازرگان شریک هستند که ضرورت بانکها را تأیید می‌کنند، یعنی ضرورت خاصی را تأیید می‌کنند و به طور کلی نفی نمی‌کنند. البته در

(۱) انجمن اسلامی پزشکان.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰۷

مسأله ضرورت بانکها آقای مهندس بازرگان بهتر از دیگران مطلب را تشریح کردند، مخصوصاً در مسأله اصلی بانکها. یک وقت انسان بانک را از نظر حواله پول و این طور چیزها بررسی می‌کند. درست است که اینها مشروع است ولی مسأله اصلی

بانکها اینها نیست، آنچه که بانک را بانک کرده اینها نیست. آنچه که در مجموع به دست می‌آید این است که مسأله اصلی یک ضرورت است. حالا این ضرورت را می‌توانید بگویید عصر جدید به وجود آورده یا نه، این ضرورت در عصرهای قدیم هم بوده ولی حلش نکرده بودند. به هر حال چنین چیزی در جامعه امروز هست.

بانک یک رابط است

مسأله عمده بانک که اگر نباشد جایش خالی می‌ماند و بعد باید دید آنجا را به چه وسیله می‌شود پر کرد، این مسأله است که بانک یک رابط و واسطی است میان جمع کردن سرمایه‌ها از یک طرف و به کار انداختن نیروهای انسانی از طرف دیگر. یعنی این را باید انصاف داد که و لو اینکه بانک در روش و عمل خودش یک سلسله کارهای ظالمانه انجام بدهد- و انجام هم می‌دهد- ولی در عین حال این جهت را هم نباید انکار کرد که همین بانکها سبب شده که یک عده از مردم از جمله خود صاحبان سهام بانکی و بیشتر از آنها مردمی که پولهای را کدی دارند و خودشان اهل اینکه این پولها را به جریان بیندازند نیستند و اگر هم به جریان بیندازند در یک طرحهای خیلی کوچکی به جریان می‌اندازند [پول خود را به وسیله بانک در طرحهای قابل توجه به جریان بیندازند]. یعنی از یک طرف یک مقدار سرمایه‌های در واقع معطل و بیکار هست و از طرف دیگر یک عاملهای انسانی هستند که آماده‌اند یک سلسله کارهایی را با یک سرمایه‌هایی انجام بدهند و خودشان آن سرمایه را ندارند. بانک اینجا یک نقش رابطی دارد. از یک طرف سرمایه‌های مردم را جمع می‌کند و با یک سودی که به آنها می‌دهد آنان را تشویق می‌کند که سرمایه اضافی‌شان را به نام پس‌انداز یا سپرده در بانک بگذارند. از طرف دیگر افراد دیگری که می‌خواهند کار کنند و احتیاج به سرمایه دارند، به بانک مراجعه می‌کنند.

بانک همان سرمایه خودش را به علاوه سرمایه‌های کوچکی که جمع کرده در اختیار اینها قرار می‌دهد، البته با سودی بیشتر از مقدار سودی که به صاحبان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰۸

سرمایه‌ها می‌دهد که منافع خودش را هم از همین راه تأمین می‌کند- البته کار خودش را با یک روش ظالمانه و سختگیرانه‌ای انجام می‌دهد- و نتیجه این است که به اصطلاح کارهای اقتصادی به جریان می‌افتد. اشخاصی که می‌گویند بانک ضروری است و باید باشد چنین استدلالی می‌کنند. حالا اگر بانک نباشد آیا کارهای اقتصادی در یک سطح بسیار وسیعی متوقف می‌شود یا نه؟ مسأله اصلی بانکها چنین چیزی است.

بنابراین یکی از مسائلی که ما در اینجا داشتیم مسأله ضرورت بانکهاست، آن هم از همان جهتی که به مسأله ربا حتماً ارتباط دارد. قسمتهای دیگر کار بانک همان طور که آقای مهندس بازرگان گفتند، برای خود بانک مسأله اصلی نیست که کسی بگوید بانک باشد ولی فقط آن کارها را انجام دهد. بانک هیچ‌گاه برای آن کارها تشکیل نمی‌شود؛ برای این کار تشکیل شده و سودش هم در همین کار است. پس چنین ضرورتی وجود دارد و بر ماست که ببینیم آیا می‌شود این ضرورت را در غیر شکل موجود و در غیر شکل ربوی عملی کرد یا نه.

فلسفه حرمت ربا

مسأله دیگر اساساً فلسفه ممنوعیت ریاست. اصلاً چرا ربا ممنوع است؟ در این مسأله هم چندان وحدت نظری میان افراد نبود. آن طور که من از بیانات آقای مهندس بازرگان استفاده کردم ایشان در مسأله ممنوعیت ربا بیشتر تکیه‌شان روی روش ظالمانه بانکهاست؛ یعنی راجع به اینکه اساساً اگر کسی سرمایه‌ای را در اختیار دیگری قرار دهد- و لو به صورت قرض- و بخواهد سودی بگیرد، خود این عمل فی حد ذاته چه کم و چه زیاد یک عمل ظالمانه است، چیزی در بیانات ایشان احساس نکردم. اگر هم ربا را قبول نمی‌کنند، به اصطلاح به عنوان یک تعبد شرعی قبول نمی‌کنند اما اینکه آیا خود این کار- نه به آن روش ظالمانه بانکها با آن سختگیرها بلکه به روش آسانتر- غیر طبیعی هست یا نه، مورد بحث واقع نشد. اگر کسی پولی را به عنوان قرض با سود بسیار کمی در اختیار دیگری قرار دهد، آیا این کار فی حد ذاته قطع نظر از اینکه شارع منع کرده، یک کار نامشروع و غیر طبیعی و ظالمانه است یا ممنوعیتی ندارد؟.

آقای دکتر ... در بیانات خود تکیه‌شان روی کلمه استعمار بود که اساساً

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۰۹

رباخواری استعمار است. خوب این بیان را اگر قبول کنیم، استعمار کمش یا زیادش ممنوع است. فرق نمی‌کند، همین قدر که استعمار و بهره‌کشی شد جایز نیست. ولی ایشان توضیح زیادی در اطراف این مطلب ندادند که چرا ربا گرفتن استعمار است.

نظریه اول: سرمایه نمی‌تواند تولید سود کند

آقای بهشتی همه بیاناتشان متکی بر این مطلب بود که اساساً سرمایه از آن جهت که سرمایه است نمی‌تواند سود داشته باشد؛ یعنی سود و ارزش فقط و فقط مربوط به کار است و بس، سرمایه به هیچ شکل نمی‌تواند تولید سود کند. بنابراین ربا هم که سود سرمایه است غیر طبیعی است. آن وقت ایشان در مقام توجیه آن مواردی بودند که از نظر اسلام ظاهر امر این است که سرمایه است که تولید منفعت می‌کند. اول وارد مسأله بیع شدند. خوب در بیع هم سود هست. آقای مهندس بازرگان بیانشان این طور بود: اسلام با سود مخالف نیست و قرآن می‌گوید: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا**. آن طور سود را ببرید، این طور سود را نبرید. دیگر بیش از این توضیح نمی‌دهد. اما ایشان (آقای دکتر بهشتی) می‌گفتند: «اساساً سود مال کار است و بس، و حقیقت بیع عبارت است از نوعی کار که آن کار عبارت است از تصدی توزیع زیرا تولیدکننده همیشه نمی‌تواند خودش موزع هم باشد. ناچار ضرورت دارد افراد دیگری واسطه باشند میان تولیدکننده و مصرف‌کننده، که اینها موزع هستند. بیع که اسلام آن را تجویز کرده، در واقع نوعی فعالیت مفید اقتصادی است که شارع آن را مجاز دانسته است. ولی ربا که کار نیست، سود سرمایه است و سرمایه نمی‌تواند سود داشته باشد.».

همچنین ایشان می‌خواستند مسأله اجاره را- گویانکه بیان وسیعی در این باره نداشتند- روی همان اساس استهلاک سرمایه توجیه بکنند، به این ترتیب که گفتند:

«اینکه صاحب ملک مال الاجاره می‌گیرد نه این است که خانه از آن جهت که خانه است و سرمایه است سودی دارد، بلکه از آن جهت است که خود خانه که سرمایه است یک کار تجسم یافته است. یک وقت کار را انسان یکجا به دیگری منتقل می‌کند. این می‌شود بیع. یک وقت هم انسان کار را تدریجاً منتقل می‌کند، چون این کار به تدریج مستهلک می‌شود و از بین می‌رود. وقتی که انسان کار را تدریجاً به دیگری منتقل می‌کند اسمش می‌شود اجاره. وقتی که من خانه‌ای را به شما اجاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۰

می‌دهم (این خانه عمرش مثلاً پنجاه سال است) در واقع قیمت خانه که صد هزار تومان است روی این پنجاه سال تقسیم می‌گردد، می‌شود سالی دو هزار تومان. در واقع وقتی که من این خانه را برای مدت یک سال به شما اجاره می‌دهم، یک پنجاهم آن را به شما فروخته‌ام. و خود اجاره نوعی فروختن است، فروختن محصول کار به دیگری.».

مضاربه را هم ایشان از همین راه می‌خواستند توجیه کنند. و بنابراین از نظر ایشان فلسفه حرمت ربا این است که سرمایه به طور کلی سود ندارد.

نظریه دوم: ربا قرض است و قرض نمی‌تواند سود داشته باشد

ما خودمان روز اول که در این زمینه صحبت می‌کردیم، نظرمان بر این اساس نبود که سرمایه از آن جهت که سرمایه است سود ندارد. به عقیده ما این توضیحات هم نمی‌تواند درست باشد. یعنی نه اجاره بر میزان استهلاک سرمایه است، و نه مضاربه را به این شکل می‌شود توجیه کرد. ما مسأله حرمت ربا را بر این اساس بیان کردیم که ماهیت ربا قرض است و قرض از آن جهت که قرض است نمی‌تواند سود داشته باشد، یعنی وام نمی‌تواند سود داشته باشد. معتقد بودیم که سرمایه می‌تواند سود داشته باشد اما در حالی که در جریان است، حالا هر نوع جریانی، بازرگانی یا غیر بازرگانی. یعنی وجود عینی سرمایه که در جریان است می‌تواند سود داشته باشد. قاعده طبیعی هم این است که وجود عینی سرمایه در وقتی که در جریان است و سود دارد، ملک هر کسی باشد، سود متعلق به اوست.

در مضاربه، سرمایه از ملک صاحب سرمایه خارج نشده. ملک اوست و در جریان است. اگر سود دارد، در سود سهیم است. زیان هم اگر دارد متوجه اوست و به عامل مربوط نیست. اما طبیعت قرض این است که من تملیک به شما می‌کنم به ضمانت، یعنی مال خودم را تملیک می‌کنم به شما و عهده شما را مدیون خودم قرار می‌دهم. از همان ساعتی که تملیک کردم، وجود عینی آن مال ملک شماست نه ملک من. و به همین دلیل زیانی که بر این مال وارد می‌شود، بر شما که قرض گیرنده هستید وارد است و اگر به من بگویید پولی که به من دادی تلف شد و از بین رفت، خواهم گفت به من مربوط نیست؛ مال من نبوده، من الان از عهده تو طلبکار هستم.

به همین دلیل که ضمانت بر عهده مقرض نیست، سودش هم - اگر سودی داشته

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۱

باشد - از مقرض نیست، یعنی از ملک قرض دهنده خارج شده و در ملک قرض گیرنده وارد شده. سودی هم اگر داشته باشد متعلق به قرض گیرنده است. پس طبیعت قرض اقتضا می‌کند عقیم بودن را و اینکه اگر انسان می‌خواهد قرض بدهد، قرض الحسنه باشد؛ یعنی یا باید انسان قرض ندهد و یا اگر قرض می‌دهد قرض الحسنه باشد. اینکه من، هم پولی را به حالت قرض در بیاورم و در ذمه طرف قرار بدهم و هم از آن پول که وجود عینی اش مال من نیست سود بگیرم، اصلاً از نظر طبیعت حقوقی کاری است ظالمانه. این هم یک توجیه دیگر که ما کردیم.

نظریه سوم: پول چون ارزش قراردادی دارد نمی‌تواند سود داشته باشد

آقای مهندس طاهری توجیه سومی دارند که البته دیگران هم گفته‌اند. ایشان در اینکه ربا نمی‌تواند سود طبیعی باشد،

تکیه‌شان روی ماهیت پول است نه ماهیت سرمایه. آقای بهشتی تکیه‌شان روی ماهیت سرمایه است اعم از اینکه سرمایه پول باشد یا کالا. می‌گویند اصلاً سرمایه نمی‌تواند سود داشته باشد. ما تکیه‌مان روی ماهیت قرض بود، گفتیم نوع قرض نمی‌تواند سود داشته باشد. آقای مهندس طاهری تکیه‌شان روی ماهیت پول است که پول اساساً نمی‌تواند سود داشته باشد نه کالا، به این معنی که می‌گویند اساساً ارزش پول نه ارزش واقعی است و نه ارزش مبادله‌ای، و مقصودشان از ارزش واقعی چیزهایی است که برای زندگی انسان ضروری است ولی قابل مالکیت و مبادله نیستند مثل هوا و نور. اینها را می‌گویند دارای ارزش واقعی است. و مقصودشان از ارزش مبادله‌ای، اشیائی است که برای انسان مفید است و قابل مالکیت و نقل و انتقال می‌باشد و دست انسان در تهیه آن به کار افتاده، مثل همه کالاهای ساخته شده. ولی پول را می‌گویند نه ارزش واقعی دارد و نه ارزش مبادله‌ای، یک امر قراردادی است. یک ارزش قراردادی برای آن قائل شده‌اند برای تسهیل مبادلات. شاید قدیمترین بیانی که در همین زمینه به این شکل ابراز شده متعلق به غزالی است که در تفسیر المیزان هم از او نقل شده است. اساساً بشر احتیاج داشته به مبادله میان کالای زاید بر احتیاجش که تولید کرده و کالای مورد احتیاجش که در دست دیگران بوده است. مثلاً گندم دارد و پارچه می‌خواهد.

ناگزیر باید گندم با پارچه مبادله شود. اما اگر همیشه تولیدکننده گندم و تولیدکننده پارچه بخواهند همدیگر را پیدا کنند که هر یک به کالای دیگری احتیاج داشته باشد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۲

مواجه با مشکلاتی خواهند شد. برای رفع این مشکلات بعدها که جامعه اندکی تکامل پیدا کرد، چیزی را پیدا کردند که واسطه و رابط باشد و به آن ارزش دادند برای اینکه مبادلات را آسان کند، و آن پول است. [آقای مهندس طاهری] می‌گویند پول از آن جهت که پول است در واقع سرمایه نیست، یک امر قراردادی است و امر قراردادی نمی‌تواند سود داشته باشد. حالا اگر لازم باشد، عبارت خود ایشان را می‌خوانم که جامعتر باشد.

نظریه صحیح

این بود چند- به اصطلاح- فلسفه‌ای که برای ممنوعیت ربا در اینجا ذکر شد و من نتوانستم جز همان فلسفه‌ای که به نظر خودم رسیده و طرح کردم، فلسفه دیگری را قابل قبول بدانم و در اینجا که در مورد نظریات مختلف قضاوت می‌کنم به نفع خودم قضاوت می‌کنم.

ماده نقض‌ها:

۱. اجاره

مسئله دیگر که مهم است مسئله ماده نقض‌هاست، یعنی اینکه اگر ربا حرام است پس چرا چیزهای دیگری که مشابه رباست حرام نیست؟.

یکی از ماده نقض‌ها اجاره است. کسانی که ربا را تجویز می‌کنند می‌گویند ربا کرایه پول است. کرایه گرفتن یا جایز است و

یا جایز نیست. اگر جایز نیست هیچ اجاره‌ای نباید در دنیا جایز باشد و اگر جایز است چه فرقی می‌کند که کرایه پول باشد یا کرایه خانه؟ بر اساس آن فلسفه‌هایی که برای حرمت ربا گفته شد، جواب این اشکال فرق می‌کند. اگر نظر آقای مهندس طاهری را بخواهیم، می‌گوید: پول از آن جهت منفعت ندارد که سرمایه نیست و ارزش ندارد، ولی اجاره روی یک شیء ذی ارزش است که ارزش واقعی دارد. ارزش پول ارزش اعتباری است ولی ارزش مثلاً خانه ارزش واقعی است. ایشان مخصوصاً آن نظر آقای بهشتی را که اجاره بر اساس استهلاک است، رد می‌کنند و گفته‌اند هرگز چنین چیزی نیست. در عمل هم ما می‌بینیم چنین چیزی نیست. اصلاً بسیاری از چیزها را که اجاره می‌دهند نه تنها استهلاک سرمایه نیست بلکه بسا هست که به نفع آن سرمایه هم هست. مثلاً اسبی را

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۳

که مدتی بیکار مانده، کرایه می‌دهند تا چند ساعتی کار کند و می‌گویند این حرکت چند ساعته برای سلامت خود اسب هم خوب است. بنابراین لزومی ندارد که مال الاجاره را بر اساس استهلاک سرمایه یعنی ضرری که بر سرمایه وارد می‌آید بدانیم. بعلاوه می‌دانیم که مال الاجاره نه در قانون شرع و نه در قانون عرف از این فرمول به دست نمی‌آید که اصل قیمت تقسیم بر زمان کل استهلاک ضرب در زمان جزء استفاده، بلکه حساب جداگانه‌ای دارد و به حساب منافع شیء گذاشته می‌شود. اگر ما در باب ربا فلسفه استثمر را قبول کنیم مسأله اجاره هم قهراً نمی‌تواند حل بشود، چون فلسفه استثمر مبتنی بر همین اصل است که ارزش فقط مال کار است و بس. در آن صورت اجاره را هم باید بر همان اساسی توجیه بکنیم که آقای بهشتی کردند. ولی آن‌طور که ما توجیه کردیم؛ گفتیم چه مانعی دارد که سرمایه خودش سود داشته باشد، زیرا در بسیاری از موارد خود سرمایه هم مثل انسان کار می‌کند یا لاقلاً ابزار کار انسان است؛ یعنی انسان بدون سرمایه یک مقدار کار می‌تواند بکند، همین انسان با کمک سرمایه کار بیشتری می‌تواند بکند. مثال ساده‌اش اینکه وقتی انسان بدون بیل زراعت می‌کند و هنگامی که با کمک بیل زراعت می‌کند، محصول کارش در این دو حال برابر یکدیگر نیست، بلکه کاری که به وسیله بیل انجام می‌دهد مساوی است با مجموع کار خودش و کار کاری که روی بیل صورت گرفته که آن کار این است که چوب را از درخت جدا کرده‌اند و بعد آهنگر بیل را در ظرف مثلاً یک ساعت درست کرده (یا اساساً آن ابزار هم شیء موجودی است در طبیعت؛ فرق نمی‌کند). بنابراین انسان مالک کار خودش هست و مالک کار کار خودش هم هست.

بنا بر آنچه که ما در مورد فلسفه تحریم ربا گفتیم، فرق اجاره و ربا معلوم است.

گفتیم در اجاره، موجر مالک وجود عینی خانه می‌باشد و چون وجود عینی خانه است که منافع می‌دهد پس منافعش هم متعلق به اوست. ولی در ربا، مقرض مالک وجود عینی پول نیست و به همین جهت مالک سود آن نیز نمی‌باشد. این یک ماده نقض بود که چندان هم مهم نیست.

۲. نسیه

ماده نقض مهم مسأله نسیه است. در قدیم هم که ما با طلاب بحث می‌کردیم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۴

بیشتر تکیه‌شان در ماده نقض، مسأله نسیه بود و آن این است که چه فرقی میان ربا و نسیه است؟ چرا ربا حرام است و معامله نسیه حرام نیست؟ این اشکال، اشکال مهمی است زیرا در عمل و در واقعیت هیچ فرقی نمی‌کند میان اینکه کسی پولش را به دیگری بدهد در ظرف مدتی معین و مبلغی روی پول خود بکشد و اینکه کالایی را نسیه به یک مدت معین بفروشد و مبلغی

روی قیمت آن بکشد. این در واقع همان است. وقتی که من کالایی را که قیمتش هزار تومان است شش ماهه می‌فروشم به هزار و صد و بیست تومان، در واقع کانه این‌طور می‌گویم: من این را به شما می‌فروشم به هزار تومان، و صد و بیست تومان علاوه بابت این شش ماه تأخیر. پس واقعیت نسیه همان واقعیت رباست!

آقای مهندس بازرگان ظاهراً معتقد بودند که راه حلی ندارد و فرقی نمی‌کند. لہذا در بعضی موارد می‌خواستند تقریباً نوعی ربا را تجویز کنند که ظالمانه نیست و به اصطلاح ربای غیر ظالمانه است به دلیل اینکه اسلام نسیه را تجویز کرده و این هم همان‌طور است. وقتی که روش ربا ظالمانه نباشد، تقریباً مثل نسیه می‌شود؛ یعنی اصل موضوع منتفی نیست، بلکه این نوع ربا مثل بعضی نسیه‌ها می‌شود.

آقای مهندس طاهری و آقای بهشتی هر دو در مقام حل مشکل نسیه برآمده‌اند.

استدلال آقای مهندس طاهری را من درست متوجه نشدم. چون چند سطر بیشتر نیست از روی متن یادداشتهای ایشان می‌خوانم تا ببینیم می‌شود توجیه کرد یا نه.

ایشان بیانی دارند راجع به ربا که نزدیک به بیان آقای بهشتی است. می‌گویند:

ربا در لغت به معنی زیاد شدن است و ربا به معنی مصطلح که در اسلام تحریم شده به موجب تعریف، اخذ اضافه در مبادله مثلین است «۱» که می‌تواند مبادله پول با پول باشد یا مبادله دو کالای همجنس و مشابه با گرفتن مقداری اضافه، بر خلاف بیع که مبادله متقابل دو جنس مختلف است و منافع طرفین در آن مبادله ملحوظ است. در بیع ممکن است یک طرف پول باشد، یعنی مبادله کالا و پول، و ممکن است هر دو طرف کالا باشند.

(۱) استاد: البته این تعریف فقط در ربای معاملی جایز است و الا در قرض که اصلاً معامله یعنی خرید و فروش نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۵

و آنجا که می‌گویند ربا مبادله دو کالای همجنس و مشابه است، در پاورقی می‌گویند:

از این تعریف به خوبی پیداست که خرید و فروش کالاهای مختلف به صورت نسیه و اقساطی که طبعاً خریدار مبلغی بیش از قیمت نقدی باید بپردازد، به عکس آنچه که بسیاری تصور می‌کنند ربا محسوب نمی‌شود، زیرا ربا مبادله مثلین است ولی خرید و فروش نسیه مبادله پول و کالا است و وقتی که فروشنده تمامی کالا را در اختیار خریدار قرار می‌دهد بدون اینکه تمامی قیمت را دریافت کرده باشد «۱» طبعاً در مقابل این امتیاز چیزی بابت کرایه آن قسمت از کالا که پولش پرداخت نشده طلبکار است که به نحوی بین طرفین می‌تواند توافق شود، حتی اگر به صورت درصد معینی از قیمت کالا باشد که شباهت به نرخ بهره دارد. در توجیه این مسأله می‌توان گفت که کالا-یک بار به طور قطعی فروخته می‌شود که در دست خریدار یا مصرف می‌شود و یا به تدریج مستهلک خواهد شد و فروش مجدد آن مستلزم تولید مجدد است، در حالی که پول معینی در دست رباخوار دائماً گردش ربوی دارد ..

ایشان فرض خاصی کرده‌اند و آن اینکه اگر کسی جنسی را نسیه بخرد به طوری که مثلاً نصف آن را نقد بخرد و نصف دیگر را نسیه، در این صورت خریدار تمام پول را به فروشنده نداده و در واقع نصف کالا را مالک شده و لو اینکه به حسب صورت تمام کالا را مالک شده است. در واقع معامله آن وقت صورت می‌گیرد که او پول آن نصف دیگر کالا را که در نزد وی باقی می‌ماند بپردازد. پس آن اضافه قیمتی که می‌دهد، کرایه آن مقدار از کالا است که پولش را نداده و در واقع کانه هنوز به طور قطعی فروخته نشده است.

اگر این توجیه را بپذیریم باید این طور بگوییم که در معامله نسبه در جایی که هیچ پول داده نشده، در واقع اساساً کالا فروخته نشده. آنگاه فروختن واقعی

(۱) استاد: ممکن است چیزی دریافت نکرده باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۶

صورت می گیرد که خریدار پول را بپردازد یعنی آخر مدت، و در تمام مدت مقرر او دارد کرایه می دهد.

ولی نمی توان نسبه را این طور توجیه کرد، زیرا همه کالاها کرایه ای نیست. یک کالا کالای مصرفی است، یعنی استفاده اش به معدوم کردنش است. کسی که جنسی نظیر میوه را به طور نسبه می خرد و پس از خرید آن را مصرف می کند و پولش را مثلاً شش ماه دیگر می خواهد بدهد، آیا می شود گفت که آن پول اضافی را به عنوان کرایه می دهد؟! کرایه چه چیزی؟! همان روز اول آن را مصرف کرده است.

بنابراین این مطلب را نمی توان به این صورت بیان کرد.

آقای بهشتی نسبه را به صورت دیگری توجیه کردند، باز بر همان اساسی که گفتند اصولاً بیع عبارت است از نوعی کار، و سرمایه هرگز سود ندارد. می گویند:

چون کار بایع این است که توزیع بکند، دائماً بخرد و بفروشد، وقتی که جنس خود را به نسبه فروخت امکان فعالیت اقتصادی را از خودش سلب کرده.

این اضافه را در مقابل سلب این امکان فعالیت اقتصادی می گیرد.

پس می گویند زمینه نسبه با زمینه ربا فرق می کند. در واقع میان این دو کار فرقی نیست، میان افرادش فرق است. کسی بابت نسبه پول می گیرد که کارش توزیع است.

در مقابل سلب امکان فعالیت اقتصادی اش یک پول اضافی می گیرد. ولی رباخوار کارش توزیع نیست که بگوییم با قرض دادن جلو کارش گرفته می شود. اساساً کاری نداشته است که جلو آن گرفته شود.

این بیان هم به نظر من نمی تواند بیان کاملی باشد. اولاً فرق است میان بیع و تجارت. تجارت نوعی بیع است. بیع یعنی فروختن. فروشنده لازم نیست موزع باشد، اعم است از اینکه کارش توزیع باشد یا نباشد. انسان لباسش هم که کهنه می شود آن را می فروشد. این هم خودش بیع است، تجارت نیست. در تجارت، شغل، واسطه گری است. اینجا آقای بهشتی تکیه شان بر این است که چون معامله نسبه جلوی کار کسی را که کارش توزیع است گرفته است، در مقابل، فروشنده پول اضافه ای می گیرد. اگر این مطلب درست باشد، باید معامله نسبه فقط برای تاجر که کارش تجارت و توزیع است درست باشد ولی برای غیر تاجر که کارش تجارت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۷

نیست و اتفاقاً مثلاً خانه اش را می فروشد درست نباشد، زیرا کسی که شغلی غیر از تجارت دارد اگر خانه اش را با قیمت بیشتر نسبه بفروشد نمی تواند به خریدار بگوید حالا که من این خانه را به شما نسبه دادم شما جلوی کار توزیع مرا گرفتید، چرا که او کار توزیع ندارد. پس این دلیل نمی تواند شامل همه معاملات نسبه باشد. و بعلاوه ممکن است رباخوار بگوید اگر جایز است که شخصی به خاطر دیگران امکان فعالیت اقتصادی اش را برای یک مدت موقت از خود سلب کند و در ازای آن پولی بگیرد، من از او فداکارتر هستم. من تمام عمر این امکان را از خودم سلب می کنم و در خانه می نشینم تا کار او به جریان افتد.

اگر فلسفه گرفتن این پول اضافی سلب امکانات باشد، فرق نمی‌کند که این سلب امکانات موقت باشد یا غیر موقت. ولی نفس سلب امکان نمی‌تواند پول داشته باشد، مثل اینکه کسی خودش را فلج کند و بعد بگوید من در مقابل اینکه خودم را فلج کردم پولی از شما می‌گیرم. نه، [وقتی من کالایی را به شما نسیم می‌فروشم] از خودم سلب امکان می‌کنم و در مقابل به شما امکان می‌دهم. پس مبادله است میان امکان خودم و امکان شما، یعنی امکان خودم را به شما تفویض کرده‌ام در مدت موقت. رباخوار هم واقعاً وقتی پول به افراد می‌دهد، امکانی را که در اختیار خودش هست از خود سلب می‌کند و به دیگران می‌دهد، منتها همه عمر کارش این است. بنابراین این توجیه هم نمی‌تواند صحیح باشد.

نظارت بر نرخها

همچنین ایشان می‌خواستند به تعبیر خودشان لیبرالیسم اقتصادی یعنی آزادی اقتصادی را نفی کنند. بیانی که ایشان داشتند که همان مسأله تثبیت نرخها و نظارت بر نرخهاست، هم درست است و هم درست نیست، یعنی به یک نظر درست است و به نظر دیگر درست نیست.

در مسأله آزادی نرخها یعنی اینکه یک مالک به حکم (النَّاسُ مُسَيَّلُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ) آزاد باشد که جنس خودش را گران بفروشد یا ارزان، آیا اینکه کسی حتی در معامله نقد بی‌انصافی کند و گران بفروشد، فی حد ذاته در اسلام یک عمل قانونی است یا نه؟ نمی‌گویم مشروع، چون ممکن است یک عمل حرام باشد ولی در عین حال قانونی باشد. مثلاً إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۸

الْبَيْعِ «۱» روز جمعه وقتی که ندای نماز جمعه بلند می‌شود، بشتابید و بیع را رها کنید.

دستور قرآن است و اگر انسان در آن وقت مشغول بیع باشد کار حرامی مرتکب شده.

ولی آیا معامله‌اش هم باطل و غیر قانونی است؟ فرق است میان اینکه معامله، غیر قانونی باشد و اینکه معامله قانونی باشد اما در عین حال کار، کار حرامی باشد.

اینها از یکدیگر تفکیک می‌شود. معاملاتتی که بر اساس بی‌انصافی است، خود معامله صحیح است یعنی قانونی است به این معنی که مبادله صورت می‌گیرد، یعنی به موجب چنین معامله‌ای واقعاً مشتری مالک مبیع می‌شود و بایع مالک ثمن، ولی در عین حال بایع مرتکب کار حرام شده است.

در بسیاری از موارد است که اسلام جلو یک کار حرام را به عنوان حرام گرفته، یعنی منع تحریمی آورده ولی منع وضعی نیاورده و نگفته معامله فاسد است. از جمله در معامله مضطر است. مثلاً کسی از روی اضطرار می‌خواهد خانه مسکونی‌اش را بفروشد در حالی که به آن احتیاج دارد. چرا می‌خواهد بفروشد؟

چون یک احتیاج مهمتری پیدا کرده، مثلاً بچه‌اش سخت مریض شده و برای معالجه او احتیاج به پول دارد و غیر از خانه هم چیزی ندارد. یک زیدی که پول دارد و می‌داند که این شخص مضطر است، می‌گوید من حاضرم این خانه را بخرم. از اضطرار او سوء استفاده می‌کند و خانه را به قیمتی کمتر از قیمت واقعی آن می‌خرد.

آیا کار این شخص حرام است یا نه؟ حرام است. معامله چطور؟ فاسد است یا صحیح؟ اگر معامله فاسد باشد، آن شخص حاضر نمی‌شود خانه را بخرد و اگر هم بخرد، فروشنده حق ندارد در پولی که دریافت کرده تصرف کند. نتیجه این می‌شود

که بچه‌اش بمیرد؛ یعنی باطل بودن این معامله به نفع مضطر نیست، حرام بودن این بی‌انصافی به نفع مضطر است. اما اگر بگویند معامله باطل است نتیجه آن این است که این خانه ملک خریدار نمی‌شود، پس پول خانه هم ملک فروشنده نمی‌شود. اگر همه خریداران بخواهند آن خانه را به قیمت کمتر از قیمت اصلی بخرند، پس مضطر در اینجا چه کند؟! پس اینکه آیا فروشنده و خریدار چنین آزادی را از نظر قانونی یعنی از نظر صحت معامله دارند یا نه، یک مطلب است؛ بی‌انصافی فی حد ذاته حرام است،

(۱) جمعه / ۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۱۹

مطلب دوم؛ و حق داشتن حکومت اسلامی بر تعیین نرخها که جلو این آزادی را بگیرد، مطلب سوم است. خود این حق داشتن حاکم دلیل بر این است که اینها فی حد ذاته آزادند و او حق دارد این آزادی را محدود کند. مثلاً در معامله ربوی معنی ندارد بگوییم حاکم معامله ربا را منع کند. اصلاً حاکم منع کند یا نکند، این معامله باطل است. همچنین معامله غرری، حاکم چه آن را منع کند و چه اجازه دهد، فی حد ذاته باطل است. حکومت اسلامی حق دارد در یک سلسله معاملاتی که فی حد ذاته و از نظر فردی مجاز است، طبق قانون فوق قانون، روی مصالحی که تشخیص می‌دهد جلو آزادی اولی‌ای را که خود شارع داده است بگیرد. پس مسأله تثبیت نرخها خودش مؤید این آزادی است به حسب طبع اولی، نه اینکه معنایش این است که پس چنین آزادی‌ای وجود ندارد. این آزادی به طبع اولی وجود دارد ولی حکومت اسلامی باید این آزادی را در شرایط معین محدود کند. منتها این محدودیت در شرایط زمانی و مکانی مختلف فرق می‌کند. یک وقت نباید محدود باشد، یک وقت باید محدود باشد، یک وقت حاکم باید خیلی تضییق کند، یک وقت باید اندکی تسهیل قائل باشد. از این جهت در اختیار حاکم قرار داده‌اند. مثلاً اسلام می‌توانست این‌طور بگوید: هر فروشنده‌ای اگر جنس خود را نقد می‌فروشد، چنانچه با سودی بیش از ده درصد بفروشد معامله‌اش باطل است و اگر نسیه می‌فروشد فلان مقدار باشد نه بیشتر. ولی این کار را نکرده، زیرا درست هم نبوده که یک قانون کلی لا یتخلف ازلی و ابدی وضع بکند. اما این اختیار را به حاکم داده است.

نسیه ناشی از آزادی فروشنده است در تعیین قیمت

معامله نسیه در واقع یک استفاده‌ای است از اضطرار؛ یعنی از نوع معاملات مضطر است، البته نه به آن شدت. کسی که جنسی را نسیه می‌خرد، حتماً به دلیل این است که نمی‌تواند پول آن را نقد بدهد یا لاقلاً برایش صرف نمی‌کند. فروشنده در فروش جنس خود آزاد است. مشتری را در شرایط خاصی می‌بیند و آن اینکه پول را اکنون نمی‌تواند بدهد و می‌خواهد بعد از مدتی بپردازد. از این حالت اضطرار او استفاده می‌کند و قیمت را بالا می‌برد. معامله نسیه بالا بردن قیمت است، نه قیمت به علاوه چیزی دیگر. بالا بردن قیمت در معامله نقدی هم فی حد ذاته [موجب فساد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲۰

معامله نیست.] البته همان‌طور که عرض کردم ممکن است حرام باشد. حرمت تکلیفی را با حرمت وضعی نباید اشتباه کنیم. خیلی موارد، حلال تکلیفی است ولی در حد یک حرام مبعوض است مثل طلاق که پیغمبر صلی الله علیه و آله می‌فرماید: با یک طلاق عرش الهی می‌لرزد.

ابْغَضَ الْحَلَالَ عِنْدَ اللَّهِ الطَّلَاقُ.

ممکن است کسی بگوید چیزی که این قدر مبعوض است که به موجب آن عرش الهی می لرزد، چرا نگفته اند منسوخ یا حرام است؟ پاسخ این است که طلاق چیزی است که اسلام می خواهد واقع نشود اما نمی خواهد از طریق زور واقع نشود که گویی اسلام می گوید من نمی گذارم واقع بشود. می خواهد طوری باشد که مردم این کار را نکنند، چون ازدواج یک پیوند عاطفی است، پای عاطفه در میان است؛ یعنی می خواهد خانواده بر اساس روابط عاطفی باقی بماند نه اینکه اساس خانواده که روابط عاطفی است از بین برود و اسلام بگوید من می خواهم به زور این پیوند را برقرار کنم. نظیر این است که مریدها اعتقاد و ارادتشان از امام جماعت سلب شود. باید عادلش بدانند تا پشت سرش نماز بخوانند، و ممکن است اسلام هم خیلی متأسف باشد که چرا مردم به این آدم خوب ارادت ندارند. ولی حالا که ارادت ندارند، به زور پاسبان نمی شود مردم را کشید داخل مسجد. این کار فی حد ذاته زوربردار نیست. لهذا [درباره طلاق] می گوید ابغض الحلال. حلال است و مبعوض. معامله نسبه هم همین طور است. بنابراین مسأله صحت و فساد یک معامله یک مطلب است و مسأله نامطلوب و حرام بودن آن، مطلب دیگر. من خیال می کنم مسأله نسبه جز همان آزادی فروشنده در تعیین نرخ جنس خود چیز دیگری نیست. البته اگر حکومت اسلامی قانونی برای نسبه معین کند که قیمت نباید از حد معینی بیشتر باشد، قانون فوق قانون است و مانعی ندارد.

راه حل‌ها - ملی کردن بانکها

مسأله سوم مسأله مهم راه حل‌ها بود. مخصوصاً در اینجا باید سراغ آقای مهندس بازرگان و آقای مهندس طاهری رفت که ضرورت بانک را خوب تشریح و تحلیل کردند، به ویژه آن ضرورت اصلی را که رابط بودن بانک است میان صاحبان سرمایه و محتاجان یا تولیدکنندگان که احتیاج به سرمایه دارند.

بینیم این مسأله را به چه شکل می خواستند حل کنند. راه حلی که آقای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲۱

مهندس طاهری بیشتر روی آن تکیه کرده اند، مسأله عمومی کردن یا ملی کردن بانکهاست.

مطلبی را ما در بحثهای گذشته خودمان به صورت یک احتمال ذکر کردیم و گفتیم دیگران و مخصوصاً مصریها نیز این مطلب را گفته اند که اساساً حرمت ربا مربوط به سرمایه‌های خصوصی است نه سرمایه‌های عمومی، زیرا فلسفه حرمت ربا این است که ربا به دلیل سود قطعی داشتن و مصونیت از هرگونه زیان، غیر طبیعی است چون قرض ربوی حالت شتر مرغ را دارد؛ از نظر سود داشتن حکم مضاربه را دارد و از نظر ضرر نداشتن حکم قرض را دارد و لهذا بانک هیچ وقت ضرر نمی کند. وقتی یک طبقه‌ای در کشور باشند که همیشه سود ببرند و هیچ وقت ضرر نداشته باشند و یک طبقه دیگر در سود احیاناً شریک باشند ولی ضررها همیشه متوجه آنها باشد، این امر منجر به فاصله طبقاتی بسیار عظیم می شود با همه لوازم و عواقب خودش. این در صورتی است که رباگیرنده شخص باشد تا طبقه تشکیل شود. اما اگر رباگیرنده هم خود مردم باشند، یعنی مجموع مردم باشند و به عبارت دیگر حکومت یا دولت باشد، در این صورت پولی که از مردم به عنوان ربا گرفته می شود و در خزانه دولت جمع می گردد جزء بودجه عمومی می شود و به شکل دیگری به میان خود مردم بازمی گردد. در این مورد آقای مهندس طاهری تعبیر لطیفی کردند، گفتند: «در اینجا ربا هست ولی رباخوار وجود ندارد. قرآن هم گفته: لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا. اكل، آكل می خواهد.» در اینجا ربا هست ولی رباخوار وجود ندارد، چون کسی نیست که بخواهد بخورد. آن که باید بخورد خود مردم

هستند، یعنی مال مردم برمی گردد به خود مردم.
آقای مهندس بازرگان به ایشان ایراد گرفتند و گفتند:.

فکر ملی کردن بانکها ناشی از یک نوع طرز تفکر به اصطلاح سوسیالیستی است که عده‌ای می‌گویند هرکاری را اگر فرد بکند جایز نیست ولی اگر دولت بکند جایز است. مثل این است که بگوییم قمارخانه یا مرکز فحشایی را اگر فرد دایر بکند جایز نیست ولی اگر دولت دایر کند مانعی ندارد. این کار یا بد است یا بد نیست. اگر بد است چه فرق می‌کند که دولت انجام دهد یا غیر دولت، و اگر بد نیست باز چه فرق می‌کند؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲۲

این ایراد به نظر من وارد نیست و مقایسه هم مقایسه صحیحی نیست. در مورد قمار، دایرکننده هر که باشد، دولت یا غیر دولت فرق نمی‌کند، فلسفه حرمت قمار در هر دو حال وجود دارد. در هر حال قمار به تعبیر قرآن اکل مال به باطل است که پولی بی‌جهت و بر اساس شانس از جیب کسی به جیب دیگری منتقل می‌شود و دارای ضررهای روانی مثل هیجان و مغالبه می‌باشد. در فحشاء هم همین‌طور است. اینها [یعنی طرفداران این نظریه که اگر رباگیرنده دولت باشد مانعی ندارد و به عبارت دیگر مدافعین ملی شدن بانکها] مدعی هستند که آن فلسفه‌ای که شارع برای حرمت ربا در نظر گرفته است که ایجاد اختلاف طبقاتی است، اصلاً در اینجا وجود ندارد.

اگر فلسفه‌اش وجود داشته باشد، البته فرق نمی‌کند که دولت این کار را بکند یا غیر دولت، مثل شراب‌فروشی که فلسفه‌اش در هر حال وجود دارد، می‌خواهد دولت این کار را بکند یا فرد. ولی اینها مدعی هستند که فلسفه حرمت ربا در مورد دولت به هیچ شکل وجود ندارد. این از نظر فلسفه.

از نظر دیگر که آقای مهندس طاهری هم روی آن تکیه کرده‌اند و حالا من به بیان فقهی‌اش می‌گویم - البته فقهای ما این را قبول ندارند ولی برخی گفته‌اند - مطلب از این قرار است که فقها هیچ‌گاه به فلسفه احکام کار ندارند و معتقدند که ما اگر بخواهیم در مسائل تابع فلسفه کارها بشویم و با فلسفه خودمان کارها را بسنجیم، فقه را به کلی زیر و رو کرده‌ایم. ما نوکر ادله و نصوص هستیم، یعنی هرطور که نصوص و ظواهر حکم کند ما تابع آن هستیم. ممکن است در بسیاری موارد فلسفه‌هایش را درک کنیم. در این صورت خیلی هم خوشوقت می‌شویم. اگر در موردی هم فلسفه‌اش را درک نکردیم، از نص دست برنمی‌داریم به خاطر فلسفه. و لهذا آن روز که آقای مهندس ... گفتند چه فرقی است میان «مکیل و موزون» و معدود، من به ایشان جواب دادم که یک وقت است ما می‌گوییم: از نظر نصوص چه فرق است؟ من خودم مطالعه‌ای که دارم همین است که از نظر نصوص هم فرقی نیست. اشتباه کرده‌اند کسانی که از نظر نصوص فرق گذاشته‌اند میان معدود و «مکیل و موزون». ولی یک وقت انسان به نصوص کاری ندارد. نصوص، صریح می‌گوید باید مکیل و موزون باشد و نه معدود. بعد ما بگوییم چه فرق می‌کند؟ فلسفه‌اش که یکی است، پس نصوص را رها کنیم. نه، فقیه این‌طور فکر نمی‌کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲۳

بیان فقهی

در مسأله ربا گرفتن دولت احتمالاً می‌توان بدون توجه به فلسفه، از نصوص هم مطلبی را استنباط کرد و آن این است که فقها نوعی استنباط دارند که آن را «الغاء خصوصیت» می‌نامند و چیزی است نظیر قیاس منصوص العلة. الغاء خصوصیت یعنی گاهی

در یک موردی دلیلی وارد می شود که ما اگر خیلی جمود به ظاهر لفظ بکنیم نمی توانیم از آن تجاوز کنیم، اما حتی عرف هم به ما اجازه می دهد که از ظاهر لفظ بگذریم؛ یعنی استدلال ما فلسفه بافی نیست، بلکه خود عرف هم ما را تأیید می کند و می گوید این جمود است. حالا من مثال اعلایش را ذکر می کنم.

اخباریین ما خیلی معروفند به اینکه جامد بودند. اینها خیلی جمود به ظاهر لفظ دارند. از جمله جمودهایی که برایشان نقل می کنند و می خندند- البته من در کتابهای خودشان ندیده ام؛ ممکن است برایشان ساخته باشند- این است: می دانیم مستحب است که در کفن میت نوشته شود که او شهادت می دهد به وحدانیت خداوند و به رسالت پیغمبر، و می گویند دلیلش این است که حضرت امام جعفر صادق علیه السلام در کفن فرزندشان اسماعیل نوشتند:

اسْمَاعِيلُ يَشْهَدُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللهُ وَ اَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللهِ.

اینها می گویند در کفن هر کس که می خواهیم این جمله را بنویسیم باید بنویسیم: اسْمَاعِيلُ يَشْهَدُ... چون حضرت صادق علیه السلام به همین صورت نوشت. می گویم حضرت صادق که نوشت اسْمَاعِيلُ... چون مرده اسمش اسماعیل بود. حالا- اگر مرده اسمش اسماعیل نبود، باز ما باید بنویسیم اسماعیل...؟!.

مثال دیگر اینکه مثلاً در نص چنین وارد شده: رَجُلٌ بَاعَ كَذَا وَ كَذَا. از امام سؤال می کنند حکمش چیست؟ امام می فرماید حکمش این است. آیا در اینجا ما می توانیم جمود کنیم بگویم در حدیث دارد که مردی چنین کرد، اگر زن باشد این حکم جاری نیست؟! فقها می گویند عرف خودش الغاء خصوصیت می کند. معلوم است که مورد سؤال «رَجُلٌ» بوده، ولی مرد بودن در اینجا خصوصیت ندارد.

این را می گویند الغاء خصوصیت؛ یعنی با اینکه ظاهر لفظ محدود است، ولی این مقدار توسعه با متفاهم عرف هم جور در می آید. در باب ادله ربا ما مواردی می بینیم که اسلام در آن موارد ربایی را که خود تصریح می کند: لَا تَظْلُمُونَ وَ لَا تُظْلَمُونَ فقهِ و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲۴

ربا ظلم و تجاوز به حقوق دیگران است، نوعی استثمار است «۱» و بالأخره ظلم است، مجاز می داند. می گوید بین زوج و زوجه و بین والد و ولد ربا مانعی ندارد. مخصوصاً پدر از پسر می تواند ربا بگیرد. در اینجا این مطلب را ضمیمه می کنند که احکام عقلی قابل تخصیص نیست. نمی شود گفت ظلم هیچ جا جایز نیست ولی در یک جا جایز است. اگر چیزی در یک جا جایز شد، معلوم می شود که ظلم نیست نه اینکه با اینکه ظلم است جایز است، چون نمی تواند ظلم باشد و جایز باشد. آن وقت می گویم چطور است که در میان والد و ولد یا زوج و زوجه ربا جایز است و این ربا ظلم نیست؟ توجیه خیلی روشنی دارد و آن اینکه حرمت ربا به تعبیر امروز برای این است که فاصله طبقاتی ایجاد نشود، منشأ اجحاف به دیگری نشود. دو نفر بیگانه حتی دو برادر که حساب زندگی شان از یکدیگر جداست اگر از یکدیگر ربا بگیرند، منجر به بدبختی یکی و خوشبختی دیگری می شود. ولی با توجه به اینکه میان پدر و پسر یک روابط عاطفی بسیار قوی وجود دارد (مخصوصاً از طرف پدر نسبت به پسر) و خصوصاً اینکه معمولاً پدر زودتر از پسر می میرد و ثروت او میان فرزندان تقسیم می شود، در واقع ربایی که پسر به پدر می دهد مثل این است که از یک جیبش در می آورد و به جیب دیگریش می گذارد. فلسفه ربا در اینجا وجود ندارد. همین طور است در مورد زوج و زوجه ای که واقعاً زندگی مشترک دارند و آنچه دارند برای یکدیگر خرج می کنند. ربا گرفتن اینها نیز از یک جیب به جیب دیگر رفتن است.

بنابراین آن ایرادی که آقای مهندس بازرگان به آقای مهندس طاهری گرفتند به نظر من وارد نیست. ولی اینکه این نظریه را بپذیریم یا نپذیریم، بستگی دارد به اینکه از نظر فقهی آن گونه الغاء خصوصیت در اینجا می توانیم بکنیم یا نه. ممکن است

بسیاری از فقها بگویند نه، ما این مقدار الغاء خصوصیت نمی‌کنیم، این نوعی قیاس است. چون فقها از قیاس بیش از حد می‌ترسند. علت این امر هم - مکرر عرض کرده‌ام - بیش از حد استفاده غلطی بوده است که ابو حنیفه و اتباع او از قیاس کرده‌اند. ابو حنیفه و اتباع او به بهانه اینکه اخبار ضعیف است و حدیث قابل اعتماد کم داریم، بنای فقه را بر قیاس و مشابه‌سازی و این گونه کارها نهادند. و اگر با فقه سیاسی ابو حنیفه مبارزه نشده بود، هم از طرف خود سنیها و هم از طرف شیعه، اصلاً

(۱) اگر چه گفتیم هر استثماری ربا نیست ولی هر ربایی نوعی استثمار است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲۵

دیگر از فقه چیزی باقی نمانده بود. خود سنیها داستان شیرینی در این زمینه نقل کرده‌اند که ابو حنیفه آنچنان به قیاس گرفتن عادت کرده بود که در امور طبیعی هم قیاس می‌کرد و گاهی چیزهای مضحکی از آب در می‌آمد. (حالا ممکن است این داستان را به عنوان شوخی ساخته باشند.) می‌گویند روزی ابو حنیفه رفته بود نزد سلمانی در حالی که ریشش تازه جوگندمی شده بود. به او گفت: برای اینکه این موهای سفید در نیاید آنها را از ریشه بکن. سلمانی گفت: اتفاقاً در این صورت بیشتر در می‌آید. گفت: پس موهای سیاه را بکن! چون عادت کرده بود به قیاس کردن، با خود گفت اگر موی سفید با کندنش بیشتر در می‌آید پس موی سیاه را بکند تا بیشتر در آید.

بنابراین پذیرفتن یا نپذیرفتن این نظریه بستگی دارد به نظر فقیه که الغاء خصوصیت بکند یا نکند. بعید هم نیست که در اینجا الغاء خصوصیت مانعی نداشته باشد؛ یعنی اگر ما راه حل‌های دیگری نداشته باشیم، این نظریه امر مستبعدی نیست ولی به طور قاطع هم نمی‌توان گفت.

راه حل‌های دیگر: مضاربه، قرض الحسنه، پیش‌فروش

آقای مهندس طاهری در میان کارهای مفید بانک و ضرورت بانک، توجهشان فقط به همان وام‌های تولیدی یعنی قسم چهارمی که آقای مهندس بازرگان گفتند بوده است. قهراً راه حل دیگری غیر از این راه حل که در جستجوی آن بودند همان راه مضاربه است که راه صحیحی است و آقای مهندس بازرگان هم همان راه را طی کردند. آقای مهندس طاهری دو نوع وام ذکر کرده بودند: یکی وام درماندگان که مورد قرض الحسنه است و همه اتفاق نظر دارند که راه حل این نوع وام این است که حتماً باید در جامعه اسلامی صندوقهای قرض الحسنه وجود داشته باشد و راه حلی غیر از این ندارد و اصلاً وجود صندوق قرض الحسنه قطع نظر از اینکه احتیاج دیگران را رفع می‌کند، نماینده یک کمال عاطفی برای جامعه است. و دیگر، وام‌های تولیدی که قبلاً گفتیم راهش مضاربه است.

ولی دو نوع وام دیگر بود که آقای مهندس بازرگان ذکر کردند ولی آقای مهندس طاهری متعرض آنها نشدند و قهراً راه حلش را هم ذکر نکردند. یکی وام امیدواران بود که راه حلش خیلی ساده است، همان مسأله پیش‌فروش است. کسی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲۶

که کالایی دارد که بعد در اختیار او قرار می‌گیرد و الان احتیاج به پول دارد ولی درمانده نیست یعنی تأمین و ذخیره دارد منتها ذخیره‌اش مدتی بعد به او می‌رسد، به جای اینکه قرض ربوی بکند می‌تواند پیش‌فروش بکند. فرق بین قرض ربوی و

پیش‌فروش این است که در قرض ربوی، قرض دهنده تأمین بیشتری دارد. خوب تأمین نداشته باشد، لزومی ندارد که ما همیشه به نفع سرمایه‌دار سخن بگوییم.

آیا وام بستانکاران یک ضرورت است؟

باقی می‌ماند وامی که ایشان نام آن را وام بستانکاران گذاشته‌اند و راه حل آن را این‌طور بیان کردند که یک صندوق تعاونی وام به وجود بیاید و شرکایی داشته باشد که پولهای اضافی خود را به عنوان وام به این صندوق بدهند و به نسبت معینی حق داشته باشند وام بگیرند و ضمناً بهره‌ای نیز با نرخ عادی منظور شود. بعد صاحبان سرمایه به هیئت مدیره و کالت بدهند که سود حاصله را در پایان سال متناسب با بهره‌های پرداختی تقسیم کند. در این صورت عملاً وام‌گیرنده‌ها فقط در حدود هزینه بانک بهره داده‌اند و هیچ کس از دیگری ربا نگرفته است.

این راه حل گویا مانعی ندارد، البته به شرط اینکه- همان‌طور که آقای بهشتی اضافه کردند- همه توجه داشته باشند که این ربا، ربای صوری است نه ربای واقعی؛ یعنی شکل قضیه به صورت رباست نه اینکه واقعاً ربا باشد.

ولی مطلبی به صورت سؤال به نظر رسید و آن اینکه آیا وام بستانکاران را می‌توان واقعاً جزء ضرورتها به شمار آورد یا نه؟ این وام معمولاً وام تجار است.

اصلاً آیا این کار در عالم بازرگانی یک کار صحیح و سالمی است که تاجر مرتب جنس بخرد، آن را نسیه بفروشد، بعد سفته‌هایش را نزول کند، دوباره جنس بخرد، باز نسیه گرانتر از نقد بفروشد و همین‌طور این کار ادامه داشته باشد؟ اصلاً خود این کار غیر طبیعی است. در این جهت باید نظر آقای بهشتی را تأیید کرد که فلسفه وجود تاجر این است که تاجر موزع است. توزیع اگر به شکل سالم صورت بگیرد، قیمتها هم زیاد گران نمی‌شود. ولی وقتی که تاجر به جای اینکه کارش توزیع یعنی وساطت باشد، با تاجر دیگر معامله کند و معاملات در میان خودشان انجام شود- در بازار اغلب، معاملات در میان خود بازرگانان می‌چرخد نه اینکه اینها رابط و واسطه باشند میان تولیدکننده و مصرف‌کننده- اثر این کار، گران شدن قیمت است به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲۷

چندین برابر و به زیان مصرف‌کننده. کسی که به صورت یک بستانکار احتیاج به وام بانکی دارد، این وام را برای چه می‌خواهد؟ برای اینکه این معاملات بیهوده را که زیانش متوجه مصرف‌کننده است زیاد کند. فعالیت اقتصادی در بازار زیاد است ولی اکثرش به نفع خود سرمایه‌دارهاست که با یکدیگر معامله می‌کنند. نتیجه‌اش این است که یک فرشی که مثلاً در کاشان تهیه می‌شود و برای تولیدکننده اصلی- که آن کارگر و صاحب مواد اولیه آن است- شاید متری ۵۰ تومان هم درآمد نداشته باشد، در اثر اینکه آن سرمایه‌داری که کارخانه قالی‌بافی را تولید کرده مقداری بر قیمت آن می‌افزاید و مقدار بیشتری در اثر گردش در بازار بر قیمت آن افزوده می‌شود، به قیمت مثلاً متری هزار تومان به دست مصرف‌کننده می‌رسد. باید حساب کرد که وام بستانکاران که فقط مورد احتیاج بازرگانان است نه مورد احتیاج کسانی که طرح کشاورزی یا صنعتی دارند، آیا یک امر ضروری هست که بعد ما دنبال راه حلش برویم یا نه؟ به نظر من این وام یک امر چندان ضروری نیست. کسی که جنسش را نسیه فروخته، سودش را بعد می‌برد. چه لزومی دارد که حتماً یک معامله بیهوده هم ایجاد کند؟! عرایض من در اینجا پایان پذیرفت.

سؤال: کارهایی نظیر طبابت چه صورتی دارند؟ آیا بیع هستند یا چیز دیگر؟ و در طبابت، پولی که بیمار می‌دهد در ازای چیست؟

جواب: این گونه کارها اجاره است، اجیر شدن است. در باب اجاره، این نکته را متعرض هستند. اجیر شدن دو نوع است. یک وقت کسی اجیر می‌شود به این صورت که در یک مدت معین کار خودش را به طور مطلق در اختیار شخصی قرار می‌دهد. در این مدت، اختیار با آن شخص است که از او کار بخواهد. ممکن است کارش محدود باشد و ممکن است چند کار باشد؛ بگوید تو در این یک شبانه روز اجیر من هستی؛ در این مدت، از این نوع کارها - ممکن است مشخص هم نباشد - هر کدام را از تو خواستم انجام بده. او فقط باید آماده برای این کار باشد و اگر یک شبانه روز بگذرد و از او کار نگیرد او مزدش را باید بگیرد، چون می‌گوید من خودم را و وقت خودم را در اختیار تو قرار دادم در مقابل این مقدار پول؛ تو استفاده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۲۸

نکردی ولی پولش را باید بدهی. اما یک نوع دیگر اجاره هست که در آن، ماجر به وقت و نیرو و غیره کار ندارد، نفس کار را می‌خواهد. مثل اینکه شما پارچه‌ای را نزد خیاط می‌برید و به او می‌گویید اگر لباس مرا این گونه دوختی، من این قدر به تو مزد می‌دهم. در اینجا شما خیاط را برای یک مدت معین اجیر نمی‌کنید، بلکه در مقابل این کار به او مزد می‌دهید. کار طبیب از این قبیل است. شخص به طبیب می‌گوید شما مثلاً نسخه بده یا معاینه کن - نمی‌گوید تو یک ساعت یا دو ساعت اجیر من هستی - من در مقابل این کار مزد می‌دهم. بنابراین این دو را نباید با همدیگر اشتباه کرد.

یادداشت‌هایی از استاد شهید بر جزوه آقای مهندس طاهری

در تعریف ربا می‌گوید: اخذ اضافه در معامله مثلین.

البته این تعریف به حسب اصطلاح فقهی شامل ربای معاملی می‌شود نه ربای قرضی، ولی مقصود نویسنده اعم است. اینجا می‌توان بحثی را آغاز کرد و گفت اساس ربا همان ربای معاملی است و قرض حریم آن است، عکس آنچه قبلاً گفته‌ایم؛ ولی بسیار مشکل است. بحث دیگر این است که در قرآن، بیع در مقابل ربا قرار گرفته است. آیا مقصود خصوص ربای قرضی است و یا شامل ربای معاملی هم می‌شود که خود نوعی بیع است؟ اگر مقصود خصوص ربای قرضی باشد باید بگوییم مقصود این است که ربا مطلقاً حرام است و بیع حلال است الاً برخی بیعهای ربوی.

پس طبیعت بیع در مقابل طبیعت ربا قرار ننگرفته است، یعنی بسیار مستبعد است که بیع در مقابل ربا قرار گیرد و بعضی افراد بیع خارج شود و داخل در طرف مقایسه قرار گیرد. و اگر مقصود اعم باشد، معلوم می‌شود که قرآن معامله مثل به مثل را بیع نمی‌داند. بیع چیزی جز این نیست که مبادله واقعی میان کالاهای مورد احتیاج صورت گیرد. معاوضه یک شیء به همجنس خودش مبادله واقعی نیست، بلکه فقط همان اضافه گرفتن است. حقیقت بیع، مبادله احتیاجات است و حقیقت ربا اضافه گرفتن است، و اگر معامله مثل به مثل بشود و لو به صیغه «بِعْتُ» و «اشْتَرَيْتُ» باز همان اضافه گرفتن است نه مبادله. ضمناً معلوم می‌شود که اسلام ماهیت بیع را به صیغه و لفظ و «بِعْتُ» و «اشْتَرَيْتُ» نمی‌داند، به مبادله واقعی دو جنس مختلف می‌داند. اصلاً باید دید در همه روایات، معامله مثل به مثل به نام بیع نامیده شده یا

ربا. قابل توجه است.

بعید نیست که در جامعه‌های ابتدایی فرق قرض و بیع مشخص نبوده و پول هم در کار نبوده و فقط جنس را می‌داده‌اند که در مقابل پس از مدتی همان جنس را به مقداری اضافه بگیرند.

*** در صفحه ... به پیروی از کتاب اسلام و مالکیت می‌گوید: اشیاء گاهی دارای ارزش واقعی هستند مثل آب، هوا، نور و گاهی [دارای] ارزش مبادله‌ای، و پول فاقد هر دو ارزش است.

حقیقت این است که هوا و نور فاقد ارزشند، کالاها دارای ارزش واقعی هستند و پول دارای ارزش مبادله‌ای.

*** توجیهی برای نسیه کرده‌اند که ربا نیست، زیرا مبادله‌ی مثلین نیست و پول زیادتر از قیمت واقعی برای این است که در حقیقت چون هنوز ثمن پرداخت نشده عملاً مبادله نیست ولی قانوناً هست. این مبلغ اضافه در حقیقت به منزله‌ی اجاره و کرایه‌ی مبیع است در آن مدت.

این توجیه صحیح نیست برای اینکه اولاً حقیقتاً نقل و انتقال تحقق یافته و لهذا اگر مبیع تلف شود، از مال مشتری است نه بایع و طبعاً منافعش به خود او تعلق دارد نه به بایع. ثانیاً ممکن است مبیع غیر قابل بقا باشد مثل میوه‌جات و یخ و بالآخره چیزهایی که انتفاعش به اتلافش است نه به ابقائش، و در این صورت کرایه معنی ندارد.

حقیقت این است که اشکال نسیه مبتنی بر این است که ثمن و مثن یک قیمت واقعی دارد که آن همان مقدار کاری است که روی آن صورت گرفته است و ملاک ارزش هم همین است. و دیگر اینکه هرچه زاید بر مبلغ واقعی قیمت گرفته شود رباست و حد اکثر این است که هرچه زائد بر مبلغ واقعی، متناسب با مدت و به خاطر زمان و عامل زمان گرفته شود رباست. در صورتی که نظریه‌ی دیگر نیز هست و آن اینکه ملاک و معیار قیمت، عرضه و تقاضاست و عرضه کم و تقاضای زیاد واقعاً ارزش را بالا می‌برد و ثانیاً قیمت و ارزش توافق شده لازم نیست حتماً توافق داشته باشد با قیمت واقعی، اعم از آنکه قیمت واقعی را کار تعیین کند یا عرضه و تقاضا.

معامله‌ی نقدی بر زیادتر از مبلغ واقعی نیز صحیح است و احياناً بی‌انصافی از یک طرف و گشادبازی از طرف دیگر هست ولی ربا نیست. خلاصه لیبرالیسم در تجارت قابل جلوگیری، و تعیین نرخ عادلانه به سود مصرف‌کننده و خریدار است به خلاف نسیه که از نوع معامله‌ی مضطر است که جلوگیری از آن به زیان خریدار است که نوعی مضطر است. به هر حال معامله‌ی نسیه در اسلام از قبیل معامله‌ی مضطر است که فروشنده یا خریدار باشد. مضطر چاره‌ای ندارد از اینکه به کمتر از قیمت عادلانه در بازار آزاد بفروشد و به بیشتر از قیمت عادلانه بخرد. زیاده‌ی قیمت توافق شده بر قیمت واقعی و لو در اثر اضطرار یک طرف - که یک نوع آن اضطرار نسیه بخر است - نباید ربا تلقی شود و ربا نیست. تأثیر عامل زمان در حقیقت به نسبت فرق می‌کند چون مبین میزان اضطرار است.

*** در صفحه ... مسأله اینکه ارزش پول ارزش واقعی نیست و اعتباری است و برای این است که مقیاس و معیاری برای ارزشها باشد، طرح شده است. (البته به صورت دیگر طرح شده که ارزش پول نه واقعی است و نه مبادله‌ای، ولی بیانشان ناقص است و بیان صحیح همین است که ما گفتیم.) پس پول کالا نیست و در مباحثه، پول تغییر عنوان داده و به صورت کالا درآمده و برایش اجاره معین شده است و این دو عیب دارد. یکی اینکه پول که باید واسط و رابط باشد و همیشه در گردش، متمرکز می‌شود و هم راکد و حال آنکه پول نباید متمرکز یا راکد بشود. و دیگر اینکه چیزی که کالا نیست به صورت کالا

در می‌آید و خاصیت کالا یعنی کرایه برایش معین می‌شود. می‌گویند اختلاف اصلی طرفداران و مخالفان ربا در همین است که طرفداران، پول را نیز نوعی کالا می‌شمارند بر خلاف مخالفان. ولی ما در بحث ربا گفته‌ایم که این فلسفه اولاً با نظر اسلام سازگار نیست، چون از نظر اسلام مطلقاً قرض و مطلقاً معامله‌مثلین ریاست و اختصاص به پول ندارد.

پس علتی شاملتر و جامعتر لازم است. ثانیاً واقعاً چه فرقی هست میان پول و کالا؟

پول علی‌الفرض جوهر ارزش کالا است یا ارزش تجسم‌یافته کالاهاست؛ یعنی وقتی که کسی کالای خود را به دیگری واگذار می‌کند، دو راه برایش هست: یکی اینکه کالای دیگر ارزشداری در مقابل بگیرد، دیگر اینکه نفس ارزشی برابر ارزش آن کالا تحویل گیرد. ولی خود ارزش ذاتاً چیزی نیست که مستقل از هر ماده‌ای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳۱

قابل نقل و انتقال باشد مگر به شکل ذمه و عهده که قابل تحویل گرفتن نیست مگر در ضمن یک عین، و در عالم اعتبار هم قابل اعتبار نیست چون قابل ارائه نیست.

پول به منزله تجسم ارزش کالاهاست و یا به منزله یک سند معتبر برای عموم است، و چون پول عین ارزش تجسم یافته است چرا نباید کرایه داشته باشد؟ اگر نظر ما را در باب قرض قبول کنند، هر دو اشکال بالا حل است. اگر نظر ما را قبول نکنند، این مشکل حل نمی‌شود. به هر حال فلسفه‌ای که ایشان ذکر کرده‌اند همان فلسفه موروث از ارسطو است که پول مولد نیست، پول پول نمی‌زاید.

*** در صفحه ... دفاع دکتر ... را از ربا که نوعی کرایه پول است نقل می‌کند و انتقادش این است که پول کالا نیست، و حال آنکه استدلال صحیح این است که قرض غیر از اجاره است. پول از آن جهت غیر قابل اجاره است که مانند میوه‌جات با بقائش قابل استفاده نیست. چیزی که هست میوه‌جات با مصرف قابل استفاده است و پول با گردش، و بنا بر استدلال نویسنده ربای غیر پول اشکالی ندارد.

*** در صفحه ... به نوعی جمع می‌کند میان آنچه در صفحه ... گفت که پول کالا نیست و کرایه ندارد و آنچه در صفحه ... گفت که پول کرایه معین ندارد. می‌گوید:..

اسلام برای واگذاری سرمایه جنسی کرایه مشخص قائل شده ولی در مورد سرمایه نقدی که آن را کالا نمی‌شناسد، برای صاحب سرمایه یا وام‌دهنده بهره نامعینی که تابع سود ناشی از فعالیت وام‌گیرنده است قائل شده. به عبارت دیگر چون به نظر اسلام پول کالا نیست، کرایه معین ندارد ولی سود نامشخص دارد (!؟) که اصطلاحاً در فقه اسلامی آن را روش مضاربه می‌نامند ..

جواب این است که اسلام در هیچ جا برای وام‌دهنده پول یا غیر [آن] بهره معین یا نامعین قائل نشده است. مضاربه وام نیست و سود مضاربه هم بهره پول نیست. پس این نظر که [چون] از نظر اسلام پول کالا نیست کرایه معین ندارد، درست نیست. پول کالا نیست و کرایه ندارد چون غیر قابل انتفاع با بقای عین است؛

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳۲

و مضاربه هم وام نیست. سود مضاربه بنا بر نظریه نویسنده صرفاً ناشی از کار عامل است، ولی از نظر اسلام ناشی از اشتراک سرمایه و کار عامل است؛ سرمایه در حکم یک آلت است که نقشی مؤثر دارد.

[یادداشت] بانک - ضرورتها

کارهای بانک به تفصیل جداگانه باید بیان شود، ولی عمده چیزی است که گفته می‌شود در عصر جدید بالخصوص ضرورت است و آن مربوط است به دو چیز:

الف. سرمایه‌ها را کد نماند و در گردش باشد. بانک وسیله جذب سرمایه‌های کوچک به صورت پس‌انداز یا سپرده ثابت و دادن بهره و یا جایزه به آنها، سرمایه‌ها را جمع می‌کند و در اختیار افرادی که لیاقت فعالیت دارند (تجاری، کشاورزی، صنعتی) با گرفتن سود (البته سود بیشتر) قرار می‌دهد و علی‌هذا بانک به منزله رابط و دلال و واسطه سرمایه و کار است.

ب. بانک موجب می‌شود که بر وسعت دامنه فعالیتها افزوده شود. در وامهای بستانکاران که به صورت خریدوفروش سفته صورت می‌گیرد، سبب می‌شود که فروشنده به انتظار وصول پولش بیکار ننشیند بلکه با فروش سفته به قیمت کمتر و تهیه پول نقد، به ابتکار بازرگانی یا کشاورزی یا صنعتی دست بزند. (البته خریدوفروش سفته معمولاً مربوط است به کار بازرگانی و واسطه‌گری، و معلوم نیست از نظر مصالح جامعه این اندازه فعالیت را بشود به حساب توزیع صحیح گذاشت بلکه بیشتر موجب اشکالات در توزیع می‌شود، چون هرچه عمل واسطه‌گری زیادتر شود، بر خلاف فعالیت کشاورزی و صنعتی، کالا گرانتر می‌گردد).

وام امیدواران نیز اگر به منظور مصرف نباشد موجب توسعه فعالیت گیرنده وام می‌شود. ولی وام امیدواران اگر به منظور توسعه باشد، خودبه خود داخل در وام تولیدکنندگان می‌شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳۳

۴ مسئله ربا و بانک

اشاره

این جلسه، جلسه خاتمه و پایان است «۱». به طور خلاصه یک نوع نتیجه‌گیری می‌کنیم از آنچه گفتیم و ابتدا پاسخ سؤالاتی را که در جلسه پیش مطرح شد به طور خلاصه عرض می‌کنم.

سؤالی را مطرح کردند که البته سؤال خوبی بود و در آن مسئله‌ای ذکر شد که این گونه امور را به تعبیر فقها عناوین ثانویه می‌گویند. گفتند این مطلب را نباید مورد غفلت قرار داد که اگر ما به انتظار چیزی که ایده آل است و فعلاً وجود ندارد باشیم و از امکانات موجود استفاده نکنیم و اینها را ممنوع بدانیم، عواقب بسیار سوئی خواهد داشت. مثال خوبی ذکر کردند و آن مسأله حکومت جور است که این مسأله اتفاقاً در فقه هم مطرح است. اسلام نظریه‌ای دارد در باب حکومت و حاکم که باید چنین و چنان باشد. ولی در شرایطی مثل الان که چنین حکومتی وجود ندارد «۲»، یعنی آن حکومتی که موجود است غیر از حکومت ایده آل است، با توجه به اینکه پستهای دولتی به منزله سنگرهاست، اگر مسلمانان واقعی - که در واقع در اقلیت هستند - به دلیل اینکه حکومت صالح نیست، تمام پستها را رها کنند و بگویند قبول این پستها همکاری با حکومت جور است و ما نباید در این کارها دخالت کنیم، نتیجه‌اش ذلت و بدبختی مسلمین است. حدیثی است که در فقه هم مورد استناد است. می‌گویند:

مَا لَا يُدْرِكُ كَلَهُ لَا يُتْرَكُ كَلَهُ

چیزی که همه‌اش را نمی‌شود به دست

(۱) [این جلسه در برخی موارد حالت پرسش و پاسخ دارد. در این موارد سخنان حضار با حروف ریزتر ذکر شده است.]

(۲) [باید توجه داشت که این بحثها قبل از انقلاب اسلامی ایراد شده است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳۴

آورد، هم‌ا‌ش را هم نباید رها کرد؛ هر مقداری را که امکان دارد باید استیفا کرد. در مسأله حکومت از قبل جائز، این مسأله را در فقه طرح کرده‌اند که قبول حکومت و قبول پست از طرف جائز حرام است ولی در مواردی جایز می‌شود و در مواردی واجب و آن، جایی است که امر به معروف و نهی از منکر و یا نجات عده‌ای از مسلمانان متوقف بر آن باشد. یعنی یک وقت هست که شخص اگر پستی داشته باشد، خدماتش برابر است با زیانهایی که از آن می‌رسد. اینجا می‌گویند قبول آن پست، مباح و جایز است. و یک وقت هست که شخص با اشغال این پست خدمات زیادی انجام می‌دهد. [در این مورد می‌گویند قبول این پست واجب است.] این یک امر معقولی است و در دنیا هم امر معقولی به شمار می‌رود و بسیاری از حزبها و دستجاتی که با یک دسته دیگر مخالفند و حکومت در دست آن دسته است، می‌روند پستهای آنها را اشغال می‌کنند برای اینکه در آن پستها به هدفهای خود نائل شوند.

ایشان گفتند مسأله بانک هم همین‌طور است و بعد مثال زدند که اگر بنا شود تجار و بازرگانان یا کسانی که طرحهای صنعتی یا کشاورزی دارند، به دلیل اینکه اکنون آن بانکی که ما می‌خواهیم وجود ندارد و این بانکی هم که هست حرام است، با سرمایه خصوصی خودشان کار کنند، با توجه به اینکه دنیای امروز دنیای رقابت است نتیجه‌اش شکست خوردن و معدوم شدن است. این مطلب، البته اساسی و قابل توجه است ولی فرع بر این است که ما ببینیم آیا در همین شرایط حاضر ایجاد یک بانک شرعی ناممکن است یا ممکن. اگر به اینجا رسیدیم که در شرایط حاضر بانک شرعی فقط یک ایده آل است ولی عملاً امکان ندارد، واقعاً هم نوبت به این حرف می‌رسد و این را باید اصلی نظیر قبول حکومت از قبل جائز تلقی کرد. ولی اگر این قضیه ممکن باشد، ما در درجه اول باید برویم دنبال ایجاد یک بانک شرعی.

آقای دکتر ... بحثی داشتند که این بحث در جهت تأیید همان راه حلی بود که آقای مهندس طاهری و دیگران هم طرح کرده بودند و آن اینکه ضرورت بانک را این‌طور توجیه می‌کنند که بانک می‌تواند با گرفتن قرضها به صورت پس‌انداز یا سپرده‌ها، سرمایه‌های کوچک را جمع‌آوری کند و بعد در اختیار دیگران بگذارد که این خودش یک وسیله جریان امور اقتصادی است و خدمت بزرگی هم هست و ما هم اصل خدمت را فی حد ذاته قبول کردیم ولی اینکه راهش را حتماً راه ربا دادن و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳۵

ربا گرفتن بدانیم درست نیست، بلکه راه مضاربه صحیح است و این، مطلب تازه‌ای نبود. چیزی که بود ایشان تعبیر بورس کردند که به معنی خرید سهام است. البته این مطلب به این شکل قبلاً به ذهن نیامده بود و این برای من مشکلی بود که اگر بنا شود سرمایه‌های جزئی وارد کارهایی نظیر خرید سهام بشود، این کار عملاً دچار اشکال می‌شود زیرا مرتب افراد می‌آیند سرمایه‌ای در بانک می‌گذارند و اگر بانک بخواهد آنها را در موارد مختلف شریک کند، در عمل ممکن است دچار اشکال شود؛ به خلاف وضع جاری بانک که پول را از افراد می‌گیرد برای خودش و بعد پول خودش را به عنوان ربا می‌دهد. این اشکال ندارد. ایشان به این صورت گفتند و شاید آقای مهندس طاهری هم نظرشان این بوده که اساساً بانک سهام را خودش مستقیماً می‌خرد، یعنی بانک خودش مستقیماً وارد عمل مضاربه یا مزارعه و نظیر اینها می‌شود و خودش مستقیماً در سهام شرکت می‌کند. بعد افراد دیگری که می‌آیند پولی را به عنوان سپرده ثابت بپردازند، بانک به موجب اجازه‌ای که از طرف

سایر شرکا دارد سهام خودش را به آنها می‌فروشد و حتی ممکن است اگر مصالح کلی بانک اقتضا کند به قیمت گرانتر هم بفروشد. به هر حال آن مشکل محاسبه هم به این طریق حل می‌شود که بانک خودش مستقیماً سهام را بخرد و بعد این سهام را به اشخاص بفروشد. ممکن است کسی اشکال کند که معمولاً مردم در سپرده‌ها و پس‌اندازها پول را می‌دهند برای اینکه هرگاه خواستند بتوانند آن را پس بگیرند ولی اگر بخواهد به صورت خرید سهام باشد، بسا هست که نتوانند آن را پس بگیرند.

پاسخ این است که بانک در اینجا نقش دلال را بازی می‌کند به این صورت که مثلاً یکی از شرکا می‌خواهد سهام یک کارخانه قند را بخرد و شریک دیگری می‌خواهد آن سهام را بفروشد ...

- در عمل غیر ممکن می‌شود، زیرا مثلاً من پولی را در بانک می‌گذارم و دو روز دیگر می‌روم آن را پس می‌گیرم. اگر بانک بخواهد حساب کند که امروز فلان مقدار به من بفروشد و دو روز دیگر آن را پس بدهد ...

نه، حساب جاری غیر از این است. در عمل این‌طور نیست. در عمل انسان پولهایی را که احتمال می‌دهد چند روز دیگر می‌خواهد آن را پس بگیرد، به صورت حساب جاری می‌گذارد ولی معمولاً پولهایی را که به صورت پس‌انداز یا سپرده می‌گذارند که لااقل به حسب احتمال به این زودیا آن را پس نمی‌گیرند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳۶

- آن در سپرده ثابت است ولی در پس‌انداز معمولی این‌طور نیست.

مسئله پس‌انداز و سپرده ثابت جزء ضروریات نیست که حتماً باید یک پس‌انداز داشته باشیم و یک سپرده ثابت. ما می‌خواهیم ببینیم آن نیازی که وجود دارد چیست. در واقع دو نیاز بیشتر نیست. یکی اینکه پولهای موقتی در بانک می‌گذارند برای اینکه هر وقت بخواهند فوراً آن را بگیرند. این پول را به صورت حساب جاری می‌گذارند. پولهایی هم هست که شخص فکر می‌کند لااقل تا چند ماه به آن نیاز ندارد. این پول را به دو صورت می‌توانند در بانک بگذارند: به صورت پس‌انداز و به صورت سپرده ثابت، و ممکن است همه اینها به صورت سپرده ثابت باشد. خیال نمی‌کنم که این اشکال، اشکال مهمی باشد.

آقای مهندس ... مایل بودند که فتوای فقهای حاضر در این مسائل بیان شود.

در اینجا من دو مطلب را به عنوان مقدمه عرض می‌کنم و بعد خلاصه این فتواها را ذکر می‌نمایم.

آیا دولت می‌تواند مالک باشد؟

مطلب اول این است که در مورد مالکیت دولت، در میان فقها دو نظریه وجود دارد. یک نظریه این است که دولت هم مثل فرد می‌تواند مالک باشد، می‌تواند ثروت داشته باشد و تمام احکامی که در شخص مالک هست در مورد دولت هم می‌تواند وجود داشته باشد و به اصطلاح امروز دولت شخصیت حقوقی دارد.

مرحوم آقای بروجردی، مرحوم حاج آقا حسین قمی و بسیاری از مراجع فعلی که شما از آنها تقلید می‌کنید، عقیده‌شان همین است که در مالکیت هیچ فرقی نمی‌کند میان شخصیت حقوقی و شخصیت حقیقی، و شخصیت حقوقی هم می‌خواهد دولت باشد یا غیر دولت، اعم از اینکه دولت ظالم باشد یا ظالم نباشد، یعنی دولت ظالم مثل فرد ظالم است که کار نامشروعش باطل است ولی کار مشروعش درست است، یعنی ظالم بودن سبب نمی‌شود که کار مشروعش هم نامشروع باشد.

بعضی دیگر فتواشان این است که ما شخصیت حقوقی نمی‌شناسیم، فقط شخصیت حقیقی درست است. برخی از فقهای معاصر

مثل آقای خویی و صاحب کتاب البحوث الفقهیه چنین عقیده‌ای دارند. اینها معتقدند که دولت صلاحیت مالکیت ندارد و حتی اگر از راه مشروع هم کاری بکند نمی‌تواند مالک بشود. فقط
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳۷

شخص حقیقی می‌تواند مالک باشد. بنا بر این نظریه اشکالات زیادی پیدا می‌شود.

بعضی‌ها مثل آقای مهندس طاهری کار را به آنجا رسانده بودند- و ما گفتیم حرف خیلی بعیدی هم نیست- که نه تنها دولت می‌تواند مالک بشود، بلکه حتی می‌تواند ربا هم بخورد. این احتمال وجود دارد که ربا خوردن دولت مانعی ندارد چون به منزله پدر مردم است. این نوع تنقیح مناط را عرض کردیم بعضی می‌گویند ولی اینها می‌گویند اصلاً دولت چیزی نیست. پس هر مالی که در دست دولت است، خودش مالک آن نیست و در واقع مال افراد دیگر است و چون افراد دیگر را ما نمی‌شناسیم، مجهول المالک است. آن وقت در سرمایه‌های دولتی می‌آیند معامله مجهول المالک می‌کنند که آن دیگر از این حسابها خارج است، مثل مالی است که انسان پیدا کرده باشد. ولی کسانی که دولت را مالک می‌دانند، قهراً راه حل‌های آنها با راه حل‌های کسانی که مالک نمی‌دانند فرق می‌کند. و آنچه که ما ذکر می‌کنیم و نظر بعضی از مراجع تقلیدی که شما از آنها تقلید می‌کنید «۱» این است که دولت صلاحیت مالکیت دارد. استدلالشان این است که شما می‌گویید دولت یا هر مؤسسه عامی وجود حقیقی ندارد و چیزی که وجود حقیقی ندارد چطور می‌تواند مالک باشد؟ جواب این است که خود مالکیت هم وجود حقیقی ندارد و یک امر اعتباری است. یک وقت ما می‌خواهیم یک امر حقیقی را برای یک امر اعتباری ثابت بکنیم و یک وقت می‌خواهیم یک امر اعتباری را برای یک امر اعتباری ثابت بکنیم. دولت، وجودش وجود اعتباری است. مالکیت هم وجودش وجود اعتباری است. اینها یک سلسله اعتبارات یعنی قراردادهاست و به قول روسو قراردادهای اجتماعی است که افراد بشر این قراردادها را به منزله امر واقعی فرض می‌کنند برای ترتیب دادن یک سلسله آثار. هدف، ترتیب دادن آن آثار است ولی تا این امر قراردادی را اعتبار نکنند نمی‌توانند آن آثار را ترتیب بدهند. مثال واضح مسأله ریاست و مرئوسیت است در تشکیلات اداری به طور کلی. مثلاً ما فردی را رئیس جلسه خودمان قرار می‌دهیم. آیا با این قرارداد، او در واقع و تکوین در رأس ما قرار می‌گیرد؟ یعنی در شخصیت واقعی او تغییری پیدا می‌شود و در شخصیت واقعی ما تغییر دیگری؟ یا ما برای او یک نوع مافوقیت و مقام فرماندهی نظیر فرماندهی رأس نسبت به بدن فرض

(۱) [ظاهراً مقصود امام خمینی (ره) است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳۸

کرده‌ایم. خودمان را به منزله اعضای یک پیکر و او را به منزله سر آن پیکر فرض کرده‌ایم و او باید فرمان بدهد و دیگران بپذیرند. این قرارداد برای این است که در عمل، کارمان نظام پیدا کند. هدف، ایجاد نظام در کارمان است ولی برای اینکه این نظام که یک امر واقعی است صورت بگیرد ناچاریم که این قرارداد و این اعتبار را در اینجا بکنیم. در مسأله مالکیت دولت نیز همین طور است. بنابراین این اشکال، اشکال مهمی نیست که دولت که چیزی نیست که مالک بشود. خوب، مالکیت هم به آن معنا چیزی نیست. خود دولت وجود اعتباری و قراردادی دارد و اشخاصش هستند که وجود حقیقی دارند. مالکیت هم وجود اعتباری دارد.

مطلب دومی که در مقدمه باید عرض کنم این است که راهی که معمولاً این فقها رفته‌اند- گویانکه اخیراً از این راه برگشته‌اند- با راهی که ما طی می‌کنیم دو راه است. در آن جلسه‌ای که رساله سرفقلی آقای میلانی را آورده بودم، عرض

کردم راهی که آقایان طی کرده‌اند که برای ما چندان جالب نیست این است که خواسته‌اند آنچه را که اکنون وجود دارد با تغییر شکل ظاهری درست بکنند و اشکالاتش را حل نمایند؛ یعنی طرح آنها تغییری در ماهیت قضیه نمی‌دهد، تغییری در صورت و شکل قضیه می‌دهد. مثلاً می‌گویند به جای اینکه بگویی هزار تومان می‌دهم و سرشش ماه هزار و صد تومان می‌گیرم، بگو این [هزار تومان] را می‌فروشم به هزار و صد تومان. این امر ماهیت قضیه را تغییر نداده، فقط ظاهر و لفظ را تغییر داده که ما دنبال آن نیستیم.

حالا ما با توجه به اینکه برخی از راه حل‌هایی که گفته‌اند مبتنی بر همان ظاهرسازی است، آنها را نقل می‌کنیم. اولین مسأله در باب بانکها این است که آیا مطلق معاملاتی که اگر با فرد انجام بدهیم صحیح است، اگر با بانک انجام بدهیم نیز صحیح است یا نه؟ جواب این است: صحیح است، یعنی بنا بر این نظریه صحیح است و هیچ مانعی ندارد. سرمایه اولیه‌ای که در بانک گذاشته‌اند حلال است یا لااقل باید بنا را بر حلیت بگذاریم، چون هر چیزی را تا یقین نداریم که حرام است نمی‌توانیم بگوییم حرام است.

حساب جاری

آیا باز کردن حساب جاری در بانک اشکال دارد؟ نه. ظاهر حساب جاری این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۳۹

است که شخص می‌گوید من پولم را می‌گذارم در بانک، کأنه امانت گذاشته‌ام و هرگاه خواستم امانتم را پس می‌گیرم. اما همه می‌دانند، آقایان [فقها] هم قبول دارند که این امانت نیست. آن وقت امانت است که عین مال محفوظ بماند و شما آن را پس بگیرید. شما پول خود را که در بانک می‌گذارید، به این صورت می‌گذارید که بانک در پول شما هرگونه تصرفی می‌خواهد بکند. بنابراین پول خود را به قرض می‌دهید به بانک که هرگاه خواستید، از بانک قرض بگیرید و چون این قرض با سود نیست پس این کار مانعی ندارد. ممکن است کسی اشکال کند که می‌دانیم بانک ربا می‌گیرد و معاملات حرام انجام می‌دهد. ما چطور پول حلالمان را به بانک بدهیم و بعد پولی بگیریم که نمی‌دانیم حلال است یا حرام؟ در پاسخ می‌گویند که شرع در این گونه مسائل تسهیل کرده. اگر شما از دست فردی که می‌دانید در مالش پول حرام وجود دارد پول حلال هم وجود دارد، هدیه‌ای بگیرید، آیا حلال است یا نه؟ برای شما حلال است و نمی‌توانید بگویید من علم اجمالی دارم که این شخص بعضی پولهایش حرام است و در هر جا که علم اجمالی هست احتیاط واجب است. در اینجا می‌گویند: ید معتبر است، ید حکومت دارد بر علم اجمالی. وقتی شما از دست او هدیه‌ای می‌گیرید، چون احتمال حلیت می‌دهید، یعنی احتمال می‌دهید که از نوع پول حلالش باشد، دیگر نباید بیش از این جستجو بکنید. حضرت صادق فرمود: اگر بنا بشود که ید مسلمین معتبر نباشد

لَمَا بَقِيَ لِلْمُسْلِمِينَ سَوْقٌ

بازار مسلمین به کلی خراب می‌شود. مثلاً شما در بازار می‌بینید شخصی می‌خواهد پالتویی را بفروشد.

برای خرید آن لزومی ندارد که بروید تحقیق کنید که این پالتو را از کجا به دست آورده.

بانک هم مثل فرد است. فرض این است که بانک پول حلال دارد، پول حرام هم دارد. شما که پولتان را به بانک می‌دهید، باید بنا را بر حلیت بگذارید.

حال می آیم سراغ غیر حساب جاری، یعنی آن چیزهایی که بانک در مقابل آنها سود می دهد، چه به صورت سپرده باشد و چه به صورت پس انداز. می گویند اگر به صورت قرارداد باشد و لو قرارداد ضمنی، اشکال دارد. اگر قرارداد صریح باشد که قطعاً رباست. اگر هم قرارداد ضمنی باشد، یعنی بنای بانک این است که به پس انداز

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۴۰

و نیز به سپرده مقدار معینی سود بدهد و شما هم مبتیاً علی هذا این کار را می کنید، باز قطعاً رباست. بله اگر فرض بکنیم - که چنین فرضی در عمل وجود ندارد - که چنین قراری نه ضمناً و نه صریحاً وجود دارد ولی بانک خودش مبلغی اضافه می دهد به طوری که اگر ندهد، عرفاً کسی برای خودش حق مطالبه قائل نیست، در این صورت گرفتن سود مانعی ندارد ولی این فرض ظاهراً غیر از آن چیزی است که در خارج وجود دارد. بنابراین به قول این آقایان سودی که از راه پس انداز یا سپرده ثابت می گیریم جایز است.

جوایز بانکی

جایزه هایی که صندوق پس انداز ملی می دهد یا جوایزی که به قید قرعه به کسانی که حساب باز کرده اند می دهند، تکلیفش چیست؟ می گویند جایزه است و اشکال ندارد، یعنی به میل خود جایزه می دهد و این غیر از بلیتهای بخت آزمایی است. خود جایزه از آن جهت که جایزه است اشکالی ندارد. ولی در اینجا اشکال دیگری کرده اند و آن این است: اینکه بانک جایزه می دهد برای چه جایزه می دهد؟

جایزه را به کسانی می دهد که حساب باز کرده اند و از پول آنها استفاده می کند و این استفاده هم استفاده ربوی است. جایزه اشکال دارد ولی نه از این جهت که ما یقین داریم که بانک این جایزه را از همان مورد ربا می دهد. هیچ کس نمی تواند یقین کند که بانک این جایزه را از همان مورد ربا داده، چون در عین حال پول حلال هم دارد.

از این جهت، اشکال نیست. در مسائلی که شارع تسهیل قائل شده ما نباید بر خودمان تضییق بکنیم. روایتی است در همین زمینه که فقها خیلی به آن استناد می کنند و معروف است به روایت مَشِيْعَدَةُ بِنِ صَدَقَةَ. در مورد معاملاتی است که انسان با مردم انجام می دهد. عبارت این است:

كُلُّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ.

مثل باب طهارت و نجاست است. در برخی مسائل، خود شارع بنایش را بر تسهیل گذاشته. شارع از احکام طهارت و نجاست خود دست برنداشته ولی در مرحله تحقیق و اثبات هم نهایت سهولت را قائل شده است. می گوید تا صد درصد یقین نداری که چیزی نجس است، بگو پاک است:

كُلُّ شَيْءٍ لَكَ طَاهِرٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ قَذِرٌ.

تا رویش به اصطلاح نتوانی قسم بخوری، باید بگویی پاک است. این یک حکم تسهیلی است که شارع قائل شده. اینجا هم همین طور است. شما ممکن است درصد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۴۱

احتمال، نود و نه احتمال بدهید که این جایزه از همان عین ریاست ولی اگر یک احتمال هم بدهید که از غیر ریاست، شارع می گوید همان یک احتمال را بگیر و آن نود و نه احتمال را ندیده بگیر. هرکس که یقین دارد نگیرد.
- من ثابت می کنم که از مورد ریاست.

برای هرکس که ثابت کردید او هم نباید بگیرد. ولی هرکس تا مادامی که برای او ثابت نشده، می تواند بگیرد. ما داریم مسأله را می گوئیم. اگر برای کسی ثابت است ولی آن را ندیده می گیرد، البته برای او حرام است. مثل قصه آن طلبه ای که سگ آمده بود در اتاقش، چشمانش را بسته بود و می گفت: پیش پیش برو گربه. صحبت این است که اگر برای کسی ثابت نیست، برای او حلال است.

اعانت به اثم

اشکال این نیست که این جایزه را از کجا می گیرند. اشکال این است که نفس پول به صندوق پس انداز دادن با علم به اینکه این پول را که به قرض دریافت کرده به ربا خواهد داد، آیا اعانت به اثم نیست؟ این عمل از آن جنبه که اعانت به اثم است حرام است ولی اینکه خود این عمل حرام باشد منافات ندارد با اینکه جایزه حلال باشد و قرض هم درست باشد. اشتباه نشود. [برای روشن شدن مطلب مثالی ذکر می کنیم:] شخصی برای اینکه دستگاه مشروب سازی تهیه کند پولی از شما به قرض می خواهد. آیا این قرض دادن حرام است یا نه؟ حرام است. ولی اگر قرض دادید آیا قرض دادن شما باطل است؟ یعنی بعد دیگر از او طلبکار نیستید و حق ندارید آن را مطالبه کنید؟ نه، کار حرامی انجام داده اید ولی قرض شما درست است، یعنی از او طلبکار هستید. پس اگر کسی چنین کاری در صندوق پس انداز کرد عمل حرامی مرتکب شده ولی قرضی را که داده می تواند مطالبه کند. گرفتن جایزه ای هم که صندوق می دهد، اگر شخص احتمال بدهد که این جایزه از غیر پول ربوی است، اشکال ندارد ولی اصل کارش حرام است چون اعانت به اثم است.

- سپرده ثابت چه حکمی دارد؟.

در حساب سپرده ها می گویند سپرده اگر با قرار صریح یا قرار ضمنی باشد که شخص از بانک سود بگیرد حرام است، که الان عملاً این طور است. ولی اگر فرض کنیم - فرضی است که در عمل وجود ندارد - که در سپرده ها هیچ قرار صریح یا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۴۲

ضمنی برای سود نیست ولی بانک در آخر مختار است که جایزه ای بدهد یا ندهد و اگر ندهد کسی حق مطالبه ندارد و اگر داد حکم یک جایزه و پاداش را دارد، در این صورت مانعی ندارد. ولی عرض کردیم که این غیر از آن چیزی است که وجود دارد.

بنابراین سپرده های ثابت به شکلی که الان وجود دارد، حرام است. از دو جهت حرام است: هم از جهت ربا حرام است و هم از جهت اعانت به اثم، چون شخص هم ربا می گیرد و هم کمک می دهد به ربا خوردن؛ حرام اندر حرام می شود ..

- بنده در جایی دیدم که آیت الله بروجردی ربا گرفتن از غیر مسلم را جایز می دانسته اند. حال اگر مؤسس بانک غیر مسلم باشد، سپرده ثابت چه حکمی دارد؟.

در آن صورت حرام بودنش از جنبه دیگر مضاعف می شود. یک وقت شما پول خود را در یک بانک غیر مسلمی که از مسلمین ربا نمی گیرد مثلاً در بانکی در اروپا می گذارید و از خودش هم ربا می گیرید. این ممکن است اشکال نداشته باشد و

آنچه که آقای بروجردی گفته‌اند همین است که می‌گویند حتی از ذمی یعنی از کتابی‌ای که در ذمّه مسلمان و در داخل مملکت اسلامی است، ربا گرفتن اشکال ندارد و به طریق اولی از آن که در خارج است اشکال ندارد ولی اگر یک غیر مسلم در کشور اسلامی بانکی تأسیس کرده و از مسلمانها ربا می‌گیرد، همان‌طور که گفتیم وقتی شما پول خود را به او می‌دهید اعانت به اثم هم هست و این اعانت به اثم شدیدتر است. چون یک وقت اعانت به اثم این است که انسان کمک می‌کند به ربا خوردن مسلمانی از مسلمانی، و یک وقت این است که کمک می‌کند به ربا خوردن کافری از مسلمانی. از جنبه اعانت به اثم اشکال دارد ولی از آن جهت [یعنی از جهت ربا گرفتن از غیر مسلم] اشکال ندارد.

- جایزه حساب پس‌انداز به اشخاصی داده می‌شود که در حساب پس‌انداز شرکت می‌کنند. مثل این است که یک مشروب فروش برای اینکه مشتریهایش بیشتر بیایند مشروب بخورند، برای آنها جایزه تعیین کند. این جایزه برای عمل حرام است. یا مثل این است که مؤسسه فاحشه‌خانه‌ای برای زنان بدکاره جایزه تعیین کند؛ کسی که جایزه به او اصابت می‌کند، بعد توبه کند و با پول این جایزه به مکه برود!

حالا اگر چنین جایزه‌ای داد ولی خود جایزه را از پول حلالش داد چرا حرام

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۴۳

باشد؟

- جایزه روی کار حرام است.

روی کار حرام باشد. چون جایزه، مبادله نیست. ماهیت جایزه، هبه و بخشش است. همان مثال شما را می‌زنیم. اگر کسی آمد برای فاحشه‌ها جایزه معین کرد ولی جایزه را از پولی معین کرد که خود آن پول حرام نیست و در زمانی که آن زن فاحشه بوده جایزه را به او داد و بعد این زن توبه کرد، بله با همان پول باید برود به مکه (خنده حضار).
- حلالش کجاست؟

شما دارید اشکال صغروی می‌کنید. ما گفتیم به فرض اینکه از پول حلال باشد.

اگر شما می‌گویید این طور نیست، من حرفی ندارم. اشکال شما اشکال صغروی است نه کبروی.

- بانک اصلاً بر مبنای ربا گرفتن به وجود آمده، تمام پولی که می‌گیرد ربا است مگر ...

ولی اصل سرمایه‌اش که ربا نیست. اصل سرمایه‌اش حلال است.

***- اوراق قرضه بر گهگاهی است که به دستور و اجازه دولت در اختیار بانکها گذاشته می‌شود. مشتری مقداری از آنها را خریداری می‌کند و رأس هر شش ماه می‌تواند با مراجعه به بانک، اصل پول و بهره آن را دریافت کند.
این معلوم است که رباست.

- آیا حساب جاری کمک به ظالم نیست؟

این شبهه را کرده‌اند و لهذا خیلی اشخاص در حساب جاری نمی‌گذارند پولشان زیاد در بانک بماند.

این مطلب روشن باشد که اعانت به اثم در جایی است که انسان یقین داشته باشد که عین پول او به مصرف حرام می‌رسد. تازه بعضی‌ها در همین مقدارش هم اشکال کرده و گفته‌اند اگر به این انگیزه بدهید اعانت به اثم است ولی اگر به این انگیزه ندهید چنین نیست. ولی ما در صورت علم، اعانت به اثم می‌دانیم. اگر ما یقین داشته باشیم که هر پولی که به بانک می‌دهیم عیناً همان پول به مصرف ربا می‌رسد، این علم است و عمل ما اعانت به اثم. اما اگر فرض کنیم - و همین طور هم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۴۴

هست - که بانک چندین کار دارد؛ یعنی از این طرف که من پولم را به حساب جاری می‌گذارم، از آن طرف این پول را به شخص دیگری که او نیز حساب جاری دارد می‌دهد و فقط وسیله مبادله است و معمولاً مقداری از پولی که در بانک وجود دارد صرف همین کار می‌شود، در این صورت پول گذاشتن به حساب جاری نه تنها اعانت به اتم نیست بلکه اعانت به بر است، یعنی اگر این پول آن‌طور در جریان باشد به نفع دیگران است. این مقدار شاید نشود گفت.

صندوق پس‌انداز با حساب جاری خیلی فرق می‌کند. صندوق پس‌انداز یا سپرده، پول را از ابتدا به این حساب می‌گیرد که بعد بدهد و آن را می‌برد برای مصرفی که آن مصرف اشتباه است. ولی حساب جاری اصلاً برای گردش پول است و لذا انسان در حساب جاری یقین ندارد که حتماً عین پول او صرف ربا می‌شود و به همین جهت، مسلم کار او اعانت به اتم نیست. پس حساب جاری با غیر آن فرق می‌کند.

- این اعانت به اتم است، زیرا بانک به چه علت احتیاج به پولی که شخصی می‌پردازد دارد که آن را به دیگری بدهد؟ برای اینکه پول دیگری را در کار ربوی قرار داده. چون به اندازه هفتاد درصد از پولهای حساب جاری را در کارهای ربوی قرار داده، از این جهت به سی درصدی که در صندوق برای مبادله هست احتیاج دارد.

در اعانت به اتم رابطه مستقیم شرط است. رابطه غیر مستقیم اعانت به اتم نیست و حتی بعضی مثل محقق حلی گفته‌اند که رابطه مستقیم هم کافی نیست اگر اراده آزاد شخص متخلل بشود. اگر بنا بشود که ما رابطه غیر مستقیم را هم اعانت به اتم بدانیم، تمام کارهای کنونی ما اعانت به اتم است. اصلاً کدام کار هست که به طور غیر مستقیم به سود یک گناه در یک جا مصرف نشود «۱» - ولی اینها اعانت به اتم نیست - مثل گمرک دادن؛ اگر چه اکنون گمرک فی حد ذاته مثل مالیات است و گمرکهای فعلی غیر از گمرکهای قدیم است و اینها نباید با یکدیگر اشتباه شود. یعنی گمرک در قدیم باج سیل یک شخص بود که می‌گرفت ولی گمرک فعلی به حساب مالیات است و بعد به عموم می‌رسد (البته بستگی به حکومت دارد). گمرک قدیم را

(۱) [باید توجه داشت که این بحثها قبل از انقلاب اسلامی ایراد شده است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۴۵

یک مقام صالح هم نمی‌توانست وضع کند ولی گمرک فعلی را یک مقام صالح می‌تواند وضع کند که برای جنسی که خارج یا وارد می‌شود حسابی در کار باشد، برای جنسی که وارد می‌شود مالیاتی قرار دهد برای مصالح عموم و حمایت از اجناس داخلی. این غیر از باج سیل است که کسی می‌گفت هر که می‌خواهد از این کنار رد شود باید یک چیزی به من بدهد. گمرکی که این همه تقیح شده آن مطلب است. ولی این گمرک چیز دیگری است، حرام هم اگر باشد غیر از آن است. امروز اگر شما بخواهید به مکه بروید، به طور غیر مستقیم مستلزم چند حرام است. برای مکه رفتن پولی به گذرنامه می‌دهید. این پول در کجا مصرف می‌شود؟ یا هنگام خروج و هنگام بازگشت گمرک می‌دهید. اینها رابطه غیر مستقیم است. در رابطه غیر مستقیم اعانت به اتم نیست. اعانت به اتم آنجایی است که کار شما مستقیماً منتهی به یک گناه می‌شود.

- وام وجهی است که بانکها به متقاضیان وام تحت شرایط معین و برای مصارف معین از قبیل ساختمان، کشاورزی و صنعت می‌پردازند و در مقابل، بهره دریافت می‌کنند و جز به صورت معامله ربوی هم امکان دریافت وام به هیچ متقاضی نمی‌دهند. بهره این وامها معمولاً جزئی و هدف بانکها خصوصاً بانکهای ...

جواب این سؤال در ضمن صحبت‌های گذشته داده شد. و لو ما فرض کنیم در مواردی این‌طور است که بانک واقعاً نیتش

کارگشایی است و واقعاً بهره‌ای که می‌گیرد جزئی است ولی طبق بیاناتی که در گذشته داشتیم اصلاً این راه، راه ناصحیحی است به بیانی که خودمان گفتیم. خلاصه‌ی مطلب این است که این عمل، استفاده از سرمایه است از یک طریق انحرافی و این جایز نیست، حالا می‌خواهد کم باشد یا زیاد. و اگر آن راه حل‌هایی که ذکر کردیم عملی باشد، دیگر هیچ ضرورتی هم در کار نیست.

- مؤسساتی نظیر سازمان مسکن، خانه می‌سازند و به اقساط طویل‌المدت به متقاضیان واجد شرایط واگذار می‌کنند. در نوشتن سند معامله مبلغ نقد خانه را می‌نویسند و بهره آن را در مدت معین به آن می‌افزایند. شکل معامله و چگونگی تصرف در چنین خانه‌ای چه صورتی دارد؟

شکل آن شکل ربوی است و به این شکل مسلم جایز نیست؛ یعنی اگر خانه‌ای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۴۶

را بسازد، بعد به شما نقد بفروشد و بعد که طلبکار شد مبلغی روی آن بکشد، همان شکل ربا را پیدا می‌کند و حال آنکه اینها می‌توانند همین کار را به صورت معامله‌ی نسیه انجام دهند. اگر آن خانه برای سازمان مسکن صد و پنجاه هزار تومان تمام شده، آن را به دویست هزار تومان بفروشد. چرا به آن شکل ربوی می‌دهد؟! به هر حال شکلی که به آن می‌دهند اشکال دارد. خریدش ظاهراً اشکال ندارد، چون خریدار نقد می‌خرد و بعد [آن سازمان] ربا را بابت دینی که به ذمه او دارد می‌گیرد.

بنابراین خریدش علی‌الظاهر اشکال ندارد، یعنی آن ربا گرفتن و ربا دادن حرام است ولی اصل معامله صحیح است.

- بانکها و یا بعضی مؤسسات، حواله‌ها را که به صورت مدت‌دار است با شرایط خاصی به نقد تبدیل می‌کنند و از این بابت آن را تنزیل می‌کنند و بهره مبلغ در مدت مقرر را از آن کسر می‌کنند. مسأله از نظر فروشنده حواله و احياناً بانک چه صورتی خواهد داشت؟

این مسأله را اصطلاحاً تنزیل می‌گویند. این را به هر حال فقها اشکال نمی‌کنند، روی این حساب که می‌گویند خرید و فروش است و اینها هم معدود است و مکیل و موزون نیست و در غیر مکیل و موزون، خرید و فروش به زیاده اشکال ندارد. اگر ما این حرف را قبول نکنیم - که قبول هم نکردیم - یعنی چیزهایی را که امروز معدود شمرده می‌شوند در ردیف مکیل و موزون بشماریم، اشکال دارد. چون بالأخره این حواله‌ها خرید و فروش است و گفتیم که در مثلین، حتی بیع اگر به زیاده یا نقیصه باشد اشکال دارد. بنابراین اگر کسی از دیگری صد هزار تومان طلبکار است برای مدت شش ماه و می‌خواهد آن را نقد بفروشد به شخص دیگری به نود و پنج هزار تومان، آقایان می‌گویند اشکال ندارد. البته ایشان «۱» اخیراً از عقیده‌شان برگشته‌اند ولی مثلاً آقای میلانی می‌گفتند اشکال ندارد، چون او اسکناس طلبکار است و اسکناس معدود است. ولی به آن حسابی که ما گفتیم اشکال پیدا می‌کند.

- شرکت سهامی نساجی مازندران سهام کارخانجات نساجی را به مردم می‌فروشد و سر سال سود سهام را به تناسب سهم هر شرکت می‌پردازد - تا اینجا هیچ اشکالی ندارد (استاد شهید) - اما بانک اعتبارات صنعتی

(۱) [ظاهراً مقصود امام خمینی (ره) است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۴۷

هشت درصد سود سهام را تضمین می‌کند به این معنی که در هر حال هشت درصد سود هر سهمی را می‌پردازد. آیا چنین معامله‌ای ربوی تلقی نمی‌شود؟ و دریافت این سود بدون احتمال زیان جایز است یا نه؟

این به ربا مربوط نیست؛ یعنی اگر هم اشکال داشته باشد، اشکالش ربا نیست.

این معنایش این است که شما سهامی از یک شرکت را خریده‌اید؛ یک [شخص] سومی - که ممکن است صاحب سهام باشد و ممکن است بیگانه‌ای باشد - متعهد می‌شود که اگر این معامله سود نکرد، این مقدار به شما بدهد. این، شرط یک طرفه است. اگر دو طرفه می‌بود، قمار بود؛ یعنی اگر شما می‌آمدید با بانک شرطبندی می‌کردید که اگر سود کرد او هشت درصد به شما بدهد و اگر ضرر کرد شما به او بدهید، این یک نوع قمار می‌شد. ولی در اینجا یک تعهد یک طرفی است. شخصی متعهد می‌شود که اگر فلان چیز صورت نگرفت این مقدار به شما بدهد. این مانعی ندارد و در واقع یک نوع بیمه است. - بانک این قدر مطمئن است که ...

چون مطمئن است این کار را می‌کند و می‌داند که در این قضیه ضرر نمی‌کند و هر کسی که تعهد می‌کند این طور است. معمولاً هر کسی که تعهد می‌کند - تعهدی که در مقابلش چیزی دریافت نمی‌کند - برای این است که مطمئن است. مثلاً شما حاضر نیستید خانه‌تان را به فلان کس بفروشید یا حاضر نیستید فلان زمین را بخرید و هراس دارید. من می‌خواهم شما را به این کار تشویق بکنم؛ می‌آیم می‌گویم من متعهدم که اگر تو از این معامله ضرر کردی، این قدر به تو بپردازم. این برای این است که شما به این معامله تشویق بشوید.

از مجموع بحثهایی که در این جلسات ایراد شد، یک مطلب خیلی واضح و روشن شد و آن اینکه وجود یک صندوق قرض الحسنه در جامعه به هر حال از نظر اسلامی لازم و ضروری است و حتی در بسیاری از روایات تأکید شده است که اساساً فلسفه حرمت ربا این است که جلو قرض الحسنه‌ها گرفته نشود. این به هر حال امری است ضروری.

و ضمن بحثهایی که کردیم - و البته بیاناتی که آقایان کردند، خیلی برای من کمک بود و من خیلی در این جلسه استفاده کردم - معلوم شد که راه بانک لاربوی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۴۸

باز است و این به دو معناست. یکی اینکه اگر دولتها تصمیم بگیرند، آیا چنین چیزی عملی است یا نه؟ برخی مدعی هستند که اصلاً نظام ربوی جزء جبر و ضرورت است و آمریکا هم اگر تصمیم بگیرد چنین کاری نکند، محال است تا چه رسد به دولت ایران. ولی با این طرحهایی که داده شد، اگر دولتی تصمیم بگیرد چنین کاری بکند این کار عملی است «۱» و به نظر من - البته درباره این مطلب یک کارشناس اقتصادی باید نظر بدهد - حتی در نظامی نظیر همین نظامهای موجود هم اگر عده‌ای بخواهند بانک لاربوی تشکیل بدهند، این کار عملی است و نمی‌شود گفت شکست می‌خورد؛ یعنی یک امر ایده‌آل نیست که بگویند این کار باید اول از آمریکا شروع بشود تا بعد برسد به ما، یا لاقلاً از دولت شروع بشود تا بعد ما بتوانیم این کار را انجام دهیم. نه، اگر عده‌ای از مردم مسلمان تصمیم بگیرند چنین کاری را شروع بکنند، این کار عملی است؛ یعنی من از مجموع این بحثها این طور فهمیدم که ایجاد بانک غیر ربوی برای ضرورت‌های اقتصادی امروز عملی است.

(۱) مثل اینکه اخیراً دولت کویت از فضیلت اسلامی خواسته که طرح بانک لاربوی را به او بدهند.

بعضی هم طرح داده‌اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه «۱»

مسئله بیمه را اخیراً علمای معاصر در شکل فقهی اش طرح کرده‌اند و تقریباً عموماً آن را با موازین فقهی منطبق دانسته‌اند.

عقد و ایقاع

معاملات به طور کلی، یعنی غیر عبادات، کارهای اجتماعی، یا بگوئیم اموری که با یک نوع تعهد صورت می‌گیرد، معمولاً تقسیم می‌شود به عقد و ایقاع. مثلاً نکاح را می‌گویند عقد و طلاق را می‌گویند ایقاع، یا قرض دادن و قرض گرفتن را می‌گویند عقد و ابراء دَئین یعنی برئ الذمه کردن طرف را می‌گویند ایقاع. فرق بین عقد و ایقاع چیست؟ مرحوم آقای بروجردی تعبیر نسبتاً جامع و لطیفی در اینجا داشتند، می‌گفتند آنجا عقد است که تصرف مستلزم تصرف در سلطان دو طرف باشد؛ یعنی من در آنچه که تحت سلطه خودم هست تصرف می‌کنم و بعلاوه در چیزی که تحت سلطه دیگری هست نیز تصرف می‌کنم، و از این نظر دو نفر باید دخالت داشته باشند. چون من حق دارم در آنچه که در سلطه خودم هست تصرف

(۱) [این قسمت، متن سخنان استاد شهید است در پایان سخنرانی یک کارشناس بیمه که در آغاز این جلسات ایراد شده است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵۲

بکنم اما اگر این امر مستلزم این باشد که در چیزی هم که در سلطه دیگری هست تصرفی صورت بگیرد، در این صورت او هم باید دخالت داشته باشد. پس قهراً می‌شود دو طرفی، می‌شود عقد. اما اگر کاری باشد که از نظر حقوقی صرفاً در سلطه من است و هیچ چیزی در سلطه طرف نیست، در این صورت برای تصرف من نیازی به قبول او نخواهد بود و بنابراین می‌شود ایقاع، مثل مسئله دَئین که از همه چیز واضح‌تر است.

من اگر از کسی طلبکار هستم و می‌خواهم از طلب خودم صرف نظر بکنم، در اینجا من نمی‌خواهم تصرفی کرده باشم در چیزی که در سلطه اوست بلکه می‌خواهم آنچه را که مربوط به خودم هست بردارم، رفع کنم. بنابراین [ابراء دَئین] ایقاع است، نیازی به قبول طرف ندارد.

روی این حساب، در باب بیمه قهراً تصرف در سلطه دو طرف است: بیمه‌گر و بیمه‌گزار، و بنابراین بیمه عقد است.

منتها در باب عقدها یک مطلب هست و آن اینکه آیا هر عقدی مستلزم این است که حتماً ایجاب و قبول باشد؟ یعنی یک طرف ایجاب کننده باشد و طرف دیگر قبول کننده؟ که قهراً در دو طرف نامساوی قرار می گیرند. ایجاب کننده آن کسی است که معامله در موضوع تحت تصرف او صورت می گیرد و قبول کننده آن کسی است که فقط ارزش می پردازد. یعنی منظور اصلی مبادله، آن چیزی است که در نزد ایجاب کننده است. مثلاً اگر کسی خانه اش را بفروشد به صد هزار تومان؛ آن چیزی که منظور دو طرف هست، هم خریدار و هم فروشنده، خانه است نه پول. حساب این نیست که آن شخص صد هزار تومان پول خریده است. پول ارزش ثانوی دارد، یعنی فقط جنبه عوضی دارد و در مقابل خانه پرداخت می شود. آنچه که در این نقل و انتقال اصالت دارد خانه است و پول اصالت ندارد و به تبع در معامله قرار می گیرد از جهت اینکه ارزش خانه را تعیین می کند. در چنین مواردی آن طرفی که آنچه می دهد اصالت دارد، می شود موجب و آن که این طور نیست و فقط ارزش را می پردازد، می شود قابل. و از همین جهت در مسأله بیمه، در میان فقها این مسأله طرح شده که آیا بیمه گر موجب است و بیمه گزار قابل یا برعکس؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵۳

آیا ایجاب و قبول برای عقد، ضروری است؟

ولی در اینجا نظر دیگری هم هست که این نظر نیز مورد قبول واقع شده و آن این است که هیچ لزومی ندارد که در همه عقدها ایجاب و قبول باشد، یعنی یک طرف حتماً اصالت داشته باشد و طرف دیگر نه و به اصطلاح عوض و معوض باشد. ممکن است که یک معامله، صد درصد معاوضه باشد به طوری که هر دو طرف به یک نسبت اصالت داشته باشند، مثل معامله میان دو کالا. مثلاً دو خانه را که معاوضه می کنند، هیچ ضرورتی ندارد که به صورت ایجاب و قبول و عوض و معوض باشد و اگر بیع باشد یک خانه را مبیع قرار دهیم و خانه دیگر را ثمن، چون اساس بیع بر همین است که یکی مثنی است و دیگری ثمن، و ضرورت ندارد که این معاوضه تحت عنوان بیع دربیاید که از این دو خانه یکی مثنی باشد و دیگری ثمن. اصلاً ما اینها را معاوضه می کنیم به صورتی که داخل در باب بیع نباشد؛ می شود یک معامله جدید و در این صورت دیگر هیچ ضرورتی ندارد که مقررات خاص بیع را داشته باشد. یک معامله مستقل است و به همین جهت از آن عموماً کلی به اصطلاح تغذیه می کند و ما باید بینیم قواعد کلی چه اقتضا می کند نه قواعد خاص بیع.

بنابراین در باب بیمه هم ما می توانیم بگوییم بیمه معامله ای است که در آن، ایجاب و قبول شرط نیست و ضرورتی ندارد و هیچ لازم نیست که یک طرف را معوض بگیریم و طرف دیگر را عوض. بیمه معامله مستقلی است.

عقد و معاوضه

مسأله دیگر این است که در عقدها حتی ضرورت ندارد که معاوضه هم صدق بکند. معاوضه در جایی است که هر یک از دو طرف عقد از ملک یکی خارج و به ملک دیگری وارد می شود. ممکن است عقد باشد و تصرف در سلطان دو طرف باشد بدون اینکه یک معاوضه واقعی صورت گرفته باشد، کما اینکه در عقد نکاح با اینکه ایجاب و قبول هم در کار است ولی معاوضه نیست؛ یعنی این طور نیست که یک طرف مثلاً زن چیزی را که مالک است تملیک کند به مرد و مرد نیز چیزی در

عوض به او تملیک کند. و در فقه می‌گویند ماهیت مهر، ماهیت عوض نیست و لهذا در صیغه ازدواج هم مهر به شکل یک عوض قرار نمی‌گیرد و همان‌طور که در قرآن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵۴

آمده مهر شکل نَحْلَه یعنی هدیه را دارد: وَ آتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً^۱. و در عقد نکاح، طرفین خود زن و شوهر هستند و ارتباطی که برقرار می‌شود نه به صورت معاوضه است بلکه به این صورت است که اینها قبلاً به صورت یک زوج نبودند، بعد از این به صورت یک زوج درمی‌آیند. [و معنی] زَوْجَتْ ... نه این است که من این زن را به ازای این مبلغ زن تو قرار دادم، بلکه این است که شما دو نفر قبلاً دو فرد بودید، حالا شدید یک زوج. پس در عقد حتی لازم نیست که معاوضه هم در کار باشد. نه تنها ثمن و مثن لازم نیست بلکه معاوضه هم لازم نیست، مثل عقد نکاح که استثنائاً در میان عقدها این‌طور است.

مسئله دیگر این است که ما در فقه ابوابی داریم در باب عقود و ایقاعات، مثل بیع، اجاره، وکاله، ودیعه، جُعَالَه، حواله، کفالت، ضمان. آیا هر معامله‌ای که صورت می‌گیرد الزاماً باید داخل در یکی از همین ابواب شناخته‌شده فقه باشد که اگر از این ابواب خارج شد، دیگر به رسمیت شناخته نمی‌شود؟ به عبارت دیگر آیا هر معامله‌ای که صورت می‌گیرد، باید بینیم بیع است یا اجاره یا ... و اگر دیدیم داخل در هیچ‌یک از اینها نشد بگوییم پس دیگر قطعاً درست نیست؟ یا نه، هیچ ضرورتی ندارد که داخل در یکی از این معاملات باشد. ممکن است معامله مستقلی باشد و شرعاً صحیح باشد، زیرا ما در ادله فقهی به اصطلاح یک عموماً کلیه داریم که مطلق معاملات را تصحیح می‌کند اما آن معامله‌ای که استثنا شده است؛ یعنی اصل در هر معامله‌ای صحت است مگر آن معامله‌ای که استثنا شده باشد و داخل در مستثناها باشد، مثلاً داخل در قمار یا ربا باشد.

بنای فقها بر این مطلب دوم است. می‌گویند ما یک کلیات داریم مثل: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ^۲. قرآن گفته به هر پیمانی که با یکدیگر می‌بندید باید وفا کنید. أَوْفُوا بِالْعُقُودِ شامل همه پیمانها می‌شود مگر آن پیمانی که استثنا شده باشد. بنابراین اگر ما عقدی داشته باشیم که نه بیع باشد، نه اجاره و به طور کلی هیچ‌یک از معاملاتی که در کتب فقهی وجود دارد نباشد ولی داخل در استثناها نیز نباشد بلکه در مستثنی منه باشد،

(۱) نساء/ ۴

(۲) مائده/ ۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵۵

ما این عقد را می‌پذیریم.

در باب معامله بیمه اگر ما عوضین را مال در نظر بگیریم و بگوییم یک طرف عوض، مبلغ مجهولی است که بیمه‌گر می‌خواهد در صورت بروز خسارت یا وقوع حادثه بپردازد و طرف دیگر مبلغ معلومی است که بیمه‌گزار می‌پردازد- که در بعضی از اقسام بیمه مثل بیمه عمر همین هم مجهول می‌شود- اگر ماهیت بیمه را این بدانیم یعنی دو طرف عوض را دو مبلغی بدانیم که بیمه‌گر و بیمه‌گزار می‌پردازند، از نظر فقهی قابل توجیه نخواهد بود، زیرا یکی از استثنائاتی که ما در فقه داریم غَرَر است که «نَهَى النَّبِيُّ عَنِ الْجَبْعِ الْغَرَرِ» پیغمبر اکرم از بیع غرری نهی کرد. ولی فقها می‌گویند این اختصاص به بیع غرری ندارد [و این جمله] یعنی پیغمبر اکرم از هر معامله غرری نهی کرد. معامله غرری یعنی معامله‌ای که روی یک امر مجهول صورت بگیرد. البته هر امر مجهولی قمار نیست ولی اگر قمار هم نباشد اما مجهول باشد، معامله باطل است. مثل اینکه انسان بخواهد زمینی را بفروشد که خصوصیات این زمین معلوم نیست، مساحت یا منطقه‌اش معلوم نیست، یا انسانی منزلی را اجاره کند به یک مال

الاجاره مجهول و نامعین. همینقدر که جهل در معامله آمد، یکی از عوضین به شکلی مجهول شد، داخل در باب استثناها می شود.

فقها سخنی گفته اند که به نظر من قابل توجه است و آن این است که در معامله بیمه آنچه که از طرف بیمه گر به بیمه گزار می رسد پول نیست که بگوییم پول مجهول است یا نه. آنچه که بیمه را یک عمل معقول و مشروع می کند، نفس تعهد بیمه گر است. در بیمه، بیمه گر متعهد می شود که در صورت وقوع حادثه یا بروز خسارت، آن را جبران کند یا فلان مبلغ پول بدهد. این تعهد بیمه گر برای بیمه گزار ارزش دارد؛ یعنی بیمه گزار آدمی است که اگر این تعهد نباشد، همیشه یک حالت دلهره دارد که اگر حریق بیاید و مال التجاره من از بین برود من خاک نشین خواهم شد، اگر من فوت بکنم ورثه من چنین خواهند شد. یک حالت ناراحتی و اضطرابی دارد، دنبال کسب اطمینان می گردد. کار بیمه گر این است که به او تأمین می دهد؛ یعنی وقتی او متعهد شد که در صورت وقوع حادثه یا بروز خسارت من جبران می کنم، آن اضطراب و ناراحتی بیمه گزار را از بین می برد. در زبان عربی بیمه را تأمین می گویند و این لغت بسیار خوبی بوده که برایش انتخاب کرده اند.

بیمه گر به بیمه گزار تأمین می دهد، امنیت خاطر می دهد. همین عمل ارزش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵۶

دارد. اصلاً ارزش کار بیمه گر که در متن معامله قرار گرفته، پولی نیست که بعدها می خواهد بپردازد که بگویید این پول مجهول است و چون مجهول است عقد باطل است. آنچه که در اینجا ارزش دارد این است که بیمه گر متعهد می شود. این تعهد برای بیمه گزار ارزش دارد. بیمه گزار پول را در ازای این تعهد می دهد. ولی این تعهد یک تعهد خالی نیست، تعهدی است که

الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ

هر کس که تعهدی کرد باید به تعهد خود وفا کند. لهذا فقها گفته اند اگر ما بخواهیم بیمه را داخل در یکی از عقود معمول در آوریم، نزدیکترین مسأله فقهی به مسأله بیمه مسأله ضمان است، کتاب الضمان: (کتاب ضمانت) چون ضمانت تعهد است. در باب ضمانت، ضمان معروف و مشهور ضمان دین است که یک نفر قرضی دارد، شخصی می آید قرض او را ضامن می شود یعنی به دائن و طلبکار می گوید من ضامن طلب تو (طلبی که باید استقرار هم داشته باشد). در اینجا مسأله معروفی است مورد اختلاف فقه اهل سنت و فقه اهل تشیع. در فقه اهل تسنن ضمان را از قبیل ضمّ ذمه به ذمه می دانند، یعنی ضمیمه شدن عهده ای به عهده دیگر. بنابراین برای طلبکار دو طرف وجود دارد؛ می تواند رجوع کند به مدیون اولی و می تواند رجوع کند به ضامن. در فقه شیعه ضمان، انتقال ذمه است یعنی همینقدر که شخصی ضامن یک دین شد (به شرط اینکه دائن هم قبول کند) دیگر دائن حق مراجعه به مدیون اولی را ندارد و مدیونش می شود این شخص، و این شخص نیز تا دین را نپرداخته حق مراجعه به مدیون را ندارد. هر وقت پرداخت، آن وقت از مدیون طلبکار است و می تواند از او بگیرد. این را می گویند ضمان دین که از بحث ما خارج است.

آن وقت این مسأله را در فقه طرح کرده اند که آیا ضمان عین هم جایز است یا جایز نیست؟ ضمان عین مثل این است که مال من به صورت غصبی نزد یک نفر است. شخصی می آید می گوید من ضامن مال شما در آنجا. همینقدر که او ضامن شد، دیگر او عهده دار است؛ یعنی باید یا عین را رد کند و اگر نتوانست، مثل یا قیمتش را بدهد. و گفته اند لازم نیست حتماً ضمان عین مغضوب باشد. شخصی می آید ضامن خانه شما که در اختیارتان هست می شود، می گوید من ضامن این خانه. اگر خسارتی - البته غیر عمدی از طرف خود این شخص - بر خانه شما وارد بشود، من ضامن و عهده دارش هستم؛ منتها ضمان

بلاعوض و مجانی است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵۷

پس در باب بیمه آنچه که به این کار ارزش می دهد و بیمه گزار پول را در مقابل آن می پردازد، از نظر فقها تأمین دادن بیمه گر است که یک حالت روحی و روانی است و هیچ مانعی ندارد که در یک معامله، انسان در مقابل یک تأمین روحی و روانی پول بدهد.

سه نوع معامله

بنابراین ما در مجموع سه نوع معامله دو طرفی خواهیم داشت. یک نوع آن است که عین مالی یا حقی از یک طرف منتقل می شود به طرف دیگر و در مقابل این مال، مال دیگری برمی گردد؛ مثل بیع یا اجاره. نوع دیگر معامله ای است که در آن دو مال در مقابل هم قرار نمی گیرد، دو عمل در مقابل یکدیگر قرار می گیرد ولی عمل تملیکی؛ مثل هبه معوضه. در هبه معوضه، مثلاً من کتابم را می بخشم به شما در عوض اینکه شما کتاب خودتان را ببخشید به من. اینجا دو کتاب در مقابل هم قرار نگرفته. نه این است که من این کتاب را فروختم به آن کتاب که بشود بیع، بلکه من بخشیدم به شما و شما هم بخشیدید به من. دو بخشش در مقابل یکدیگر قرار می گیرد. ولی در مسأله بیمه یک شکل سومی پیدا می شود- از این جهت مصداق جدید می شود و در کتب فقهی وجود نداشته- و آن این است که شخصی تأمین می دهد و دیگری در مقابل امنیتی که از ناحیه او کسب می کند پول می دهد.

ولی در بیمه عمر در بعضی موارد پولی که بیمه گزار می پردازد نیز مجهول خواهد شد. این از نظر فقهی اشکال پیدا می کند «۱»، زیرا از طرف بیمه گزار همان حق بیمه ای که می پردازد اصالت دارد و به منزله عوض یا ثمن است و چون شرعاً همیشه باید هر دو طرف معامله مشخص و معلوم باشد، ممکن است بیمه عمر از این نظر دچار اشکال شود.

بیمه و قمار

فقها هیچ احتمال نداده اند که بیمه داخل در باب قمار بشود و وجهی هم ندارد

(۱) البته فقها متعرض این مطلب نشده اند از باب اینکه همه اقسام بیمه را نمی دانسته اند و فقط آن مقداری را که می دانسته اند با قواعد تطبیق کرده اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵۸

که ما بیمه را داخل در باب قمار بدانیم. صرف به خطر انداختن، ملاک قمار نیست.

گفتیم [برای صحت یک معامله] باید آن استثناها وجود نداشته باشد. در باب معاملات، ریشه استثنای آن چیزی است که در آیه قرآن آمده که قمار هم یکی از مصداقهای آن است: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ» (۱). مقصود این است که وقتی پول شما در میان شما گردش می کند، بیهوده گردش نکند؛ یعنی توأم باشد با یک هدف عقلایی به اصطلاح فقها. انسان یک وقت می بخشد. بخشیدن در مواردی یک کار انسانی است، یعنی یک نیاز انسانی است. انسان در موردی می خواهد که جود

کرده باشد. این یک کار بیهوده نیست. یا وقتی انسان جنس خودش را به طرف می‌فروشد، در مقابل پول می‌گیرد. یا انسان پول می‌دهد، در مقابل از معلم درس می‌گیرد. باز پول بیهوده گردش نکرده. ولی در مورد قمار و امور شبه قمار، پول از دست طرف بیرون می‌رود بدون اینکه چیزی کسب کرده باشد. از نظر شارع این پول بیهوده بیرون رفته است.

ولی در مورد بیمه این‌طور نیست. بیمه یک هدف عقلایی دارد. انسان تأمین می‌گیرد و در مواردی - اگر خسارتی یا حادثه‌ای پیش آید - غیر از تأمین، پول هم می‌گیرد و بنابراین پولی که بیمه‌گزار می‌دهد هرگز مصداق **لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ** نیست. ولی یک مورد بیمه هست که در آن آنچه که اصلت پیدا می‌کند ریاست و آن جایی است که در بیمه عمر، شرکت بیمه تمام پول را یکجا می‌گیرد و هدف اصلی بیمه این است که سرمایه‌ای جمع کند و از آن استفاده‌های ربوی بکند و بیمه تقریباً جنبه فرعی پیدا می‌کند که این مسأله علی‌حده‌ای است و درباره آن باید جداگانه بحث کرد.

پرسش و پاسخ

سؤال: مسأله عقد نکاح که گفتید یک حالت مستثنی از سایر معاملات است، یک نوع تمتع و بهره‌گیری از زن است. شاید در اینجا نیز اجازه‌ای نظیر اجازه‌ای که صاحب یک زمین برای ساختن بنا یا کاشتن بذر و درخت در آن زمین دارد، وجود داشته باشد. مادامی که زنی در عقد یک

(۱) بقره/ ۱۸۸.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۵۹

مرد است فقط آن مرد حق تمتع دارد و اگر عقد فسخ شود، طبق مقررات خاصی حق تمتع دارد. بنابراین در اینجا چیزی مبادله می‌شود.

جواب: راجع به عقد نکاح، من آن مطلب را از جنبه ماهیت فقهی‌اش عرض کردم که در هر معامله‌ای که دو طرف دارد: عوض و معوض، اگر یک طرف ذکر نشود معامله باطل است. اگر کسی چیزی را بفروشد ولی ذکر ثمن نکند، اصلاً بیع باطل است. ولی در باب عقد نکاح اگر زن و شوهری بدون مهر عقد بکنند عقد درست است، منتها بعد مرد باید مهر المثل بدهد. این مسأله را طرح می‌کنند که چرا در عقد نکاح اگر ذکر مهر نشود عقد درست است؟ می‌گویند برای اینکه طرفین زن و شوهر هستند، نه اینکه طرفین تمتع مرد است و پولی که در عوض می‌دهد. البته تمتع هم طرفینی است. و بعلاوه اگر به خود صیغه ازدواج توجه کنید، می‌بینید [با صیغه‌های دیگر] فرق می‌کند.

مثلاً در بیع، شما می‌گویید: **بِعْتُ هَذَا بِهَذَا**. «هذا» ی اول حتماً باید مبیع باشد و «هذا» ی دوم ارزش است. در اجاره هم همین‌طور است. ولی در باب نکاح، شما می‌گویید: **زَوَّجْتُ** و لازم نیست بگویید: **زَوَّجْتُ الْمَرْأَةَ بِهَذَا الرَّجُلِ**. می‌بینید هر دو گونه‌اش را می‌خوانند؛ هم می‌خوانند: **زَوَّجْتُ مُوَكَّلَتِي مُوَكَّلَكَ** و هم می‌خوانند:

زَوَّجْتُ مُوَكَّلَكَ مُوَكَّلَتِي؛ یعنی هم می‌گویند من این مرد را به این زن تزویج کردم، و هم می‌گویند من این زن را به این مرد تزویج کردم. یعنی این‌طور نیست که در متن صیغه، زن شکل کالا را داشته باشد و مهری که مرد می‌دهد شکل ثمن را.

سؤال: در بیمه شخص ثالث که اکنون در مورد اتومبیلها از طرف دولت معمول شده، افراد را وادار می‌کنند که حتماً اتومبیلشان را بیمه کنند. آیا اگر اتفاقی افتاد می‌توان پول گرفت با توجه به اینکه شخص این معامله را به اجبار انجام داده؟.

جواب: اینکه گفتید بیمه شخص ثالث اجباری است، مسأله خوبی است. راجع به بیمه مسئولیت که در چه حدودی این کارها واقعاً ایجاد مسئولیت می کند آنجا که تقصیر نباشد و خطر باشد، من در ذهنم بود که مستقلاً بحث بکنیم. البته در کتب فقه مثالهایی نظیر این مسأله مطرح است. مثلاً این مسأله مطرح است که شخصی در خانه خود سگ نگاه می دارد. این سگ می آید پای کسی را گاز می گیرد. ممکن است آن شخص تقصیر هم نکرده باشد ولی طبیعت سگ نگاه داشتن این است که یک وقت هم زنجیرش را پاره می کند و کسی را می گیرد. آیا در اینجا صاحب سگ فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶۰

مسئول است یا مسئول نیست؟ در اینجا فقها مسأله تسبیب و مباشرت را طرح می کنند، می گویند در باب ضمان یک وقت انسان ضامن چیزی است که بالمباشره مرتکب شده و یک وقت ضامن چیزی است که بالتسبیب مرتکب شده یعنی در قضیه سببیت دارد. آن وقت راجع به سببیت بحثهایی دارند که من باید با حضور ذهن بیشتری بحث بکنم، ببینیم که بیمه مسئولیت تا چه حدود با موازینی که فقها گفته اند تطبیق داده می شود.

مسأله اجباری بودن بیمه شخص ثالث که کسی دلش نمی خواهد بیمه کند ولی دولت مجبور می کند، مسأله علی حده است و به ماهیت بیمه مربوط نیست. در ازدواج اجباری هم این مسأله هست، مسأله اجبار است.

سؤال: بسیاری از مؤسسات فنی، تأسیسات یک ساختمان را برای مدت یک سال گارانتی می کنند. می گویند ما در سال فلان مبلغ می گیریم، هر عیبی در تأسیسات شما پیدا شد آن را رفع می کنیم. ممکن است در تمام سال هیچ عیبی بروز نکند و ممکن است بیش از آنچه آن مؤسسه دریافت کرده، برایش خرج ایجاد شود. یا بعضی از مؤسسات مشاور حقوقی با شرکتها قرارداد می بندند که ما در سال وکالت تمام دعوای شما را می پذیریم و در مقابل فلان مبلغ می گیریم. هیچ معامله ای هم صورت نمی گیرد. آیا اینها همان بیمه است؟

جواب: اولی عین بیمه است اما آنچه که راجع به وکیل دادگستری گفتید، در باب اجیر گرفتن است. انسان وقتی که کسی را اجیر می کند معنایش این نیست که تمام وقت از او استفاده کند، بلکه ممکن است کسی را اجیر کند برای اینکه اگر کاری برایش پیش آمد آن کار را انجام دهد. مثلاً اگر شما کلفتی در خانه داشته باشید ماهانه پولی به او می دهید برای اینکه هر وقت کار داشتید به او مراجعه کنید. ممکن است یک ماه هم با او کار نداشته باشید. این داخل در باب اجاره می شود. - در این صورت وقت او را می گیریم.

نه، ممکن است شما او را به این صورت استخدام کنید که ما هر وقت کار داشتیم می آییم سراغت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶۱

۲ مسئله بیمه

اشاره

موضوع بحث بیمه بود «۱». بیمه به حکم اینکه معامله جدیدی است که در گذشته نبوده است قهراً مسأله اش هم از نظر فقهی یک مسأله جدید می شود. این مسأله قبلاً نیز طرح شده و ما اول کسی نیستیم که طرح کرده باشیم، زیاد طرح کرده اند. در نجف و قم طرح کرده اند و رساله هایی در این زمینه نوشته اند که احیاناً اگر نقصی در این رساله ها باشد از نظر عدم وقوف به

اقسام مختلف بیمه بوده است؛ یعنی اگر موضوع بیمه آنچنان که هست بیشتر تشریح می‌شد، رساله‌هایی هم که در این زمینه نوشته شده اندکی مشروحتر و مفصلتر می‌بود. ولی به هر حال این مسئله‌ای است که بر خلاف بانک از نظر فقهی یک مشکل پیچیده نیست، بلکه مسأله بسیار ساده‌ای است.

اولین بحثی که در باب بیمه مطرح است این است که آیا بیمه داخل در یکی از عقود معهود در فقه هست یا نه؟ یعنی ما در فقه یک سلسله عقود و معاملات داریم.

آیا بیمه داخل در یکی از آنهاست یا نه؟ ممکن است شما پرسید که حالا چه ضرورتی دارد که ما این بحث را بکنیم؟ ولی این بحث ضرورت دارد، زیرا هر یک از آن عقود احکام خاصی دارد و اگر بیمه الزاماً داخل در یکی از آنها باشد ناچار باید در همه خصوصیات، از احکام آن عقد پیروی بکند. ولی اگر داخل در هیچ یک از آن

(۱) [بخشی از مطالب این جلسه، تکرار بحثهای جلسه قبل است. علت این امر آن است که بحث بیمه در انجمن اسلامی پزشکان دو بار با فاصله زمانی مطرح شده که بار اول به دلایلی ناتمام مانده و به همین جهت یک بار دیگر طرح شده است. از آنجا که مطالب تکراری این جلسه به بیانهای دیگر ایراد شده‌اند به طوری که به فهم بهتر مطلب کمک می‌کنند، از حذف آنها خودداری کردیم.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶۲

عقود نباشد، آزادی بیشتری دارد. پس، از این جهت لازم است که این بحث بشود که آیا بیمه داخل در یکی از عقود متعارف معمولی‌ای که در فقه مطرح است نظیر بیع، اجاره، عاریه می‌باشد یا نه؟ البته اینها که احتمالش نمی‌رود. چند عقد دیگر احتمالش هست مثل ضمان، هبه، صلح. آیا بیمه داخل در هبه است؟ داخل در ضمان است؟ داخل در صلح است؟ اگر داخل در یکی از آنها باشد، ناچار از مقررات خاص آن هم باید پیروی بکند.

بحث دیگر این است که اگر بیمه از همه عقود متعارف فقهی خارج بود، آیا می‌تواند درست باشد؟ و اصلاً آیا ما می‌توانیم معامله‌ای داشته باشیم که داخل در هیچ یک از عقود و ایقاعاتی که در فقه مطرح است نباشد و در عین حال درست باشد؟ یا باید این‌طور بگوییم: هر معامله‌ای اگر داخل در یکی از ابواب متعارف فقه شد درست است؛ اگر داخل نشد، می‌شود من درآوردی و در نتیجه قطعاً باطل است. ما اول این دومی را بحث می‌کنیم که کبرای کلی مطلب است.

آیا هر معامله صحیحی باید داخل در یکی از ابواب فقه باشد؟

از قدیم این مسأله مطرح بوده است - نه به خاطر بیمه، بلکه کسانی مطرح کرده‌اند که هنوز مسأله بیمه برایشان مطرح نبوده، مثل مرحوم آقا سید محمد کاظم یزدی و بعضی دیگر قدیمتر از ایشان - که آیا لازم است هر معامله‌ای که در خارج صورت می‌گیرد، داخل باشد در یکی از ابوابی که در فقه مطرح است؟ یا مانعی ندارد که معامله‌ای صحیح باشد بدون اینکه داخل در هیچ یک از آنها باشد؟ جواب داده‌اند که ما هیچ دلیلی نداریم که همه معاملات صحیح باید داخل باشد در یکی از معاملات متعارفی که در فقه مطرح است. هیچ دلیلی بر انحصار نداریم، بلکه اصول فقهی ما اقتضا می‌کند اعم را. می‌گویند ما یک سلسله عموماً داریم یعنی کلیات، اصول اولیه، اصول کلی. این عموماً که به شکل عام و کلی طرح شده است، می‌گوید هر معامله‌ای و هر عقدی که میان دو نفر صورت بگیرد درست است الا موارد خاص. و به تعبیر دیگر: اصل در هر معامله‌ای

صحت است مگر آنکه فساد آن معامله به دلیل خاصی روشن شود، چرا؟ می‌گویند به دلیل اینکه ما در قرآن این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶۳

اصل را به صورت کلی داریم: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** «۱». عقود را همه مفسرین گفته‌اند یعنی عهدها، پیمانها. به طور کلی و به طور عام فرموده است: به تمام پیمانهایی که می‌بندید باید وفادار باشید و باید بر طبق آنها عمل بکنید؛ یعنی شرعاً باید عمل بکنید، حکم الهی است. در **أَوْفُوا بِالْعُقُودِ** هیچ قید نشده که آن عهد و پیمان شما به صورت صلح یا بیع یا اجاره و یا عقد دیگر باشد. این اصل کلی می‌گوید باید به پیمان عمل کرد. همچنین حدیثی است نبوی که در فقه از مسلمات است و مفاد آن هم همین مفاد است. پیغمبر اکرم فرموده‌اند که:

الْمُؤْمِنُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ.

شرط در اینجا یعنی قرارداد. مؤمنان پای شرایط خودشان ایستاده‌اند. یعنی مؤمن هر شرطی و هر تعهدی و هر قراری که می‌گذارد باید روی آن بایستد، نباید از آن تخلف کند.

این اصل کلی صحت هر گونه پیمان و تعهد و قراردادی را که میان دو نفر بسته می‌شود تضمین و تأمین کرده است.

شرایط و موانع عمومی معاملات

البته برای صحت یا عدم صحت یک پیمان و قرارداد شرایط و موانعی ذکر کرده‌اند. آن پیمانی که یکی از شرایط ذکر شده را ندارد یا یکی از موانع ذکر شده را دارد، فاسد است و آن پیمانی که آن شرایط را فاقد نیست و از آن موانع هم ندارد و لو یک امر مستحدث و جدیدی باشد، درست است. مثلاً یکی از شرایط بلوغ است.

غیر بالغ اگر ممیز نباشد، اصلاً عملش لغو است، مثل یک بچه پنج شش ساله که اساساً صلاحیت عقلی بستن یک پیمان را ندارد. ولی ممکن است بچه‌ای بالغ نباشد اما ممیز باشد؛ یعنی واقعاً ماهیت عمل خودش را درک بکند و مثل یک انسان بالغ کار انجام دهد، مانند یک بچه سیزده چهارده ساله به اختلاف بچه‌ها از نظر هوش و استعداد. [در باب] عمل کودک، یک بحث در عبادات کودک است و یک بحث در معاملات او. عبادت طفل ممیز غیر بالغ در عین اینکه تکلیف ندارد و مکلف نیست، صحیح است. می‌دانید در نماز جماعت این مسأله را طرح می‌کنند که نمازی که بچه می‌خواند، آیا نماز صوری و ظاهری و برای تأدیب و تربیت است که برای آینده آماده بشود یا نماز واقعی و صحیح است؟ اگر گفتیم نماز بچه نماز تمرینی و صوری

(۱) مائده/ ۱.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶۴

است و نماز واقعی نیست، پس در نماز جماعت که باید صفوف به یکدیگر متصل باشند اگر میان دو نفر بالغ بچه‌ای فاصله قرار بگیرد یا میان امام و مأوم بچه‌ای فاصله شود، نماز باطل است چون نماز او صورت نماز است نه واقعیت آن. اما اگر گفتیم که عمل بچه صحیح است و نماز او واقعاً نماز است، یک بچه می‌تواند یک صف یا جزئی از یک صف را تشکیل بدهد. در باب عبادات تقریباً شبهه‌ای نیست که عمل بچه صحیح است ولی در معاملات اختلاف است که آیا معامله بچه ممیز ولی غیر بالغ صحیح است یا نه؟ اگر در مطلق معاملات گفته شود که معامله صبی و لو ممیز باطل است، در بیمه هم می‌گوییم

بیمه طفل ممیز غیر بالغ باطل است.

از دیگر شرایط عمومی صحت معامله، عاقل بودن است. بدیهی است هر معامله‌ای که دیوانه انجام دهد باطل است، بیمه‌اش هم باطل است. شرط دیگر، اختیار یعنی از روی اکراه و اجبار نبودن است. هر معامله‌ای را انسان از روی اجبار انجام دهد، یعنی تهدیدش کرده باشند که اگر انجام ندهی فلان صدمه را به تو می‌زنیم، آن معامله باطل است. بیمه هم اگر از روی اکراه و اجبار باشد باطل است.

شرط دیگر معلومیت است، یعنی معامله نباید روی مجهول صورت بگیرد. این شرط در همه معاملات هست. مبیع نباید یک امر مجهول باشد و ثمن نباید در مقابل یک امر مجهول قرار بگیرد که معامله به شکل قمار و بخت درآید. مثل اینکه انسان بسته‌ای را بخرد که نمی‌داند داخل آن چیست یا اگر می‌داند، نمی‌داند چقدر است، بگوید به شانس بستگی دارد. نه، معامله نباید به شانس بستگی داشته باشد، بلکه باید برای طرف مشخص باشد که چه می‌خرد و چه می‌دهد. همچنین در هیچ معامله‌ای نباید ربا به شکلی از شکلها نفوذ پیدا کند. این گونه امور، شرایط و یا موانع صحت معامله است.

بنابراین هر معامله جدیدی که پیدا شود ما باید اصل را صحت آن معامله بدانیم.

فقط باید دقت کنیم که آن چیزهایی که نباید در هیچ معامله‌ای وارد بشود که اگر وارد شد آن معامله را فاسد می‌کند، وجود نداشته باشد. نظر علمای فعلی هم در مورد بیمه همین است که بیمه یک معامله مستقلی است و بنابراین، این معامله صحیح است و آن موانعی هم که می‌تواند یک معامله را فاسد کند در آن الزاماً وجود ندارد، یعنی ممکن است آن را به آن شکل درآورند ولی آن موانع الزاماً وجود ندارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶۵

عقد لازم و عقد جایز

مطلب دیگر اینکه گفتیم اگر ما بیمه را داخل در یکی از معاملات بدانیم، در احکام تابع آن معامله خواهد شد. در باب عقود می‌گویند عقد به طور کلی بر دو قسم است: عقد لازم و عقد جایز. عقد لازم یعنی عقد غیر قابل برگشت، به این معنی که طرف بعد از اینکه معامله را انجام داد دیگر نمی‌تواند آن را فسخ کند. عقد جایز یعنی عقد قابل برگشت، یعنی هر گاه بخواهد آن را بهم بزند می‌تواند. مثلاً بیع عقد لازم و وکالت عقد جایز است. آدمی که کسی را وکیل کرد و او هم قبول نمود، هر زمانی که بخواهد حق دارد این وکالت را بهم بزند. ولی بیع یا اجاره این طور نیست. بله، در معاملات لازم در شرایط بالخصوصی خیار فسخ می‌گذارند. خیار یک امر ثانوی است؛ یعنی طبیعت این عقد، لازم است ولی خیار یک قرار مجددی است که روی عقد لازم گذاشته می‌شود یا قهری است. مثلاً بیع یک عقد لازم است اما تا وقتی که مجلس بهم نخورده طرفین حق فسخ دارند؛ یعنی بعد از انقضاء مجلس، این عقد لزوم پیدا می‌کند. یا بیع عقد لازمی است مگر آنکه یک طرف واقعاً مغبون شده باشد؛ مسأله، مسأله معامله نباشد بلکه مسأله کلاه سر رفتن و غبن باشد. در اینجا خیار غبن پیدا می‌شود. اگر انسان جنسی را بخرد و بعد متوجه شود که جنسش معیوب است، خیار فسخ دارد که به آن خیار عیب می‌گویند. چند نوع خیار دیگر هم وجود دارد. اما اگر در اول معامله شرط کنند «با اسقاط کافئه خیارات» در این صورت معامله، لازم می‌شود و دیگر هیچ خیاری برای شخص باقی نمی‌ماند. ولی به هر حال طبیعت عقد بیع، لزوم است.

آیا بیمه عقد لازم است یا جایز؟

حال ببینیم آیا عقدهای مستحدث و جدید را باید عقد لازم بدانیم یا عقد جایز.

این مسأله نیز در فقه مطرح است که اصل در همه عقود، لزوم است. اصل اولی در همه عقود لازم بودن است مگر اینکه دلیلی بر جایز بودن داشته باشیم. بنابراین اگر ما معامله بیمه را معامله بی مانعی تشخیص دهیم، معامله غیر قابل برگشت هم هست؛ یعنی بیمه گر یا بیمه گزار حق ندارد بعد از بستن قرارداد معامله، آن را بهم بزند مگر دو طرف حاضر بشوند که در این صورت اسم آن می شود اقاله یا تقائل، یعنی دو طرف می خواهند معامله را بهم بزنند. دو طرف، هر عقد لازمی را می توانند بهم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶۶

بزنند ولی خاصیت عقد لازم این است که یک طرف به تنهایی نمی تواند آن را بهم بزند. پس، از جمله خصوصیات عقد بیمه - اگر بیمه را یک عقد جداگانه بدانیم - این است که عقد لازم است.

بیمه و ضمان

در میان عقود که ما در فقه داریم، یک عقد هست که احتمال اینکه اساساً بیمه داخل در آن باشد زیاد است و آن ضمان است که در عرف ضمانت می گویند. اساس اولی ضمان در مورد دیون است؛ یعنی شخصی مدیون شخص دیگری است (دائنی است و مدیونی)، شخص سومی پیدا می شود و ضامن دین مدیون می گردد و دین او را به عهده می گیرد. از مسلمات فقه اسلام است که این امر جایز و شرعی است.

تفاوت ضمان در فقه شیعه و فقه اهل تسنن

در باب ضمان میان فقه شیعه و فقه اهل تسنن یک اختلاف اساسی وجود دارد.

در فقه شیعه ضمان به معنی انتقال ذمه است از مدیون به ضامن؛ یعنی همینقدر که آقای زید از آقای عمرو طلبکار است و آقای بکر آمد ضامن شد، به صرف ضمان، دین از ذمه مدیون که عمرو است منتقل می شود به ذمه بکر که ضامن است و عمرو دیگر هیچ مدیون نیست و بنابراین دائن دیگر حق ندارد به عمرو مراجعه کند زیرا او برئ الذمه است. همچنین ضامن هرگاه دین را پرداخت، حق مطالبه از مدیون را دارد ولی قبل از پرداخت، حق مطالبه ندارد.

در فقه شیعه، ضمان عملی است صددرصد به نفع مدیون، یعنی تعهد از عهده مدیون به عهده ضامن می آید. در فقه اهل تسنن، ضمان ضم ذمه به ذمه است، یعنی ضمیمه شدن مدیون به مدیون (مثل این سفته هایی که به موجب آن بانک به دو طرف می تواند مراجعه کند)، یعنی عملی است صد درصد به نفع دائن. پس از آنکه شخصی ضامن می شود، دائن هم می تواند به مدیون اولی مراجعه کند و هم به ضامن. دو نفر طرف دائن قرار گرفته اند و به عبارت دیگر یک نفر دیگر به مدیون ضمیمه شده. از نظر فقه شیعه این مسأله که ضمان، ضم ذمه به ذمه است، اجماعی است که صحیح نیست و باطل است و فقط همین شکل یعنی انتقال ذمه از مدیون به ضامن درست

است. ضمان تا آنجا که ضمان دین است، با بیمه هیچ ارتباطی پیدا نمی‌کند. ضمان دین ربطی به بیمه ندارد. مسأله دیگری در باب ضمان مطرح است به نام ضمان عین مغضوب. شخصی مال کسی را غصب کرده و عین مال هم اکنون نزد غاصب یا طرف دعوا موجود است. شخص سومی می‌آید ضامن آن عین می‌شود، به صاحب مال می‌گوید از این پس من ضامن مال تو هستم. در اینجا معنی ضمان این است که اگر تلفی بر این مال وارد شد من عوضش را می‌دهم. تاکنون که مال نزد غاصب بوده ضامن و عهده‌دار، خود غاصب بوده است؛ یعنی اگر این مال تلف می‌شد او می‌بایست عوضش را بپردازد. ولی وقتی که ضامن پیدا شد و گفت من ضامن هستم، یعنی از این ساعت اگر مال تو تلف شد من عهده‌دار آن هستم. این را می‌گویند ضمان عین مغضوبه. البته ضمان عین مغضوبه یک مسأله مورد اتفاقی نیست که حتماً درست باشد. از آن بالاتر مسأله ضمان عین است که مغضوب هم نباشد- از اینجا بحث کم کم وارد بیمه می‌شود- یعنی کسی ضامن عین مال شخصی که در نزد خود آن شخص است بشود؛ بگوید من از این ساعت ضامن مال تو هستم که اگر خسارتی بر آن وارد شد یا بکلی تلف شد، عوضش را بدهم. آیا این درست است؟

ضمانت در مقابل پول

مطلب دیگر اینکه ضمانتهایی که ما داریم ضمان به عوض نیست، یعنی ضامن در مقابل ضمان خود پول نمی‌گیرد. آن وقت این مسأله در باب ضمان مطرح می‌شود که ضمان به عوض چگونه است؟ آیا ضامن می‌تواند در مقابل ضمان خود یک پولی هم از کسی که به نفع او ضمانت کرده بگیرد یا نه؟ اگر گفتیم ضمان عین درست است و عوض گرفتن در ضمان هم درست است، یعنی اگر گفتیم ادله ضمان شامل اینها می‌شود، در آن صورت بیمه نوعی از ضمان می‌شود. لاقبل بیمه‌های اشیاء این طور است چون بیمه اشیاء معنایش این است که شخص، ضامن مال شما که در اختیار خودتان است می‌شود که اگر خسارتی بر آن وارد شد یا تلف شد عهده‌دار خسارت یا تلف آن باشد ولی در مقابل این ضمان پولی هم می‌گیرد.

ضمان عهده و ضمان دَرَك

در فقه در باب ضمان مسئله‌ای داریم به نام ضمان عهده و مسأله دیگری داریم به نام ضمان دَرَك. ضمان عهده که مسأله‌اش در فقه مطرح بوده این است که دو نفر با همدیگر معامله می‌کنند. چون مشتری بایع را نمی‌شناسد، گاهی یک وضعی پیش می‌آید که مشتری حق دارد جنس را پس بدهد، مثل خیار فسخ اگر جنس معیوب از آب درآید. یک نفر می‌آید ضامن می‌شود که اگر این معامله فاسد از آب درآمد من ضامن هستم. مثلاً شخص ناشناسی می‌خواهد فرشی را به شما بفروشد. شما یک دغدغه‌ای دارید، می‌گویید من این شخص را نمی‌شناسم، این فرش به این قیمت خوب می‌ارزد ولی فردا اگر این فرش دزدی از آب درآمد تکلیف من چیست؟! اگر صاحبش آمد و شناخت و شاهد هم آورد و معلوم شد این فرش دزدی است، در این صورت صاحب مال حق دارد مالش را ببرد. آن وقت تکلیف پول من که فروشنده گرفته و رفته و به او دسترسی ندارم

چه می‌شود؟ در اینجا یک نفر می‌آید ضامن عهده می‌شود؛ یعنی می‌گوید اگر خللی در این معامله پیدا شد و معلوم گردید که این جنس مثلاً دزدی بوده و خلاصه این خطر وجود داشت که پول تو از بین برود، من ضامن هستم. این هم خودش یک نوع بیمه است. در واقع آن شخص معامله شما را بیمه می‌کند. و نظیر این است ضمان درک. ضمان درک آنجایی است که عیب در کار باشد. درک به معنی عیب است. ضمان درک یعنی ضمان عیب. شما معامله‌ای با یک فروشنده ناشناس می‌کنید. با خود می‌گویید نکنند این جنس معیوب از آب دربیاید و آن وقت دسترسی به فروشنده نداشته باشم. یک کسی می‌آید ضامن درک یعنی ضامن عیب می‌شود، می‌گوید اگر این جنس معیوب بود من خسارتش را به شما می‌پردازم.

بیمه یک معامله مستقل است

در باب ضمان این مسائل از قدیم طرح شده بوده است اما صددرصد به عنوان ضمان که آیا ادله ضمان شامل اینها می‌شود یا نه. مورد تردید بوده. ولی بیمه به عنوان یک معامله مستقل هیچ اشکالی ندارد. اساساً ضرورتی ندارد که اسمش را ضمان بگذاریم. ضمان شرعی همان ضمان دین است و بس. ما تابع اسم نیستیم که آن را ضمان عهده یا ضمان درک بنامیم. خودش یک معامله مستقل است و همان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۶۹

چیزی است که امروز به آن بیمه می‌گویند و شامل همه اقسام بیمه هم می‌شود و جامع مشترک همه آنها- برای اینکه این معامله یک معامله عقلایی باشد- تأمین بودن آن است. من لغت فرنگی بیمه را نمی‌دانم ولی در رساله آقای دکتر جباری آمده است که کلمه بیمه- که یک لغت فارسی است- مفهوم اصلی فرنگی این لفظ را درست نمی‌رساند ولی کلمه عربی آن یعنی تأمین، این مفهوم را به خوبی می‌رساند.

تأمین یعنی امنیت دادن. شاید در فارسی هم که بیمه گفته‌اند به اعتبار این است که نفی بیم می‌کند و بیمه یعنی رفع کننده بیم. به هر حال ما کاری به لفظ نداریم. مفهوم تأمین بر ماهیت این معامله صدق می‌کند. یعنی گاهی انسان درباره مال یا جان یا آینده یا از کارافتادگی هنگام بیماریش و ... احتمال خطر می‌دهد و نگرانی دارد، دلش می‌خواهد کاری بکند و مثلاً پولی بدهد تا وسیله‌ای فراهم شود که این اضطراب و نگرانی‌اش از بین برود.

کار اساسی بیمه‌گر که در مقابل آن حق بیمه می‌گیرد، همان تأمین است و در واقع با تعهدی که می‌کند یک امر معنوی و غیر مادی به بیمه‌گزار می‌دهد و حق بیمه در مقابل این تأمین و این حالت روحی و معنوی پرداخت می‌شود.

آیا بیمه معامله معلومی است؟

علت اینکه مطلب را این‌طور بیان می‌کنیم آن است که از اصول مسلم فقه ما این است که در متن قرارداد و در هیچ عقدی نباید جهالت و حالت شانس وجود داشته باشد، یعنی معامله باید با چشم باز و از روی دانایی صورت بگیرد. مثلاً اگر در عقد نکاح، پدری به وکالت از دو دختر خود به مردی بگوید من یکی از دو دختر خویش را به عقد ازدواج تو درمی‌آورم، او هم بگوید قبول کردم و بعد انتخابش با آن پدر یا با خود زوج باشد، چون یک امر مجهول است باطل می‌شود.

در باب بیمه ممکن است کسی بگوید این عقد، معاوضه‌ای است میان دو امر مالی: از یک طرف حق بیمه‌ای که بیمه‌گزار

می‌دهد و از طرف دیگر آن پول احتمالی که بیمه‌گر تعهد کرده در صورت خسارت بپردازد. دو طرف می‌شود پول. اگر واقعاً ماهیت بیمه معاوضه میان چنین دو پولی است، این معامله روی اصول فقهی باطل است زیرا یکی از آن موانع را دارد. شبیه قمار می‌شود، یعنی یک امر مجهول. حق بیمه‌ای که من می‌دهم معلوم است ولی در مقابل، چه می‌خواهم بگیرم؟ آیا می‌گیرم فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۷۰

یا نمی‌گیرم؟ آیا اصلاً در این مدت خسارتی بر من وارد خواهد شد که از او چیزی بگیرم یا نه؟ اصلش مجهول است. بعلاوه به فرض اینکه در طول این مدت خسارتی وارد شود، این خسارت چقدر خواهد بود؟ هم اصلش که من چیزی از او می‌گیرم یا نمی‌گیرم مجهول است و هم مبلغش.

یکی از شرایطی که به فرموده پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در همه معاملات باید وجود داشته باشد این است که دو طرفی که مورد معاوضه قرار می‌گیرند باید معلوم و مشخص باشند. در اینجا یک طرف مشخص نیست. ولی اگر ماهیت بیمه آن چیزی باشد که ما عرض کردیم، در واقع بیمه معامله میان دو پول نیست که بعد بگوییم یک طرفش مجهول است یا نه. جنبه عقلایی بیمه که عقلاً اقدام به بیمه می‌کنند، تأمین پیدا کردن از ورشکستگی، تحمل خسارت زیاد، بیچارگی در زمان از کار افتادگی و ... می‌باشد. پولی که بیمه‌گر می‌دهد، طرف معامله و یکی از عوضین نیست. آنچه که بیمه‌گر به بیمه‌گزار می‌دهد خود تأمین است. همان تعهدش ارزش دارد. در مقابل این تعهد، بیمه‌گزار حق بیمه می‌دهد. ارزش، متعلق به خود تعهد است. بیمه‌گزار پول می‌دهد که ارزش مادی دارد و بیمه‌گر تعهد. تعهد یک امر مشخص است. اگر عقلاً چنین معامله‌ای را اختراع کرده باشند که در مقابل تعهد پول بدهند، چون تعهد یک امر مشخصی است، هیچ‌یک از موانعی که در فقه مسطور است در اینجا وجود ندارد و معامله معامله صحیحی است. بنابراین یکی از مشکلاتی که در باب بیمه هست، یعنی مشکل مجهول بودن، به این طریق حل می‌شود.

زمان بیمه

مشکل دیگر که این هم مشکلی نیست و فقط موضوع را باید طرح کرد این است که در معاملات، همان‌طور که عوضین باید مشخص و معین باشند، اگر زمان در آن دخالت دارد زمان هم باید مشخص باشد و نمی‌تواند مجهول باشد. مثلاً در بیع، زمان دخالت ندارد ولی در اجاره زمان دخالت دارد. در هر جا که زمان دخالت دارد، مدت از اول تا به آخر باید مشخص باشد. اگر مدت مشخص نباشد، باز معامله می‌شود مجهول. مثلاً در مهمانخانه‌ها اغلب این‌طور است که مسافر می‌پرسد شبی چند؟ می‌گویند شبی مثلاً پنجاه تومان. ولی مسافر معین نمی‌کند که این اتاق از حالا تا کی در اجاره من است. مدتی را که اجاره میان موجر و مستأجر برقرار است و در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۷۱

تمام آن مدت او مالک منفعت آن اتاق است که از آن استفاده کند، معین نمی‌کند.

فقط این مقدار را معین می‌کند که هر قدر ماندم شبی پنجاه تومان می‌دهم. این اجاره از نظر شرعی باطل است، یعنی اجاره صحیحی نیست و به همین جهت اثرش در اینجا ظاهر می‌شود که اگر بعد میان صاحب هتل و این مسافر اختلاف شود، آن قراردادی که بسته‌اند هیچ اساسی ندارد؛ یعنی دیگر شبی پنجاه تومان میزان نیست چون آن قرارداد باطل بوده، بلکه اجرت المثل میزان است. اگر واقعاً اجرت المثل آن اتاق شصت تومان باشد باید شصت تومان بدهد و اگر چهل تومان باشد چهل

تومان و لهذا اگر در آخر تراضی نشود، شبهه دارد.

بیمه هم جزء معاملاتی است که زمان در آن دخالت دارد، مدتش باید مشخص باشد. اگر زمان بیمه مشخص نباشد، باطل است. از جمله خصوصیات بیمه مشخص بودن زمان آن است.

اقسام بیمه

بیمه‌ها را تقسیم کرده‌اند به بیمه‌های اشیاء و بیمه‌های اشخاص، و گویا بیش از اینهاست. بیمه دیگری وجود دارد به نام بیمه مسئولیت که آن هم خودش اساساً بابتی است در فقه. بیمه‌های اشیاء مثل بیمه اتومبیل، بیمه کالای تجارتي، بیمه آتش سوزی و ... اگر زمانشان مشخص باشد، بلاشکال‌اند. در برخی از بیمه‌های اشخاص نیز مثل بیمه‌های اشیاء شبهه و اشکالی وجود ندارد، مانند بیمه امراض که شخص خودش را بیمه می‌کند به این ترتیب که ماهانه یا سالانه مبلغی را به مؤسسه بیمه می‌پردازد و در مقابل، بیمه‌گر متعهد می‌شود که اگر او در مدت مقرر بیمار شد مبلغ معینی را به وی بپردازد و یا او را معالجه نماید. همین‌طور است بیمه از کار افتادگی که شخصی متعهد می‌شود مثلاً ماهی یا سالی فلان مقدار بپردازد و در مقابل اگر سانحه‌ای برایش پیش آمد که به موجب آن از کار کردن افتاد، فلان مبلغ از مؤسسه بیمه بگیرد. این نوع بیمه نیز مثل بیمه‌های اشیاء، اشکال و شبهه‌ای ندارد.

بیمه عمر

ولی در بیمه‌های اشخاص، در بیمه عمر - که آن‌طور که تشریح کرده‌اند دو گونه است: یکی بیمه به شرط فوت و دیگری بیمه به شرط حیات - شبهه ربا وجود دارد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۷۲

بلکه اساسش رباست و بیمه در آن یک امر فرعی است. در بیمه به شرط فوت، شخص این‌طور قرارداد بیمه می‌بندد که مثلاً از حالا - تا ده سال دیگر ماهانه یا سالانه فلان مبلغ می‌پردازد و اگر در خلال این مدت فوت کرد، مؤسسه بیمه متعهد است که فلان مبلغ به ورثه او بپردازد. این در صورتی است که خودش پول بیمه را بدهد. گاهی شخص سومی می‌آید کسی را بیمه می‌کند به شرط فوت؛ به مؤسسه بیمه می‌گوید من برای فلان کس سالی فلان مبلغ می‌پردازم به شرط اینکه اگر او در این بین فوت کرد، تو این مقدار به من بدهی. در این صورت شخص بیمه شده دیگر طرف بیمه نیست، بلکه خودش موضوع بیمه می‌شود. قهراً این گونه بیمه‌ها - مخصوصاً دومی - ممکن است از نظر اخلاقی اندکی مذموم و لااقل مکروه باشد و بلکه شدیدتر از مکروه «۱» چون در فقه، معاملاتی که خود به خود سبب می‌شود که انسان آرزویی بکند که آن آرزو به نفع مردم نیست، چندان مطلوب نیست، مثل کفن فروشی. کفن فروشی چرا مکروه است؟ چون بدیهی است هر معامله‌گری دلش می‌خواهد معامله‌اش رایج باشد. او نیز ته دلش آرزو می‌کند که مشتریهایش زیاد شود و نتیجه آن هم معلوم است. البته اطبا از این مسأله مستثنی هستند! (خنده حضار). در بیمه به شرط فوت اگر شخص سومی بیاید چنین قراردادی ببندد، قهراً اگر در این بین فرد بیمه شده نمیرد به نفع مؤسسه بیمه است و اگر بمیرد به نفع بیمه‌گزار است. خواه ناخواه بیمه‌گزار ته دلش چنین آرزویی پیدا می‌شود که قبل از انقضای مدت، آن شخص بمیرد برای اینکه او بتواند وجه بیمه را از مؤسسه بیمه بگیرد. مسلم

می‌توان گفت که این نوع بیمه معامله‌ای است مکروه شارع. ولی اگر وجه بیمه را خود شخص بپردازد، بعید است که چنین آدمی در دنیا پیدا بشود که آرزو کند خودش زودتر بمیرد برای اینکه بیمه‌گر پول را مثلاً به ورثه‌اش بدهد. در بیمه به شرط حیات، قضیه برعکس است. این نوع بیمه ممکن است از نظر بیمه‌گر غیر اخلاقی باشد. بیمه به شرط حیات به این صورت است که شخصی خود را برای مدت معین بیمه می‌کند که اگر در این مدت فوت نکرد، مؤسسه بیمه فلان

(۱) [آن نوع از بیمه به شرط فوت که شخص سومی کسی را بیمه می‌کند، علاوه بر مکروه بودن اشکالی نیز دارد و آن این است که در این عمل، ماهیت بیمه که تأمین است برای آن شخص سوم وجود ندارد و این کار برای او یک شرطبندی است. این مطلب را استاد شهید در بخش پرسش و پاسخ توضیح می‌دهند.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۷۳

مبلغ به او بپردازد (اگر فوت کرد، مؤسسه بیمه چیزی نباید بدهد) در اینجا مؤسسه بیمه است که آرزو می‌کند بیمه‌گذار در این مدت بمیرد تا نیاید چیزی از او بگیرد. از این جهت باز یک امر خلاف اخلاقی می‌شود. صرف اینکه یک امر خلاف اخلاق باشد، دلیل نمی‌شود که معامله باطل باشد. اما در این موارد دوگونه عمل می‌شود:

گاهی بیمه‌گذار حق بیمه را تدریجاً می‌پردازد و گاهی یکجا می‌پردازد. مثلاً یکجا صد هزار تومان می‌پردازد که اگر زنده ماند، بعد از ده سال این پول را بگیرد. ولی قهراً چنین کاری نمی‌کند بلکه صد هزار تومان الان می‌پردازد که اگر زنده ماند، بعد از ده سال صد و بیست هزار تومان بگیرد؛ یعنی نزول پول در این مدت را حساب می‌کنند و اصل پول را با نزولش می‌گیرند و بلکه با مبلغی بیشتر، چرا؟ زیرا در اینجا احتمال اینکه در این مدت بیمه‌گذار فوت کند و مؤسسه بیمه نخواهد چیزی بپردازد وجود دارد- که از این جهت شبیه قمار می‌شود- و قهراً مؤسسه بیمه که اگر این احتمال نبود، در مقابل صد هزار تومان صد و بیست هزار تومان می‌پرداخت، به خاطر چنین احتمالی مبلغی علاوه می‌پردازد. بیمه‌هایی که در آنها حق بیمه یکجا پرداخت می‌شود و بعد بیمه‌گر در موعد مقرر همان پول را می‌پردازد با حساب نزولش و با یک مبلغ اضافه، می‌توان گفت که شرعاً درست نیست؛ یعنی ماهیت اصلی این کار ربا و نزول است و در کنار نزول و فرع پول، مسأله بیمه‌ای هم قرار گرفته است. به همین جهت در این گونه بیمه‌ها علی الظاهر اشکال و شبهه‌ای پیدا می‌شود.

بیمه مسئولیت یا بیمه شخص ثالث

باقی می‌ماند بیمه مسئولیت یا در اصطلاح امروز بیمه شخص ثالث که اتفاقاً مسأله بسیار دامنه‌داری در فقه است. مثلاً بیمه‌گر اتومبیلی را بیمه می‌کند که اگر به وسیله این اتومبیل به دیگری صدمه وارد شد، خسارت آن اتومبیل دیگر را بپردازد. در موضوع بیمه، مسلم هیچ بیمه‌ای شامل خسارت وادار کردن‌های عمدی نمی‌شود. اگر غیر از این باشد، همه نظمها مختل می‌شود؛ یعنی هیچ‌گاه مؤسسه بیمه این‌طور بیمه نمی‌کند که من اتومبیل تو را بیمه می‌کنم که حتی اگر عمداً آن را آتش زدی پولش را به تو بدهم. در قوانین بیمه هم می‌گویند یکی از شرایط بیمه این است که خسارت را صاحب مال عمداً وارد نکرده باشد. پس بیمه در مورد خسارتهای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۷۴

غیر عمدی است. اگر کسی به عمد با اتومبیل خود به اتومبیل دیگری خسارتی وارد کند، مسلم در اینجا بیمه‌گر تعهدی ندارد.

اما صحبت در جایی است که او به عمد زده ولی به هر حال زده و لو منشأش این است که از قانون راهنمایی و رانندگی تخلف کرده است. از نظر قانون، این شخص مسئول خسارتی است که بر اتومبیل شخص دیگر وارد شده. مؤسسه بیمه این خسارت را متعهد می‌شود.

این مسأله از نظر فقه این طور مطرح است که در خسارتهای غیر عمدی که انسان بر شخص دیگر وارد می‌کند، حدود ضمانش چقدر است؟ کسی که خسارت وارد کرده، خودش باید ضامن باشد تا بیمه‌گر از طرف او عهده‌دار شود. اگر شرعاً ضامن نباشد، مؤسسه بیمه چه چیزی را می‌خواهد بدهد؟!.

برای توضیح این مطلب ابتدا این مسأله باید روشن شود که اگر اتومبیلی به اتومبیل دیگر زد و عمد هم نداشت، آیا خسارت را باید بدهد یا نه؟ اگر شرعاً خسارت را باید بدهد، برای بیمه‌گر هم تعهد کردن این مسئولیت واقعی مانعی ندارد.

اما اگر فرض کردیم که شرعاً این شخص خودش نباید خسارت را بپردازد و قانون دولت هم اگر می‌گیرد به زور می‌گیرد، در این صورت خود بیمه هم اشکال پیدا می‌کند، زیرا موضوع بیمه پرداخت پولی است که ظلماً گرفته می‌شود. آن وقت این شبهه پیش می‌آید که آیا بیمه در مورد پولهایی که ظلماً پرداخت می‌شود درست است یا نه؟ ممکن است کسی بگوید درست نیست از باب اینکه نوعی اعانت به ظلم است. اصلاً نباید صاحب آن اتومبیل از این شخص خسارت بگیرد. اینکه بیمه‌گر کمک به او را تعهد می‌کند خود نوعی اعانت به ظلم است.

پس این مسأله باید مشخص شود که حدود مسئولیتها چقدر است. و اتفاقاً این مسأله در فقه هم زیاد مطرح شده و مسائل زیادی برایش ذکر گردیده و گفته‌اند در مسأله ضامن شدن یعنی عهده‌دار شدن، هیچ‌گاه لازم نیست که انسان به عمد خسارتی وارد کرده باشد. موارد زیادی داریم که انسان خسارت را به غیر عمد وارد می‌کند ولی باید آن را بپردازد. این مطلب را ان شاء الله در جلسه دیگر توضیح خواهیم داد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۷۵

پرسش و پاسخ

سؤال: به نظر من بیمه شخص ثالث هیچ اشکالی ندارد، زیرا مؤسسه بیمه شرط می‌کند اگر شما مقصر در حادثه بودید پول آن را می‌دهم که جرم و تخلف هم به وسیله مؤسسه دیگری مثل اداره راهنمایی و رانندگی شناخته می‌شود. اما یک نوع بیمه مسئولیت به این صورت است که چون استفاده از بعضی وسایل و ماشین آلات جدید ممکن است خطراتی به دنبال داشته باشد و این وسایل به دست کارگران سپرده می‌شود، لذا ممکن است سوانحی پیش آید که البته طبق ضوابط معین شده، در صورت بروز سوانح، بیمه مسئولیت پرداخت پولش را به عهده می‌گیرد بدون در نظر گرفتن تقصیر.

جواب: مسأله تقصیر را ما قبول داریم ولی سخن ما این بود که راجع به تقصیر یک ضوابطی در فقه وجود دارد، یک ضوابطی هم قانون ایجاد کرده. ما نگفتیم اشکال دارد، بلکه گفتیم مسأله باید مشخص شود. باید ببینیم آیا ضوابطی که در فقه برای تقصیر معین کرده‌اند با ضوابطی که بیمه به آن متعهد است و یا در قوانین جاری موجود است، منطبق است یا نه. اگر چیزی از نظر شرعی تقصیر است ولی از نظر عرف تقصیر نیست یا بالعکس، در این صورت اشکال پیدا می‌شود. پس در مسأله تقصیر، ضوابطی است که قوانین جعل و وضع کرده‌اند و ضوابطی است که فقه دارد.

فقه کلیاتی دارد که شامل این مسأله نیز می‌شود. همین مطلبی که شما گفتید یعنی فراهم کردن امور تأمینی برای کارگران در

مقابل سوانحی که در اثر کار با ماشین آلات جدید پیش می‌آید، درست است. فقه به طور کلی بحث می‌کند و مثلاً می‌گوید: «آنچه که عرفاً برای تأمین لازم است باید فراهم شود» یعنی ممکن است شرع به عرف واگذار کرده باشد که در این صورت هر دو یکی می‌شود. لازم نیست که برای یک مورد معین گفته باشد، کلیاتی گفته است. به هر حال ما باید ببینیم که آن ضوابط شرعی در باب تقصیر با ضوابطی که بیمه به آن متعهد است تطبیق می‌کند یا نه.

سؤال: از مجموعه این مباحث فهمیده شد که بیمه اشیاء مثل خانه و املاک ظاهراً بلا اشکال‌اند و بیمه عمر به شرط فوت هم اشکالی ندارد زیرا به بیمه شونده تأمین می‌دهد که بعد از مرگش زندگیش از هم نمی‌پاشد و او در فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۷۶

مقابل این تأمین، وجهی را به صورت سالیانه می‌پردازد. اما در بیمه به شرط حیات که با بیمه‌گر قرار گذاشته می‌شود که مثلاً در صورت زنده بودن بعد از ده سال فلان مقدار می‌گیریم، چون ظاهراً به هیچ کس تأمین نمی‌دهد جنبه عقلایی نداشته و جنبه شرطبندی دارد. این چه حالتی پیدا می‌کند؟

جواب: این اشکال، اشکال درستی است ولی قبل از بیان این اشکال لازم است مطلبی را که اکنون به ذهنم آمد ذکر کنم و آن این است که گفتیم در بیمه به شرط فوت ممکن است بیمه‌گذار شخص سومی باشد. و لهذا گفتیم که این نوع بیمه از آن جهت مکروه است که آن شخص سوم همیشه انتظار فوت بیمه شده را دارد. اشکال دیگری نیز در اینجا وجود دارد و آن این است که در این عمل، ماهیت بیمه برای شخص سوم وجود ندارد، چون گفتیم ماهیت بیمه تأمین به معنی رفع نگرانی است. برای خود بیمه شده یا ورثه‌اش این ماهیت وجود دارد - نگرانی انسان برای ورثه و کسان یا دوستان خود یک امر عقلایی است - ولی یک شخص سوم که چنین کاری می‌کند برای اینکه خودش آن پول را دریافت کند، این عمل برای او فقط شرطبندی است، یعنی آن ماهیت تأمینی در اینجا وجود ندارد. بنابراین، این قسم از بیمه که مؤسسات بیمه آن را جایز می‌دانند شرعاً اشکال پیدا می‌کند.

- اگر شخص بچه خودش را بیمه کند چه حالتی دارد؟

جواب: در این صورت طرف معامله که بیمه‌گذار است نگرانی ندارد.

- شخص بچه‌اش را بیمه می‌کند؛ می‌گوید اگر او فوت کرد مثلاً صد هزار تومان می‌گیرم.

جواب: نه، این پول به جبران یک نگرانی نیست و بنابراین از این جهت اشکال پیدا می‌کند.

سؤال: در بیمه به شرط حیات، مبلغی که بیمه‌گذار می‌پردازد نامعلوم است، زیرا اگر چه گفته است که مثلاً ده سال مبلغی را می‌پردازد اما ممکن است که یک سال بیشتر موفق به پرداخت پول شود. لذا مبلغ، مجهول می‌شود.

آیا این مجهول بودن مبلغ، معامله را باطل نمی‌کند؟ شبیه به این، وام بانکها به کارمندانشان است که باید مثلاً ظرف مدت بیست سال این وام را به طور قسطی بپردازند و در صورتی که آن کارمند در این مدت بمیرد بقیه بدهی او

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۷۷

را می‌بخشند. این نوع بیمه هم در حقیقت معامله‌ای است که مقدارش روشن نیست زیرا گفته می‌شود که شما ماهی این مقدار تا زمانی که زنده‌ای بپرداز.

جواب: اینکه فرمودید در بیمه به شرط حیات، مدت مشخص نیست، این یک اشکالی است. در بیمه به شرط حیات شخص بیمه‌گذار خود را برای مدت ده سال بیمه می‌کند که اگر زنده ماند، فلان مبلغ بگیرد. حال اگر بیمه‌گذار فوت کرد تکلیف حق بیمه چه می‌شود؟ آیا حق بیمه را فقط تا وقتی زنده بوده باید می‌پرداخت یا چون قرارداد ده‌ساله بسته، باید تا پایان ده سال از

مال او بردارند و بپردازند؟ بیمه از این جهت که مدتش باید مشخص و معین باشد مثل اجاره است. اگر کسی خانه‌اش را برای مدت ده سال اجاره بدهد و در این بین فوت کند، اجاره از بین نمی‌رود و تا پایان ده سال خانه او در اختیار مستأجر است. در بیمه هم کسی که متعهد می‌شود تا مدت ده سال، تعهد او نباید به این شرط باشد: «اگر زنده بودم»، چون در این صورت تعلیق در کار می‌آید و تعلیق موجب بطلان معامله است.

در باب شرایط عمومی معامله، همان‌طور که بلوغ و اختیار و عقل و معلوم بودن شرط است، یکی از شرایطی که در فقه طرح می‌کنند «تنجیز» است، یعنی تعلیق نباید وجود داشته باشد، «اگر» نباید وجود داشته باشد چون وقتی «اگر» در کار بیاید، می‌شود مجهول و شانس و صحبت خدا خدا به میان می‌آید. در هر معامله‌ای چنانچه «اگر» به میان آورند و مثلاً صیغه را این‌طور جاری کنند: من خانه خودم را به تو اجاره می‌دهم به شرط اینکه پدرم از سفر حج برگردد، این تعلیق است و معامله باطل می‌باشد. معامله باید منجز باشد و «اگر» نباید در آن وجود داشته باشد.

و لهذا در باب اجاره هم صحیح نیست کسی بگوید: من این را برای مدت ده سال از تو اجاره می‌کنم در صورتی که از اینجا بروم. اجاره برای مدت معین است. فقط می‌تواند خیار فسخ قرار دهد که آن را بهم بزنند؛ و الا از نظر فقه، طبیعت عقد تعلیق بر نمی‌دارد. آن وقت در مسأله بیمه به شرط حیات و بیمه به شرط فوت، این اشکال به وجود می‌آید که علاوه بر اینکه مدت باید مشخص باشد، تنجیز هم باید داشته باشد و نباید تعلیق داشته باشد؛ یعنی طبق این قاعده، بیمه‌گذار باید در تمام این مدت حق بیمه را بپردازد اعم از اینکه در این بین بمیرد یا زنده بماند و حال آنکه قراردادهای بیمه ظاهراً این‌طور نیست. در قرارداد بیمه اگر فوت حاصل شد، دیگر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۷۸

از بیمه‌گذار چیزی نمی‌گیرند و این خود یک اشکال است.

- مؤسسه بیمه می‌تواند ببخشد.

جواب: می‌تواند ببخشد ولی قرارداد چگونه است؟ اگر از ابتدا در متن قرارداد تعلیق وجود داشته باشد، معامله از اصل باطل است.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۰، ص: ۳۷۸

- بانک وام مسکن می‌دهد و می‌گوید اگر تا ده سال توانستی قسط این وام را بده، اگر فوت کردی نمی‌خواهم. جواب: نه، بانک اکنون تعهد می‌کند که بعد ببخشد. به او قرض می‌دهد و با او قرارداد می‌کند که اگر فوت کردی، من بقیه وام را آن وقت خواهم بخشید. در زمان فوت می‌بخشد. اگر در قرض هم به این شکل باشد که بخشش آن اکنون صورت بگیرد، یعنی قرض دهنده بگوید من این را از حالا به تو می‌بخشم به شرط اینکه بمیری - که اگر مرد بخشیدن حاصل شده - این نیز باطل است. ولی اگر این‌طور نباشد بلکه هنگامی که قرض گیرنده فوت کرد آن وقت ببخشد، اشکالی ندارد. یک وقت تعهد می‌کند که بعد از مردن ببخشد. این درست است. ولی اگر اکنون به شرط مردن ببخشد، اشکال پیدا می‌کند. هبه معلق هم اشکال دارد. بنابراین مسأله تعلیق و تنجیز هم خود یکی از مسائل بیمه است که بسیاری از بیمه‌ها به حکم اینکه در متن آنها تعلیق قرار گرفته باطل خواهد بود.

سؤال: شکلی از بیمه عمر که فعلاً خیلی مطرح است، بیمه‌ای است مخلوط از به شرط فوت و به شرط حیات، و آن به این ترتیب است که قرار می‌گذارند در طول مدت معینی مثلاً بیست سال بیمه‌گزار مبلغ معینی را پرداخت کند و در صورت فوت او در خلال مدت مقرر، بیمه‌گر مبلغی برابر مجموع قسطهایی که بیمه‌گزار پرداخت کرده است به ورثه‌اش پرداخت نماید و در صورت زنده ماندنش، در تاریخ مقرر معادل پرداختهایش را به وی پس بدهند. و اخیراً برای تشویق مردم به این نوع بیمه، مبلغی هم علاوه بر مجموع پولهای پرداختی به بیمه‌گزار می‌پردازند. آیا این عمل که از ناحیه بیمه‌گر یک پول اضافی به طور یک طرفه تعیین می‌شود، صحیح است یا نه؟

جواب: این نوع بیمه را یک بیمه مرکب دانسته‌اند، یعنی نوع جداگانه نشمرده‌اند. گفته‌اند بیمه به شرط فوت و به شرط حیات دو بیمه است: یک بیمه به شرط فوت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۷۹

است و یک بیمه به شرط حیات.

- در این صورت روح مسأله مقداری فرق می‌کند، یعنی بیمه‌گر و بیمه‌گزار هیچ کدام آرزویی برای مردن دیگری ندارد. جواب: بله، از جنبه اخلاقی درست است.

- آیا اشکالی از جهت مقدار اضافه بر ذخیره که از سوی یک طرف تعیین می‌گردد پیدا نمی‌شود؟

جواب: در فرضی که ایشان گفتند دو مطلب جدید کشف می‌شود. یکی همان مطلب که بیمه‌های به شرط فوت و به شرط حیات یک نوع سوم نیست بلکه یک بیمه مرکب است و در واقع مرکب از دو بیمه است: یکی بیمه به شرط فوت و دیگری بیمه به شرط حیات. ولی این بیمه تفاوتی با هر یک از آن دو نوع دارد و آن اینکه آن جنبه سوء اخلاقی را - همان‌طور که خود ایشان توضیح دادند از بین می‌برد؛ یعنی دیگر انتظار فوت بیمه‌گزار وجود ندارد زیرا مؤسسه بیمه به شرط فوت باید پردازد، به شرط حیات هم باید پردازد. اما به ربا نزدیکتر می‌شود، چون محاسبه مؤسسات بیمه بر اساس رباست؛ یعنی مجموع حق بیمه‌ها را حساب می‌کنند و سپس نزولهایی را که در طول مدت مقرر به آن تعلق می‌گیرد به آن می‌افزایند، به طوری که همیشه پولی که بیمه‌گر می‌پردازد بیشتر از پولی است که بیمه‌گزار پرداخته است و هیچ‌گاه برابر نخواهد بود.

- تا چندی پیش پول پرداختی کاملاً با پول دریافتی برابر بود ولی اخیراً بیمه‌گر به لحاظ رشد منفی‌ای که معمولاً پول دارد، به طور یکجانبه مقداری به پول دریافتی اضافه می‌کند و می‌پردازد.

جواب: مقصودتان از رشد منفی، ارزان شدن پول است؟ آن، مطلب دیگری است و اشکال ندارد.

سؤال: فرمودید بیمه باید زمانش مشخص باشد. اما بعضی از بیمه‌ها زمانش مشخص نیست، مثل بیمه آتش‌سوزی که گفته می‌شود: «موقعی که آتش گرفت» یعنی زمانش مشروط است.

جواب: نه، بیمه برای مدت یک سال که در این مدت اگر آتش‌سوزی رخ داد بیمه‌گر خسارت را پردازد. این درست است.

سؤال: بیمه‌های موضعی که مثلاً یک فوتبالیست پایش را و یا یک خواننده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۰

صدایش را بیمه می‌کند چگونه است و شرطش چیست؟

جواب: این نوع بیمه نظیر بیمه مرض است، منتها موضوعش محدودتر یعنی یک عضو خاص است؛ مثل بیمه نقص عضو است، بیمه جداگانه‌ای نیست.

سؤال: در مسأله ماهیت بیمه تشخیص بین اینکه ما نگرانی خود را بیمه می‌کنیم و یا می‌خواهیم عین کالایمان را همیشه داشته

باشیم، خیلی مشکل است. بیمه گزار پولی را می‌پردازد تا اگر خسارتی به کالای او وارد شد عین کالا را داشته باشد. شاید برای مسأله بیمه یک چهارچوب جدیدی لازم باشد. در مسأله نقص عضو هم بیمه کردن، نگرانی را از بین نمی‌برد زیرا مؤسسه بیمه مرتب مواظب آن عضو خاص نیست که نقصی به آن وارد نشود.

جواب: ولی این مقدار تعهد می‌کند که اگر نقصی وارد شد، در حد ممکن جبران خسارت نماید.

به این نکته باید توجه داشت که یک مسأله این است که ماهیت آنچه که اکنون در دنیا وجود دارد چیست؟ و آیا همان چیزی که وجود دارد می‌تواند درست باشد یا نه؟ مسأله دیگر اینکه اگر آنچه که وجود دارد درست نبود، ما بیاییم به آن صورت دیگری بدهیم و مثلاً آن را به شکل صلح درآوریم. این، مسأله دیگری است که اگر ما فهمیدیم بیمه‌ای که وجود دارد به هیچ وجه قابل اصلاح نیست، می‌گوییم پس خود ما مسلمانها بیاییم یک چیز دیگری مثلاً از نوع صلح را جانشین بیمه بکنیم و اصلاً ماهیتش را تغییر بدهیم. این یک مطلب علی‌حده است. بحث ما این است که ماهیت همین چیزی را که در میان مردم وجود دارد تشریح کنیم. ما نگفتیم این سخن را که ماهیت بیمه تأمین است از پیش خود داریم می‌سازیم، بلکه خواستیم بگوییم آنچه که در خارج وجود دارد همین است که اشخاص چون همیشه بیم خسارتهای عظیم را دارند: خسارت وارد بر مال التجاره، بیم ورشکستگی، بیم از کار افتادگی، بیم درماندگی و ... برای یک تعهد در مقابل این بیم که به آنها اطمینان ببخشد ارزش قائل‌اند. ما فکر می‌کنیم آنچه وجود دارد اساساً همین است، نه اینکه آنچه وجود دارد معاوضه میان پول بیمه گزار یعنی حق بیمه و پولی است که بیمه‌گر می‌پردازد ولی ما می‌خواهیم آن را به این شکل درآوریم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۱

۳ مسأله بیمه

اشاره

در این جلسه «۱» قرار شد که بحثی درباره یکی از انواع بیمه که بیمه مسئولیت نامیده می‌شود از نظر انطباقش با فقه اسلامی مطرح کنیم. بیمه مسئولیت یعنی بیمه کردن مسئولیتهای حقوقی‌ای که متوجه شخص می‌شود و ظاهراً به آن «بیمه شخص ثالث» هم می‌گویند. یعنی اگر مثلاً شما با اتومبیل خود خسارتی به کسی یا بر مال کسی وارد کردید، آن مؤسسه بیمه از طرف شما - در ازاء یک حق بیمه که از شما می‌گیرد - خسارت شما را می‌پردازد. اینجا این سؤال پیش می‌آید که آیا این کار شرعی هست یا نه؟ یعنی باید ببینیم آیا اصولاً آن مسئولیتها و تاوان گرفتنها شرعی هست تا بیمه هم در مورد آنها شرعی باشد یا نه.

دیه بر عاقله است

لازم است بحث مختصری را به عنوان مقدمه عرض بکنم و آن اینکه ما یک چیزی در باب دیات داریم که بی‌شباهت به بیمه مسئولیت نیست. این جمله را شنیده‌اید که می‌گویند: دیه بر عاقله است. این جمله خیلی معروف است. بعضی‌ها خیال می‌کنند عاقله در اینجا از همان ماده عقل به معنای خرد است، یعنی دیه بر آن کسی است که عاقلتر است. عاقله یک اصطلاح خاص

است. اصلاً در زبان عربی یکی از معانی عقل دیه است. عاقل یعنی کسی که دیه را می‌پردازد. در یک مواردی

(۱) [لازم به ذکر است که نوار این سخنرانی در دست نبود و تنظیم آن از روی متنی که در همان زمان از نوار پیاده شده انجام شده است. به همین جهت در مواردی که احساس نارسایی می‌شد، امکان مراجعه به نوار وجود نداشت.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۲

اسلام تأمین دیه را بر عهده شخص دیگر گذاشته، البته دیه‌هایی که از روی عمد وارد نشده باشد بلکه از روی خطا باشد. اگر دیه از روی عمد باشد، هیچ بیمه‌ای مسئولیت آن را نمی‌پذیرد. شرط آن است که خسارتهایی که وارد می‌شود از روی عمد نباشد. در مورد دیه می‌گویند: برای بعضی از خسارتها که از روی خطا وارد شده باشد (مثل قتل از روی خطا یا جراحت سهوی) باید دیه پرداخت شود.

در باب دیات فقه در این باره بحث مفصلی هست. آنجا می‌گویند که دیه را خود شخص نمی‌دهد، عاقله او می‌دهد. عاقله چه کسانی هستند؟ عاقله چند طبقه‌ای هستند که به ترتیب باید متعهد دیه بشوند. یکی ورثه ذکوری که از ناحیه پدر به انسان انتساب داشته باشند: برادرها، برادرزادگان ذکور، عموها، یعنی یک طبقه‌ای از وراثت نه همه وراثت. طبقه‌ای از وراثت انسان در یک مواقعی مثل یک دستگاه بیمه هستند و در این مواقع باید خساراتی را که انسان نه از روی عمد بلکه از روی خطا وارد می‌کند، بپردازند. این اشخاص که اگر روزی این شخص بمیرد دارایی‌اش را به ارث می‌برند، باید این خسارت را از ناحیه او بپردازند. این شبیه بیمه است ولی عین بیمه نیست؛ یعنی این کار با قرارداد نیست و به اصطلاح بیمه مالکی نیست، بیمه شرعی است؛ یعنی شارع الزاماً این بیمه را بر ورثه تحمیل کرده است و حق بیمه‌ای که آن ورثه می‌گیرند همان ارثی است که اگر این شخص قبل از آنها بمیرد از مالش خواهند برد. پس در این مورد بخصوص که شخص خساراتی به افراد دیگر وارد می‌کند و باید در افزایش دیه‌ای به آنها بپردازد- به شرط اینکه وارد کردن خسارت از روی خطا باشد نه از روی عمد- دیه را خودش نمی‌پردازد، دیگران از ناحیه او می‌پردازند، و این دیگران همانهایی هستند که گفته شد. اما آیا منحصر به آنهاست؟

خیر، اگر شخصی همچو کسانی را نداشته است، در اینجا می‌گویند چنانچه او معتقی (۱) دارد، یعنی اگر قبلاً برده بوده و مولایی داشته و آن مولا او را آزاد کرده است او باید دیه این شخص را بپردازد. در اینجا می‌گویند دیه بر عهده معتق است. حال اگر کسی باشد که معتقی هم نداشته باشد، اصلاً یک آدم حُرّی است، هیچ وقت بنده و برده نبوده و از چنان طبقه وراثت هم هیچ کس را ندارد، آن وقت اصطلاحاً می‌گویند:

بینیم آیا ضامن جریره دارد یا خیر؟

(۱) معتق: آزاد کننده برده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۳

ضمان جریره

ضمان جریره خیلی نزدیک به بیمه است. اصولاً می‌توان گفت که ضمان جریره خود نوعی از بیمه است، یک نوع بیمه و قرارداد که اسلام هم آن را امضاء کرده و آن اینکه دو نفر با یکدیگر عقدی برقرار می‌کنند که اگر حیثاً من از روی اشتباه

خسارتی بر کسی وارد کردم، دیه آن را تو بپردازی، حالا یا تمامش را یا نصفش را، و اگر تو جنایتی را نه از روی عمد بلکه از روی خطا انجام دادی و باید دیه بپردازی، آن خسارت تو را یا نصف آن را من بپردازم. این دیگر خیلی نزدیک به بیمه می‌شود.

اصلاً صد درصد بیمه است، به جهت اینکه این دیگر یک امر قراردادی است. دو نفر با یکدیگر قرارداد می‌بندند در صورتی که یکی از آنها خسارتی بر شخص ثالث وارد کرد، آن خسارت را دیگری بپردازد یا دیگری در این خسارت شریک بشود، هر جور که قرارداد کنند.

می‌گویند اگر معتق هم ندارد، دیه را ضامن جریره می‌دهد. حالا اگر کسی بود که نه آنچنان ورثه‌ای داشت، نه معتق داشت و نه ضامن جریره، آیا از ناحیه فرد دیگری تأمین و بیمه می‌شود؟ اینجاست که می‌گویند دیه را امام باید بپردازد، مثل اینکه می‌گوییم دولت باید بپردازد. حالا سر این قضیه چیست؟

ممکن است بگوییم این قراری که اسلام بر افراد تحمیل کرده، در واقع در مقابل ارثی است که اینها می‌برند. مگر نه این است که اگر انسان بمیرد، وارثش همین افراد هستند؟ یعنی آن طبقه‌ای که برادر، عمو و ... هستند، البته با این استثناء که زن در پرداخت دیه شریک نیست؛ یعنی اگر انسان خواهر داشته باشد، او ملزم نیست.

برادر اگر داشته باشد، باید دیه بپردازد ولی خواهر اگر داشته باشد، خیر. یا عمو اگر داشته باشد، در پرداختن دیه شریک است ولی عمه اگر داشته باشد، نه. دایی که از ناحیه مادر منسوب است، خیر. از آنجا که اینها وارث هستند، به همان دلیل که اگر روزی بمیرد وارثش هستند، اگر روزی هم جنایتی بر کسی وارد کرد دیه‌اش را باید بپردازند. باز در باب ارث مگر این طور نیست که اگر شخصی مرد و ورثه‌ای نداشت می‌گویند اگر معتق دارد وارثش معتق است؟ اینجا هم می‌گوییم اگر وارث نداشته باشد، معتق باید دیه را بپردازد. در آنجا اگر میت، معتق هم نداشته باشد می‌گویند وارث، ضامن جریره است. [در اینجا هم اگر جانی، معتق نیز نداشته باشد دیه را باید ضامن جریره بپردازد. در آنجا] اگر میت، ضامن جریره هم نداشته باشد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۴

می‌گویند وارث، امام است. مگر نمی‌گویند اگر کسی بمیرد و هیچ وارثی نداشته باشد، امام وارث است؟ امام وارث من لا وارث له است. در اینجا هم امام پرداخت کننده دیه جنایت است از ناحیه کسی که هیچ پرداخت کننده دیگری نداشته باشد. ممکن است گفته شود: چرا این دیه را خود شخص نپردازد؟ جوابش این است که این امری مثل بیمه است و خسارتی است که ناگهان متوجه انسان می‌شود. در واقع گویی می‌خواهد بگوید این انسان که یک عمر زحمت می‌کشد و بعد وقتی مرد یک عده دیگر اموالش را می‌برند، این عده لااقل بایستی تعهدی در مقابل او داشته باشند. این تعهدی است که شارع مستقیماً برای وارث در مقابل ارثی که مجانی می‌برد قرار داده است. در واقع اسلام ارثی را که انسان قهراً برای وراثت باقی می‌گذارد، از قبل به منزله یک حق بیمه تلقی کرده است، حق بیمه‌ای که آنها خود قرارداد بسته‌اند ولی اسلام اجباراً اینچنین تلقی کرده است؛ نوعی بیمه اجباری است. همین ارثی که این شخص احتمالاً بعدها برای این ورثه بجا خواهد گذاشت، از نظر اسلام به عنوان حق بیمه در قبال خسارتهایی که متوجه او می‌شود تلقی شده است، اگر چه این توارث احتمالی باشد. معلوم می‌شود که ارث آن قدرها هم مفت به دست نمی‌آید. ارثی که انسان به طبقه آینده یا به معتق یا به ضامن جریره یا به امام می‌پردازد، همین طور مفت و مجانی نیست. آنها هم در برابر بعضی از خسارتهایی که متوجه انسان می‌شود متعهدند، و لو خود فرد هم تعهد داشته باشد. مگر در باب بیمه چه می‌گوییم؟ این هم همان است. فقط در بیمه می‌گوییم چون امکانات بیمه گر بسیار وسیع است، خسارت را حتماً او می‌پردازد نه اینکه فرد هم موظف به پرداخت باشد. وقتی من حق بیمه می‌پردازم، خسارت را

حتماً باید شرکت بیمه پردازد.

پس این بحثی که ما در باب دیه بر عاقله در فقه داریم خیلی نزدیک به بحث بیمه است و من ندیده‌ام علمایی که در باب بیمه بحث کرده‌اند این مطلب را آورده باشند.

از مسائل مهم بیمه این است که بیمه شامل مسئولیتهای حقوقی می‌شود نه مسئولیتهای جنایی «۱»، کما اینکه بدون شک شامل تعهدهای حقوقی عمدی هم

(۱) [در اینجا استاد به رساله دکتر جباری در باب بیمه اشاره می‌کنند که در آنجا نیز به این مطلب اشاره شده است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۵

نمی‌شود چون این معقول نیست که به کسی بگویند: اگر تو مال کسی را عمداً تلف کنی، ما می‌پردازیم. آن وقت مرتب می‌رود مال مردم را از بین می‌برد و می‌گوید: شرکت بیمه باید بدهد.

غاصب ضامن است

این مسأله در ابواب مختلف فقه مطرح است و یک نام خاص ندارد. گاهی نام آن را همان ضمان می‌گذارند به معنای متعهد بودن، مسئول بودن و ضامن بودن. یکی از کسانی که مسئول مال مردم است غاصب است؛ یعنی اگر کسی مال دیگری را عُدواناً تحت استیلاي خودش قرار دهد مسئول این مال است. برای غاصب سه حکم است: اول اینکه غصب کردن و استیلاي عدوانی بر مال غیر حرام است. دوم واجب است که فوراً مال مردم را به صاحبش رد کند. این دو را حکم تکلیفی می‌گویند. یک حکم وضعی هم دارد. حکم وضعی آن این است: مادامی که مال در استیلاي غاصب است اگر مال تلف بشود مسئول این مال غاصب است و لو اینکه عمداً مال را تلف نکرده باشد. چنانچه مال در دست او بوده و تلف شده، حتی اگر تقصیری نکرده بلکه حد اکثر رعایت حفظ آن را به عمل آورده، باز در اینجا غاصب ضامن است.

مثلاً اگر اتومبیلی را به زور از کسی غصب کند و بخواهد از آن نگهداری کند و کمال مراقبت را هم بکند ولی اتفاقاً این اتومبیل را دزد ببرد، در اینجا غاصب ضامن است. پس غاصب مطلقاً ضامن است و لو اینکه تقصیری در اتلاف مال نداشته باشد، بلکه منتهای رعایت را کرده باشد. و حتی «الغاصبُ يُؤَخَذُ بِأَشَقِّ الْأَحْوَالِ» غاصب به سخت‌ترین احوال گرفته می‌شود؛ یعنی اگر کسی مال دیگری را غصب کرده و وقتی که می‌خواهد مال را برگرداند یک وضعی است که باید خسارت خیلی زیادی را متحمل شود تا بتواند این مال را به صاحبش رد کند، باید این خسارت را متحمل بشود. مثلاً مالی را برداشته و برده و حالا اگر بخواهد پس بدهد باید خرج بسیار زیادی بکند تا بتواند آن را به صاحبش برساند، چند برابر آن مال را باید خرج کند. شارع می‌گوید باید خرج کند، چون خود غاصب مسئول است.

اما آیا این مسأله اختصاص به غاصب دارد یا در غیر غاصب هم چنین موردی هست؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۶

می‌گویند در عقد فاسد هم این طور است؛ یعنی اگر معامله‌ای کردیم که به یک دلیلی از ادلهٔ باب معامله، باطل بود مورد معامله حکم غضب را دارد. مثلاً شما اتومبیلی را می‌فروشید ولی اتومبیل مقبوض به عقد فاسد است و معامله شما باطل. در اینجا اتومبیل شما که در دست آن مشتری است حکم غضب را دارد؛ یعنی اگر اتومبیل تلف بشود و لو او مقصر نباشد، ضامن اتومبیل است کما اینکه پول او هم اگر در دست شما باشد ضامن این پول هستید و اگر این پول حتی بدون تقصیر شما از بین برود، باز شما مسئول و ضامن هستید.

ید امین

در غیر مقبوض به عقد فاسد چطور؟ در اینجا دو حالت پیش می‌آید: یک وقت ید، ید امین است. مثلاً شما مالی را به امانت به کسی سپرده‌اید، ودیعه سپرده‌اید یا اجاره داده‌اید. در اینجا آن شخص حکم امین را دارد و امین ضامن نیست مگر اینکه مقصر باشد. اگر بدون تقصیر او مال تلف شود، ضامن نیست. فرضاً شما اتومبیلی کرایه می‌کنید و علی‌رغم رعایت شما دزد آن را می‌برد. اینجا شما ضامن نیستید. اما اگر در حفظ آن کوتاهی کرده باشید، مثلاً اتومبیل را در جایی که نباید بگذارید گذاشته باشید، ضامن هستید. بنابراین مستأجر در حکم امین است و هر خسارتی که به خانه وارد شود اگر منشأ آن کوتاهی مستأجر بوده باشد، ضامن هموست. در غیر این صورت، مثلاً هواپیمایی از آسمان بیفتد و خانه را خراب کند، او دیگر ضامن نیست. اساساً می‌گویند: غیر از ید امین هر ید دیگری حکم غاصب را دارد.

اینها خود نوعی مسئولیت است.

البته در ضمانت ممکن است عمل حرام نباشد ولی به هر حال شخص ضامن است. مثلاً شما به خیال اینکه مالی به فردی تعلق دارد آن را از وی می‌خرید. بعد معلوم می‌شود مال دزدی است. الان در دست شماست و شما غاصب نیستید، چرا که به قصد پول دادن و خریدن این کار را کرده‌اید. اما از طرفی امین هم نیستید. شما اکنون ضامن این مال هستید و اگر تلف بشود- و لو بدون تقصیر- باز شما ضامن هستید. منتها در این گونه موارد، شما اگر چه ضامن هستید و باید خسارت بپردازید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۷

ولی حق دارید به آن کسی که سبب شده شما این خسارت را بپردازید- یعنی آن دزد- مراجعه کنید و از او بگیرید. صاحب مال می‌تواند به آن دزد مراجعه کند و پولش را بگیرد. اگر این کار را کرد، دیگر حق مراجعه به شما را ندارد. اما اگر صاحب مال به شما مراجعه کرد می‌تواند پول را از شما بگیرد و شما هم حق دارید که بروید از آن دزد بگیرید زیرا مال را شما ندزیده‌اید، او دزدیده است، بنابراین منشأ خسارت هموست، او باید پول را بپردازد. پس یک نوع مسئولیت، مسئولیت غاصب است یا کسی که در حکم غاصب است و یا مسئولیتی که امین دارد.

مسأله اتلاف

یک نوع مسئولیت دیگر که با مسأله بیمه مربوط می‌شود، مسأله اتلاف است.

اتلاف به هیچ وجه مستلزم این نیست که انسان مالی را غضب کرده باشد و یا اصلاً آن مال در اختیار او و در تصرف او بوده باشد. ما در فقه قاعده‌ای داریم که فکر می‌کنم مضمون حدیث است، یک قاعدهٔ فقهی است، قاعدهٔ «مَنْ اَتْلَفَ»: «مَنْ اَتْلَفَ مَالَ

الْغَيْرِ فَهُوَ ضَامِنٌ» هر کسی به هر شکلی سبب اتلاف مال غیر بشود ضامن است.

در باب غضب گفتیم: اگر چه غاصب مال را اتلاف نکرده باشد و خودبه خود تلف شود باز هم ضامن است. ولی این مسأله، مسأله اتلاف است. هر کسی که موجب اتلاف مال غیر بشود ضامن است. ممکن است شما سؤال کنید آیا مقصود، اتلاف عمدی است یا اتلاف غیر عمدی را هم شامل می‌شود؟ اعم است از اتلاف عمدی و غیر عمدی. اتلاف عمدی که خیلی واضح است. من اگر عمداً مال شما را از بین ببرم مثلاً کاسه چینی شما را عمداً زمین بزنم و بشکنم، اتومبیل شما را عمداً بزنم و خراب کنم، شک ندارد که من ضامن هستم. ولی اتلاف لازم نیست عمدی باشد، سهوی هم باشد همین طور است. مثلاً من همین طور که دارم راه می‌روم، پایم به کاسه چینی شما برخورد و بشکند. در این صورت من ضامن هستم. حتی اگر من در خواب باشم و پایم به یک چیزی که مال غیر است برخورد و آن مال از بین برود، باز من ضامن هستم. پس در اتلاف مال غیر، تنها شرط این است که آن اتلاف به سبب من انجام شده باشد، یعنی من این کار را کرده باشم خواه مقصر باشم یا نباشم.

بیمه شخص ثالث

از اینجا راه مسأله بیمه شخص ثالث باز می‌شود. چون در بیمه شخص ثالث نیز

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۸

ظاهراً مسأله تقصیر مطرح نیست. در باب اتلاف حتی اینکه اتلاف به عمد بوده یا به سهو نیز مطرح نیست. همینقدر که این کار انجام شده باشد کافی است. بنابراین اگر دو نفر با اتومبیل در مسیری عبور می‌کنند و یکی از مسیر خود منحرف شده و به دیگری بزند و خسارتی بر او وارد کند، اگر تشخیص عرف این باشد که اتلاف کننده این است، شرعاً مسئول است و تا وقتی شرعاً مسئول باشد بیمه‌اش هم اشکالی ندارد، بیمه‌ای است در زمینه مسئولیتهای شرعی.

می‌گویند بیمه شامل خساراتی که شخص عمداً وارد می‌کند نمی‌شود. این حرف درست است. شامل خساراتی می‌شود که خَطَئِي باشد. اما یک شقّ سوم می‌هم داریم.

آیا این شقّ سوم از نظر بیمه عمدی شمرده می‌شود یا خطئی؟ و در نتیجه آیا بیمه شامل آن می‌شود یا نه؟ این مسأله را، هم از جنبه حقوقی و هم از جنبه قضایی مطرح کرده‌اند؛ یعنی این مسأله، هم در باب غضب مطرح می‌شود و هم در باب قصاص و دیات، و آن این است که گاهی انسان مستقیماً منشأ اتلاف مالی یا وقوع جنایتی می‌شود خواه عمدی باشد و خواه خطئی. مثلاً فردی سنگی برمی‌دارد و به قصد فرار دادن گربه‌ای پرتاب می‌کند. اتفاقاً سنگ به سر کسی می‌خورد و سر او می‌شکند.

اینجا اگر چه عمل او خطئی و غیر عمدی بوده ولی به هر حال مستقیماً انجام داده است. در مقابل، گاهی انسان خسارتی را غیر مستقیم وارد می‌کند. مثل اینکه فردی خانه‌ای می‌سازد و سر تیر آهن را از دیوار خانه‌اش بیرون می‌گذارد. فرد دیگری که می‌آید از آنجا عبور کند، سرش به این آهن می‌خورد و می‌شکند. این در صورتی است که دیه وارد بشود. یا فرض کنید حمّالی باری از بلور بر پشت دارد و سرش پایین است و بدون توجه می‌آید از آنجا بگذرد. آن آهن به بلورها می‌خورد و می‌شکند. در این مورد چطور؟

مباشرت و تسبیب

اینجاست که مسأله دامن‌داری مطرح می‌شود. می‌گویند جنایت یا اتلاف مال بر دو قسم است: مباشرتاً و تسبیحاً. مباشرت و تسبیح، بابتی دامن‌دار در فقه دارند. کلی مطلب از نظر فقها هیچ محل بحث نیست و همه متفق‌اند بر اینکه فعل تسبیح هم عیناً مثل فعل مباشری است. اما مثالهای زیادی پیدا می‌شود که محل تردید است که آیا اینها را باید فعل تسبیحی شمرد یا مباشری.

این موارد را قدری توضیح

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۸۹

می‌دهم.

از جمله مواردی که در باب فعل تسبیحی است و خیلی هم محل ابتلاست این است که اگر انسانی انسان دیگر را سبب قرار دهد حکم چه خواهد بود؟ یعنی شخصی شخص دیگری را مأمور می‌کند برای اتلاف مال دیگری، و این همان قضیه المأمور مَعْدُوْر است. آیا واقعاً مأمور معذور است یا خیر؟ این هم مسئله‌ای است که باید بررسی شود و چون مسائلس کوچکت است همین جا درباره‌اش صحبت می‌کنیم.

اگر اتلاف سببی به این صورت باشد که انسانی به سبب انسان دیگر چیزی را تلف کند، دو حالت پیش می‌آید: یا آن انسان دیگر مجبور است و یا مجبور نیست.

منظور از مجبور بودن که به آن اصطلاحاً اکراه می‌گویند این است که مثلاً فردی را تهدید کرده و به او گفته باشند: تو باید بروی این ضرر مالی را به آن شخص وارد کنی وگرنه این ضرر را به خود تو وارد می‌کنیم و اگر این کار را نکنی چنین و چنان می‌کنیم، مثلاً فلان مقدار از تو پول می‌گیریم یا تو را می‌کشیم یا به زندان می‌فرستیم و ... این را اکراه و اجبار می‌گویند. اما یک وقت هست که صحبت از اجبار و اکراه نیست و اختیار است. مثلاً فردی به اختیار خودش آمده و نوکر شخصی یا دستگاهی شده است. او هیچ اجباری ندارد و فقط نوکر است. از امروز هم اگر بخواهد نوکر نباشد، دیگر نوکر نیست. اگر انسان به این صورت مجبور نباشد، مباشر ضامن است. بنابراین المأمور مَعْدُوْر در این گونه موارد هرگز صدق نمی‌کند. این فرد ضامن است. حال باید دید کسی که فرمان داده چطور؟ آیا او هم ضامن است یا خیر؟ آیا هر دوی آنها ضامن‌اند یا فقط متصدی اتلاف؟ متصدی که قطعاً ضامن است و بعید نیست که آمر هم ضامن باشد. اما معنای ضامن بودن در اینجا این است که صاحب مال حق دارد تاوان مال خود را، هم از کسی که مباشرتاً متصدی است بگیرد و هم از کسی که فرمان داده.

خسارت در دماء

اما اگر آن واسطه مجبور باشد نه مختار، در این حالت می‌گویند: یک وقت خسارت در مورد دماء (خون) است، یک وقت در مورد مال. در مورد خون، هیچ اجباری به عنوان عذر پذیرفته نیست. پس اگر فردی را مجبور به کشتن شخصی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۹۰

کنند حتی اگر یقین داشته باشد که در صورت عدم اجرای این فرمان خسارت خیلی شدیدی به خود او وارد می‌شود یا حد اکثر خودش را می‌کشند، آیا این مجوز می‌شود برای شخص مکره که اقدام به قتل یک بی‌گناه بکند؟ و آیا به حکم اکراه و اجبار شدیدی که پشت سرش هست که حد اکثر به قتل او منجر می‌شود، این اجازه را به او می‌دهند؟ می‌گویند: نه، لا اکراه فی الدماء در مورد دماء اکراه نیست. اگر این عذر پذیرفته بود، پس باید لشکریان یزید و معاویه که یک عده‌شان واقعاً همین طور بوده‌اند و تهدید می‌شده‌اند معذور باشند. آنها را تهدید می‌کردند که اگر نکنید، خانه‌تان را خراب می‌کنیم و

حقوقتان را قطع می‌کنیم و می‌کشیمتان و از این حرفها. نه، لا اکره فی الدماء در مورد دماء اکراه نیست.

خسارت در اموال

اما در مورد اموال. اگر من تهدید بشوم به اینکه فلان ضرر مالی را باید به شخصی بزنم، در اینجا مسأله تفصیل دارد. یک وقت است که انسان به اشد از آن خسارتی که باید بزند تهدید می‌شود، مثلاً می‌گویند این کار را باید بکنی و الا خودت را می‌کشیم. اینجا هیچ مانعی ندارد که این کار را بکند و او هم ضامن نیست بلکه آن فرمان دهنده ضامن است، یعنی خسارت را باید فرمان دهنده پردازد نه فرمانبردار.

اما یک وقت است که ضرر تهدید به اندازه خسارت نیست. آن وقت باید دید مساوی آن است یا کمتر از آن. غالباً می‌گویند: همینقدر که در مورد امر مالی اکراه صدق کند، انسان مکره معذور است و مکره (اکراه‌کننده) ضامن است. این در مورد فعل تسبیحی که واسطه فعل، شخص مکره باشد.

اخذی ظالم

یک مسأله دیگر هم هست که مورد ابتلاست و آن اینکه شخصی مثلاً برای اخذ مال خودش از بدهکار- بخصوص اگر حق باشد- به فرد ظالمی رجوع می‌کند و این ظالم خسارتی را به بدهکار وارد می‌آورد؛ یعنی غیر از آن مالی که از او پس می‌گیرد و به صاحب اصلی اش می‌دهد، یک خسارتی هم از او می‌گیرد. نظیر اینکه کسی سندی دارد، سندش را به اجرا می‌گذارد- به فرض اینکه مجبور نباشد- آن وقت دادگستری می‌آید و یک حق اجرا هم از آن شخص می‌گیرد. آیا آن بدهکار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۹۱

می‌تواند بگوید که چون من مثلاً صد تومان بیشتر مقروض نبودم و صد و ده تومان از من گرفته‌اند و تو باعث این کار شدی، پس ده تومانش را خودت باید پردازی؟

می‌گویند: نه، آن طلبکار مسئول این عمل نیست. البته اگر آن ظالم به ناحق گرفته باشد باید خودش پردازد و کسی که شکایت کرده نباید چیزی بدهد. موارد این مسأله خیلی فرق می‌کند ولی در همه موارد این حکم یکسان است. مثلاً فرق است بین اینکه ما دستگاهی را که این پول را می‌گیرد شرعی بدانیم یا نه. اگر فرضاً خود دستگاه فی حد ذاته شرعی باشد آیا مأمور این پول را به طور شرعی گرفته یا به طور غیر قانونی از طرف خودش اخذ کرده؟ یا شاید فرد شاکی اجبار به شکایت داشته و راهش منحصر به فرد بوده است. مثلاً انسان سندی دارد و از کسی طلبکار است.

در ضمن تا به اجرا نگذارد طرف مال را نمی‌دهد. یا به عکس، فرد شاکی اجبار هم نداشته است. چون در همه این موارد، این شخص ضامن نیست پس تفصیلش هم فرق نمی‌کند. به هر حال مسأله این است که اگر کسی به ظالمی شکایت کند و آن ظالم مالی را به غیر حق بگیرد، آن شکایت‌کننده ضامن این مال نیست. فقط اگر آن ظالم به ظلم گرفته باشد، خود او ضامن است. این در مواردی است که انسان ضرری را بر غیر تسبیب کند و واسطه هم انسان باشد که مواردش ذکر شد.

اما اگر واسطه انسان نباشد مسائل دیگری مطرح می‌شود. می‌گویند اگر کسی چاهی را در معبر بکند و بعد انسان یا حیوان یا ماشینی در آن بیفتد و خسارتی به آن وارد شود، ضامن است برای اینکه معبر به طور عادی نباید مثلاً گودال داشته باشد. مردم همین‌طور به خیال اینکه خیابان صاف است دارند می‌روند، یک‌دفعه مواجه می‌شوند با گودالی که شخصی در آنجا کنده. آن وقت ماشین می‌افتد و خسارت می‌بیند. اینجا کسی که این کار را کرده ضامن است. اگر کسی در معبری یک شیء لغزنده‌ای مثل پوست خربزه بیندازد و بعد کسی هنگام عبور از آنجا بیفتد و دیه‌ای بر او وارد شود یا مالی که همراه داشته از بین برود، آن کسی که پوست خربزه را انداخته ضامن است زیرا او سبب شده است. یا حتی اگر کسی شیئی را به طور غیر عادی در معبری قرار دهد و فردی که بر حیوانی سوار است بیاید و حیوان با دیدن آن شیء که غیر عادی است رم کند و در نتیجه خسارتی بر آن فرد یا بر آن حیوان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۹۲

وارد شود، باز آن شخص ضامن است. یا همین‌طور است اگر کسی در راهی ناودانی باز کند و این ناودان به دیگران ضرر بزند (مثل همان تیر آهنی که مثال زدیم) و جنایتی بر کسی واقع شود یا حتی ناودان را طوری باز کند که آب در راه مردم بریزد و مثلاً لباسهای مردم را کثیف کند بلکه ضرر بزند، چنانکه بعضی لباسها هست که اگر یک‌دفعه آب به آن برسد دیگر به درد نمی‌خورد. یا به فرض حیوانی در جایی بسته شده است، مثلاً یک کسی اسب خودش را به درختی یا تیری بسته است. اگر فرد دیگری برود و آن اسب را باز کند و آن حیوان فرار کند و گم شود، این فرد ضامن آن حیوان است. یا مثلاً مرغ کسی در قفس است. اگر شخصی در قفس را باز کند و آن مرغ بیرون برود، آن شخص ضامن است. اگر چوپانی گله‌ای را رعایت می‌کند، چنانچه کسی بیاید آن چوپان را بردارد و به زور از آنجا ببرد و گله بی‌چوپان بماند و بعد به این گله خسارتی وارد شود، در اینجا می‌گویند دو حالت پیش می‌آید: یک وقت خسارت تصادفی وارد می‌شود که احیاناً اگر چوپان هم می‌بود آن خسارت وارد می‌شد. این، حکم مغضوب را ندارد که آن شخص ضامن باشد. ولی یک وقت هست که این گله در جایی است که در معرض حمله گرگ و درندگان امثال آن است. چوپان باید باشد که گله را حفظ کند، یعنی واقعاً نبودن چوپان منشأ خطر است. در این صورت شخصی که این کار را کرده ضامن است. در این زمینه مثالهای زیادی است که بعضی را ذکر می‌کنیم.

اگر کسی در خانه دیگری را باز بگذارد و بعد دزد بیاید و چیزی ببرد، آیا آن فرد ضامن است؟ در اینجا می‌گویند: ضامن نیست. توجه کنید! اینها فقط قاعده است، اجتهاد است. در اصل ما فقط یک قاعده «مَنْ اَتْلَفَ مَالَ الْغَيْرِ فَهُوَ ضَامِنٌ» داریم که فقیه این قاعده را گرفته و آن را در موارد، تطبیق می‌کند و همه حرف فقیه هم این است که در کجا اتلاف نسبت داده می‌شود و در کجا نمی‌شود. بعضی موارد هست که واقعاً این نسبت داده می‌شود، یعنی فرد برای آن کار سبب شده ولی مواردی هست که دخالت شخص در آن کار بسیار ضعیف تلقی می‌شود، یعنی عرف او را منشأ این کار تلقی نمی‌کند. بعلاوه در جایی که انسان دیگری دخالت دارد- مثل همین مثال اخیر دزد- مسأله به این شکل مطرح است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۹۳

ممکن است این سؤال پیش بیاید که چه فرق است بین اینکه انسان در قفس را باز کند و آن کبوتر فرار کند و اینکه در خانه را باز بگذارد و دزد بیاید و قالیچه را ببرد؟ چطور در آنجا شما ضامن هستید ولی اینجا می‌گویند ضامن نیستید؟ در اینجا پای یک انسان در کار است که به هر حال خود او ضامن است و آن دزد است.

مسأله، مسأله اقوائت (قویتر بودن) سبب از مباشر یا مباشر از سبب است. آنجا که فاعل بالتسبیب و فاعل بالمباشره هر دو انسان هستند، می‌گویند: گاهی انسانِ مسبب و انسانِ سبب به یک اندازه دخالت دارند، گاهی هم آن مباشر دخالتش قویتر است و گاهی به عکس. اگر در یک مورد دو انسان دخالت داشته باشند و دخالت یکی قویتر تشخیص داده شود، آن دیگری ضامن نیست. در مورد مُکَرِه و مُکَرِه، مسبب از مباشر قویتر است؛ یعنی آن که فرمان می‌دهد و مجبور می‌کند و تهدید می‌کند، این انسان مسبب دخالتش اقوی از آن انسان سبب مجبور است. لذا ما در آنجا می‌گوییم: انسانِ مُکَرِه ضامن است نه مکره، اما در مورد مثال دوم که یک انسانی در خانه را باز می‌گذارد بعد یک انسان دیگری که دارای اراده و اختیار است می‌آید قالیچه را می‌برد، ضامن، این انسان دیگر است. در اینجا مباشر اقوی از مسبب است. بنابراین یک وقت است که کسی در خانه دیگری را باز می‌گذارد و دزدی می‌آید و قالیچه‌ای را می‌برد. در اینجا او ضامن نیست و دزد ضامن است.

ولی اگر انسان در خانه کسی را باز بگذارد و مثلاً حیوانی وارد این خانه شود و خسارتی وارد کند، اینجا باید گفت که انسان ضامن است. پس علت ضامن نبودنش در آنجا ضامن بودن یک انسان دیگر است، اقوائت مباشر است نه اینکه او سببیت ندارد. اما در جایی که پای انسان دیگر در کار نباشد (مانند مثال اخیر) خود شخص ضامن است. یا فرض کنید یک کسی کلید اتومبیل دیگری را می‌گیرد و می‌رود در آن را باز می‌کند و چیزی برمی‌دارد. وقتی برمی‌گردد در اتومبیل را قفل نمی‌کند، بعد یک ضرری به ماشین وارد می‌شود. اگر ماشین را دزد ببرد، دزد ضامن است. ولی اگر از راه دیگری [بدون دخالت یک انسان] ضرری وارد شود، این فرد خودش ضامن خواهد بود.

مثال دیگر: کسی دیواری را کج بنا کند، یا از ابتدا درست بنا کند و بعداً متمایل شود، و در اثر ریختن این دیوار جنایتی بر انسانی وارد شود و یا مالی از انسانی تلف

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۹۴

شود، آیا صاحب دیوار ضامن است یا نه؟ بله، ضامن است. این مسأله به نوع دیگر خیلی مورد ابتلاست. خانه‌هایی که افراد به اجاره می‌دهند اگر کهنه و فرسوده باشد یعنی در مظان خرابی باشد و احتمال سقوط داشته باشد و بعد سقوط کند بر سر مستأجر یا احیاناً بر سر فرد دیگری که آنجا بوده و به هر حال مالی یا جانی تلف شود، اینجا مالک ضامن است. در این مورد، هم شرعاً ضامن است و هم اینکه علاوه بر آن، ذمه‌ای دارد که باید بپردازد. از این مسائل زیاد اتفاق می‌افتد که خانه‌های کهنه به اصطلاح کلنگی را اجاره می‌دهند. مثلاً احتیاج به کاهگل دارد، کاهگل نمی‌کنند بعد باران می‌آید و چکه می‌کند و بعد هم خراب می‌شود و خسارتها وارد می‌آید. در این طور مواقع آن مالک اصلی ضامن است. یا مثلاً حمالی که بار بر پشت دارد به دیواری تکیه می‌دهد و دیوار خراب شود. در این مورد می‌گویند اگر واقعاً وضع دیوار طوری بوده که دنبال بهانه‌ای بوده تا خراب شود، صاحب آن ضامن است. اما اگر وضع دیوار اینچنین نبوده ولی تکیه او تکیه‌ای بوده که اصولاً خراب‌کننده بوده، آن کسی که این کار را کرده ضامن است. یا شخصی حیوانش را رها می‌کند و این حیوان می‌رود در جای دیگر خسارت به بار می‌آورد.

آیا او ضامن است یا نه؟ و مثالهای متعدد دیگر. ضابطه در همه اینها این است که عرفاً صدق کند که این شخص منشأ اتلاف شده. این یک قاعده کلی است. و در جایی که یک انسان دیگر دخالت دارد، ضابطه این است که از دو انسان مسبب و انسان

سبب کدامیک دخالتشان اقوی^{۱۱} تشخیص داده می‌شود و کدامیک ضعیفتر.

پرسش و پاسخ

سؤال: گاهی می‌شود که می‌دانیم شخصی گناهی نکرده. فرض کنید از طرف کسی تهدید می‌شود که اگر این فرد را اعدام نکنی خودت را اعدام می‌کنیم یا حتی تهدید هم نمی‌شود. در اینجا چطور خواهد بود؟.

جواب: به هر صورت که باشد او چنین حقی ندارد. گفتیم در دماء، تهدید هم اثر ندارد و حتی اگر بگویند خودت را می‌کشیم، نباید قبول کند.

سؤال: فرض کنید که فردی مأمور تشکیلات قضایی است، یعنی در تشکیلات اجرایی آن نقش دارد و باید فردی را که جنایت کرده و قانوناً محکوم به اعدام است اعدام کند. آیا این مأمور اعدام وظیفه دارد که راجع

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۹۵

به صحت این حکم - که آیا محکوم واقعاً گناهکار بوده یا نه تحقیق کند؟.

جواب: در این گونه موارد از نظر فقهی غیر از مجتهد عادل جامع الشرائط کس دیگری حق ندارد چنین حکمی بدهد.

سؤال: اگر حکم دهنده قاضی باشد چطور؟.

جواب: اگر این مأمور اجرای حکم، حکم دهنده را حاکم شرعی بداند آن وقت می‌تواند بنا را بر صحت بگذارد ولی اگر او را حاکم شرعی نمی‌داند، اینجا دیگر جای اصالة الصحة نیست. اینجا کسی نمی‌تواند بگوید: ان شاء الله صحیح است! نخیر، اینجا جای این حرفها نیست.

سؤال: سؤال اول این است که مقدار خسارت چگونه تعیین می‌شود؟ سؤال دوم اینکه مسأله ضمانت در مورد عاریه چه حکمی دارد؟ و سؤال سوم در مورد همین کارهای طبی است. مثلاً یک عمل جراحی است که قصد جراح صحیح است ولی منجر به قطع پا یا عفونت می‌شود. مسأله در اینجا به چه صورت است؟.

جواب: مقدار خسارت در اموال مقدار طبیعی است، یعنی قیمت آن شیء را باید بپردازد و اگر مثلی است مثلش را باید بپردازد. یعنی اگر انسان مال کسی را تلف کرد، این مال به طور کلی بر دو قسم می‌تواند باشد. بعضی از اموال، مثلی هستند یعنی اشیاء مشابه دارند. مثل اینکه کسی نوع خاصی از گندم یا برنج را تلف کرده است، باید از همان نوع خاص بپردازد. یا اشیاء ماشینی را می‌گویند در حکم اشیاء مثلی هستند. مثلاً اگر یک استکان از نوع خاصی را که مال فلان کارخانه است تلف کردید، استکان نظیر آن را می‌دهید. اما اگر شیء از نوعی باشد که امثال آن خیلی به آن شبیه نباشند، اینجاست که به تشخیص عرف هر قدر قیمت داشته باشد باید تمام آن را بپردازد. بنابراین در ضمانتهای مالی و حقوقی هیچ اشکالی نیست. در ضمانتهای جزایی هم مقدار آن در اسلام برای هر شیء معین شده است؛ یعنی اگر شما خسارتی به چشم یا عضو دیگر یک انسان وارد کردید، چقدر دیه بدهید و در این مورد میزان معین وجود دارد. اما در اموال دیگر، میزان همان چیزی است که عرف تشخیص بدهد.

عاریه در حکم امانت است و حکمش همان حکم اجاره است، یعنی ید مُستَعیر همان ید امانی است؛ یعنی اگر او در اتلاف

این مال تقصیر داشته باشد و به طریق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۹۶

اولی اگر شخصاً آن را تلف کرده باشد و حتی سهواً، بازهم ضامن است. اما اگر نه خودش تلف کند و نه در حفظ آن کوتاهی کرده باشد بلکه قهراً در دست او تلف شود، ضامن نیست. این همان فرقی است که به اصطلاح ید امین با ید غیر امین دارد.

اما آنچه راجع به ضمانت طیب سؤال شد. در این مورد چون اخیراً مطالعه دقیق نکرده‌ام، تنها کلیاتی را می‌گویم. طیب اگر متخصص کار خودش نباشد به هر حال ضامن است؛ یعنی هر کس اگر بین خود و بین الله در کاری که متصدی آن است متخصص نیست و می‌داند که خیره این کار نیست، ضامن است و اگر هم خیره باشد باز در آن مواردی که صد درصد مطمئن نیست (مثل جراحی‌هایی که احتمال تلف شدن و امثال آن دارد) می‌گویند که باید براءت ذمه حاصل کند، یعنی قبلاً از خود مریض یا اولیای مریض اجازه بگیرد و خلاصه بدون اجازه نباشد. تفصیل این مسأله را بعداً بحث می‌کنیم.

سؤال: معروف است که می‌گویند: تاوان نصف بهای مال است.

جواب: خیر، تاوان این مقدار نیست.

سؤال: شما فرمودید امین ضامن نیست مگر اهمال کرده باشد. بعد فرمودید اگر ماشینی از کسی گرفتیم و در آن را باز گذاشتیم و دزد آن را برد، چون دزد خودش عقل و شعور دارد پس ما مقصر نیستیم. این مسأله چگونه است؟ در حالی که به هر حال ما اشتباه کرده‌ایم.

جواب: گفتیم که در این مثال، شما مقصر هستید ولی چون مقصرتر از شما وجود دارد او ضامن می‌شود و به عهده شما نیست. - امین ضامن نیست مگر آنکه اهمال کرده باشد. اینجا هم ما اهمال کرده‌ایم و باید مقصر باشیم.

جواب: گفتیم در مواردی که انسان به واسطه اهمالش یا حتی سببیتش در اتلاف مال تأثیر دارد، فی حد ذاته ضامن است. ولی وقتی انسانی در اینجا دخالت می‌کند چون دخالت او از دخالت این فرد شدیدتر است، ضمانت این فرد هم می‌افتد به گردن او.

درست است که اهمال از شما بوده ولی اهمال شما که سبب نشده آن مال قهراً تلف شود. اهمال شما سبب شده که یک انسانی که دارای اراده و اختیار است بیاید این کار را بکند.

سؤال: بعضی از تصرفات به این صورت است که مثلاً جنسی از خارج

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۳۹۷

می‌آید و گمرک جلو آن را می‌گیرد و ضبطش می‌کند. این جنس مال صاحبش است ولی مأمور گمرک به استناد مقرراتی که شاید آن شخص قبول نداشته باشد آن را ضبط می‌کند. این گونه تصرفات چگونه است؟

جواب: مقررات فرق می‌کنند. اینجا در حقیقت همان مسأله دولت است. اگر ما برای دولت حق قائل شویم، در حقیقت برای او مقرراتی را قبول کرده‌ایم. در این صورت مانعی ندارد. ولی حق هم دارد. این گمرکها به نظر من اشکالی ندارد.

سؤال: در مورد بیمه مسئولیت در ابتدای بحث فرمودید کسانی که ارث می‌برند همانها به ترتیب ضامن هستند. در قاعده «مَنْ اَتْلَفَ» هم فرمودید خود شخص ضامن است. اینها با هم تناقض پیدا می‌کند، چرا که فرضاً کسی ضرری به دیگری می‌زند و دیه‌ای برای او واجب می‌شود که وراثش باید آن را پردازند و دیگری خودش ضامن می‌شود!

جواب: قاعده «مَنْ اَتْلَفَ» در ضمانت مالی است، در حالی که آن مسأله در ضمانت جزایی و جنایی است. این قاعده مربوط به تلف کردن مال کسی است، ولی آن مسأله در دیه‌هایی است که بر جان کسی وارد می‌آید.

سؤال: در مورد مکزه که فرمودید در مسأله دماء، خودش مسئول است و در مسأله ضرر مالی، اگر اهکننده ضامن است؛ حالا

اگر کسی را مجبور کرده‌اند که برود یکی را بزند، او هم رفته زده و ضرر بدنی وارد کرده مثلاً دستش یا سرش را شکسته، اینجا چه باید کرد؟.

جواب: اگر کسی که مجبور شده، به اشدّ از آن کار اجبار شده بازهم آن اجبارکننده (مُکْرِه) ضامن است نه اکراه شونده (مُکْرِه).

سؤال: در مورد مثالی که زدید: فرضاً فردی در خانه‌ای را باز بگذارد ... اگر خود این آدم با آن دزد شریک باشد چطور؟.

جواب: مسلماً خود او هم دزد به حساب می‌آید و هر دو مشترکاً ضامن خواهند بود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۰۱

مقدمه: نظری به اقتصاد اسلامی

اشاره

کسانی که فکر می‌کنند مسائل زندگی از یکدیگر جداست و هر چیزی یک مرز و یک قلمرو خاص دارد و هر گوشه‌ای و قسمتی از زندگی بشر به یک شیء بخصوص تعلق دارد، تعجب و احیاناً انکار می‌کنند که کسی مسئله‌ای به نام «اقتصاد اسلامی» طرح کند، زیرا به عقیده اینها هر یک از اسلام و اقتصاد یک مسأله جداگانه است، اسلام به عنوان یک دین برای خودش و اقتصاد به عنوان یک علم و یا یک فلسفه برای خودش، اسلام قلمروی دارد و اقتصاد قلمروی دیگر، همچنانکه فرهنگ، سیاست، قضاوت و حتی اخلاق هر کدام قلمروی جداگانه از اسلام دارند.

بعضی پا فراتر نهاده و گفته‌اند زندگی به طور کلی یک مسأله است و دین مسأله دیگر، دین را نباید با مسائل زندگی مخلوط کرد.

این اشخاص اشتباه اولشان این است که مسائل زندگی را مجرد فرض می‌کنند؛ خیر، زندگی یک واحد و همه شئونش توأم با یکدیگر است؛ صلاح و فساد در هر یک از شئون زندگی در سایر شئون مؤثر است. ممکن نیست اجتماعی مثلاً فرهنگ یا سیاست یا قضاوت یا اخلاق و تربیت و یا اقتصادش فاسد باشد اما دینش درست باشد و بالعکس.

اگر فرض کنیم دین تنها رفتن به مسجد و کلیسا و نماز خواندن و روزه گرفتن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۰۲

است ممکن است کسی ادعا کند مسأله دین از سایر مسائل مجزاست، ولی این مطلب فرضاً درباره مسیحیت صادق باشد درباره اسلام صادق نیست.

دو گونه پیوند اسلام با اقتصاد

اسلام دو پیوند با اقتصاد دارد: مستقیم و غیر مستقیم. پیوند مستقیم اسلام با اقتصاد از آن جهت است که مستقیماً یک سلسله مقررات اقتصادی درباره مالکیت، مبادلات، مالیاتها، حبرها، ارث، هبات و صدقات، وقف، مجازاتهای مالی یا مجازاتهایی در زمینه ثروت و غیره دارد.

اسلام کتاب البیع، کتاب الاجاره، کتاب الوکاله، کتاب الرهن، کتاب الارث، کتاب الهبه، کتاب الوقف دارد.

و از طرف دیگر می‌دانیم اصل «تُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَ نَكْفُرُ بِبَعْضٍ»- همان‌طور که قرآن کریم می‌فرماید- مطرود است. علی‌هذا یا باید اسلام را درست بپذیریم و یا باید درست رد کنیم.

پیوند غیر مستقیم اسلام با اقتصاد از طریق اخلاق است. در این جهت برخی مذاهب دیگر نیز کم و بیش چنین می‌باشند. اسلام مردم را توصیه می‌کند به امانت، عفت، عدالت، احسان، ایثار؛ منع دزدی، خیانت، رشوه. همه اینها در زمینه ثروت است و یا قسمتی از قلمرو این مفاهیم، ثروت است. تا حدود مسائل اقتصادی روشن نشود حدود عدالت و امانت و عفت و احسان و همچنین حدود دزدی و خیانت و رشوه روشن نمی‌شود.

نظر اسلام راجع به ثروت

ما آنگاه که می‌خواهیم نظری به نظام اقتصادی اسلام بیفکنیم اول باید ببینیم نظر اسلام درباره ثروت و مال چیست؟ ممکن است کسی بپندارد که اسلام اساساً ثروت را مطرود و به عنوان یک امر پلید و دور انداختنی می‌شناسد، چیزی که پلید و مطرود و دور انداختنی است دیگر مقرراتی نمی‌تواند داشته باشد؛ به عبارت دیگر مکتبی که نظرش درباره یک شیء معین این است که آن چیز دور افکندنی است آن مکتب نمی‌تواند مقرراتی درباره آن چیز داشته باشد، همه مقرراتش این خواهد بود که آن چیز را به وجود نیاورید، دست به آن نزنید، دست به دست نکنید، مصرف

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۰۳

نکنید؛ همچنانکه درباره مشروب چنین مقرراتی آمده است:

لَعْنُ اللَّهِ بِائِعِهَا وَ مُسْتَرِيهَا وَ آكِلَ ثَمَنِهَا وَ سَاقِيهَا وَ شَارِبِهَا ...

. جواب این است که اشتباه بزرگی است این اشتباه؛ در اسلام مال و ثروت هیچ وقت تحقیر نشده است، نه تولیدش، نه مبادله‌اش، نه مصرف کردنش؛ بلکه همه اینها تأکید و توصیه شده است و برای آنها شرایط و موازین مقرر شده است و هرگز ثروت از نظر اسلام دور افکندنی نیست بلکه دور افکندنش (اسراف، تبذیر، تضييع مال) حرام قطعی است. اشتباه از آنجا ناشی شده که اسلام با هدف قرار دادن ثروت، با این که انسان فدای ثروت شود مخالف است و سخت مبارزه کرده است؛ به عبارت دیگر پول‌پرستی را و اینکه انسان برده پول باشد [محکوم کرده است]، به عبارت دیگر اینکه انسان پول را به خاطر خود پول و برای ذخیره کردن و اندوختن بخواهد که «الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ...» «۱» که نام این حالت حرص و آز است، و یا پول را فقط برای پر کردن شکم و برای عیاشی و بیکاری و ولگردی بخواهد که نام آن شهوترانی است. در این حالت پول خواستن توأم است با دنائت و پستی و محو شخصیت انسانی در پول و فقدان هرگونه شخصیت انسانی و شرافت معنوی.

نقطه مقابل، این است که انسان پول را به عنوان یک وسیله برای فعالیت و عمل و تسهیل و تولید بخواهد. در این صورت پول تابع آن هدف کلی است که انسان پول را برای آن هدف می‌خواهد.

حدیثی است از رسول اکرم:

نِعْمَ الْمَالُ الصَّالِحُ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ.

مولوی مضمون این حدیث را به نظم آورده می‌گوید:

مال را گر بهر دین باشی حَمُولِ نِعَمِ مَالٍ صَالِحٍ خواندش رسول آب در کشتی هلاک کشتی است و بود در زیر کشتی پستی

تشبیه ثروت و انسان به دریا و کشتی از آن نظر که در یک وضع او را غرق می‌کند و در خود محو می‌کند و شخصیت او را محو می‌سازد و در صورت دیگر نه تنها ضربه به شخصیت او نمی‌زند، وسیله‌ای منحصر است برای رسیدن به مقصد و تکمیل او شخصیت خود را، فوق العاده تشبیه خوبی است.

(۱) توبه/ ۳۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۰۴

آیه کریمه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَ كَفِرٌ. أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَىٰ» (۱) نقش پول را در فاسد کردن شخصیت انسانی بیان می‌کند؛ همچنین آیه کریمه «وَلَا تُطْعَمُ كُلَّ حَلَاْفٍ مَّهِيْنٍ. هَمَّازٍ مَشَاءٍ بِنَمِيْمٍ. مَنَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيْمٍ. عُنْتَلٌ بَعِيْدٌ ذَلِكَ زَنِيْمٍ. أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَيِّنٍ. إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِيْنَ» (۲) و آیه کریمه «زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَ الْبَيْنِ وَ الْفَنَاطِرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ» (۳). همان‌طور که هدف دور انداختن و ترک گفتن عملی زن و فرزند نیست، هدف دور افکندن پول و ثروت هم نیست.

اسلام که پول پرستی را محکوم کرده است پول و ثروت را محکوم نکرده است، زیرا:

الف. تولید ثروت (کشاورزی، دامداری، صنعت و غیره) توصیه شده است.

ب. مبادله ثروت یعنی تجارت و دادوستد توصیه شده است.

ج. مصرف رساندن از نظر شخصی در حدود احتیاجات فردی خالی از هر نوع تجمل و اسراف که مفسد انسان است توصیه شده است.

د. تبذیر و اسراف و تضييع آن ممنوع است.

ه. مقررات سخت قضایی و جزایی در مورد حیف و میل‌ها و سرقتها و خیانتها وضع شده است.

و. دفاع از مال در حکم جهاد و کشته در این راه «شهید» تلقی شده است:

الْمَقْتُولُ دُونَ أَهْلِهِ وَ مَالِهِ ...

ز. برای مال بر انسان حقوقی قائل شده است.

ح. خود ثروت در کمال صراحت در قرآن کریم به عنوان «خیر» نامیده شده است: كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ

تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ «(۴)».

(۱) علق/ ۶ و ۷

(۲) قلم/ ۱۰-۱۵

(۳) آل عمران/ ۱۴

(۴) بقره/ ۱۸۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۰۵

یکی از اصول اولیه اقتصاد سالم حیات و قابلیت رشد و نمو ثروت است، همان طوری که از شرایط اولیه یک اجتماع سالم اقتصاد سالم است. اقتصاد سالم یعنی اقتصاد قائم به ذات و بی عیب و غیر قائم به غیر. جامعه باید بنیه اقتصادی سالمی داشته باشد، مبتلا به کم خونی اقتصادی نباشد و اگر نه، مانند یک مریض کم خون و یا مریضی که دستگاه قلب و جهاز دمویّه اش خراب است همیشه مریض خواهد بود. گمان نمی رود هیچ عالم و بلکه هیچ عاقلی منکر لزوم و ضرورت اقتصاد سالم باشد. از نظر اسلام هدفهای اسلامی بدون اقتصاد سالم غیر قابل تأمین است. اسلام می خواهد که غیر مسلمان در مسلمان تسلط و نفوذ نداشته باشد. این هدف هنگامی میسر است که ملت مسلمان در اقتصاد نیازمند نباشد و دستش به طرف غیر مسلمان دراز نباشد، و الا نیازمندی ملازم است با اسارت و بردگی و لو آنکه اسم بردگی در کار نباشد. هر ملتی که از لحاظ اقتصاد دستش به طرف ملت دیگر دراز باشد اسیر و برده او است و اعتباری به تعارفهای دیپلماسی معمولی نیست. به قول نهری: ملتی مستقل است که جهش اقتصادی داشته باشد.

علی علیه السلام می فرماید:.

اِحْتِجِ الْإِلٰهَ مِنْ شَيْءٍ تَكُنْ أَسِيرَهُ، اسْتَعْنِ عَمَّنْ شَيْءٍ تَكُنْ نَظِيرَهُ، احْسِنِ الْإِلٰهَ مِنْ شَيْءٍ تَكُنْ أَمِيرَهُ (۱)

[محتاج هر که شوی اسیر او خواهی بود؛ بی نیاز از هر که گردی با او برابر خواهی شد؛ و هر که را مورد نیکی و احسان خود قرار دهی فرمانروای او خواهی شد].

اگر ملتی کمک خواست و ملتی دیگر کمک داد خواه ناخواه اولی برده و دومی

(۱) غرر الحکم، چاپ دانشگاه تهران، ج ۲/ ص ۵۸۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۰۶

آقا است. چقدر جهالت و حماقت است که آدمی ارزش سلامت بنیه اقتصادی را دریابد و نفهمد اقتصاد مستقل، از شرایط حیات ملی است. این یک مطلب.

مطلب دیگر اینکه اسلام همواره روش وسط و معتدل را پیش می گیرد و این جهت ناشی از جنبه همه جانبه بودن اسلام است. دو روش افراطی و تفریطی به چشم می خورد. یکی اساساً ارزش سلامت بنیه اقتصادی را درک نمی کند و طرفدار فقر است و خیال می کند همین طور که فقر برای فرد عیب نیست برای جامعه هم عیب نیست. اولاً برای فرد هم به یک معنی عیب است و اگر هم برای فرد عیب نباشد برای اجتماع عیب است. و دیگری که به ارزش اقتصاد پی برده است دیگر همه چیز را فراموش می کند و معتقد است منبع درآمد تمایلات بشر است و هر چیزی که تقاضایش وجود داشت و میل به خرید آن در مردم بود و پول در آور بود باید عرضه داشت؛ تقاضا علت تامه جواز عرضه است و لو اینکه عرضه مواد مهلک یا مضعف جامعه باشد. جامعه ای بیماری بابدادک و اسباب بازی و لوازم تجملی دارد، مانند مریضی که اشتها ی چیزی دارد که برایش مضر است. جامعه ای بیماری اتومبیل دارد، مانند بیمار مستسقی یا طفل مبتلا به قی و اسهال که تقاضای آب دارد و صاحب آن فقط به دلیل اینکه در مقابل این آب پول داده می شود مرتب آب می دهد و جیب خود را از پول پر می کند. بالاتر اینکه تقاضای کاذب به وجود می آورد؛ هروئین می سازد و راه درآمد هنگفت به وجود می آورد و مرتب هروئینی می سازد؛ به دلالت می گوید: از هر ده نفر مبتلا به اندازه یک نفر متعلق به شخص خودت، از هر چه فروش کردی ده یک مال خودت. ولی اسلام مکاسب محرّمه دارد، قبل از هر مسئله ای در مکاسب، مکاسب محرّمه را عنوان می کند؛ فروختن بت و صلیب را حتی به غیر مسلمانان تحریم می کند، فروختن شراب و آلات قمار و وسائل گمراهی را مطلقاً تحریم می کند، فروش کتب ضلال را تحریم

می‌کند، بیع سلاح للاعداد را تحریم می‌کند. اسلام تدلیس ماشطه و مجسمه‌سازی، ساختن و فروختن ظرف طلا و نقره، شعر هجائی و مدحی، غش، لغو و لهو، قمار، قیادت، قیافه، کهنات، مدح من لا یتحق المدح، نجش، اعانت ظالمین، ولایت از قبل جائز، هجاء مؤمن، اکتساب به واجبات، و ... را تحریم می‌کند. از همه اینها [آشکار می‌شود که] تر اسلام این است: منع درآمد تمایلات و خواسته‌های مردم نباید باشد، مصالح عمومی باید باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۰۷

به تعبیر فقها خرید و فروش چیزی جایز است که «منفعت محلله مقصوده» داشته باشد. این اقتصاد اقتصادی است واقع‌بینانه و مرتبط به اخلاق و تربیت بشر. پس در عین اینکه اسلام طرفدار ازدیاد ثروت است و ثروت را وسیله تأمین هدفهای عالی خود می‌داند، به همین دلیل که هدف، عالیت از خود ثروت است راه درآمد را تمایلات و تقاضا نمی‌داند، مصلحت را راه می‌داند. اما در اقتصاد جدید این گونه محدودیتها وجود ندارد، خصوصاً اقتصاد سرمایه‌داری. از صادرانشان می‌توان حقیقت را فهمید که از مملکتهای نیازمند مثل ایران چه می‌برند و چه تحویل می‌دهند.

مطلب سوم این است که همان‌طور که نباید از هر راهی به دنبال ثروت بود، نباید سیستم اقتصادی به شکلی باشد که رشد و نمو را متوقف و فلج کند و جلوگیری نماید. از جمله چیزهایی که مانع رشد است، به عقیده ما تر «کار به قدر استعداد و مخارج به قدر احتیاج» است که لازمه‌اش اشتراک مردم در منافع یکدیگر است. این چند عیب دارد: اولاً بر خلاف فطرت و طبیعت است. پیوستگی طبیعی افراد بشر به حد اجزاء یک پیکر نیست. ثانیاً این خود نوعی استثمار است. ثالثاً جلوی فعالیت و نشاط را می‌گیرد. بشر آنگاه نشاط کار پیدا می‌کند که بداند نتیجه کارش به خودش برمی‌گردد. چرا اداریها اهل سنبل‌اند؟ به قولی مرض اداره دارند؟ چون ایمان که ندارد و درآمدش و ترقی‌اتش هیچ کدام با فعالیتش بستگی ندارد؛ برعکس، درآمدش با انجام کارهای غیر مشروع از باندبازی و حقه بازی و رشوه مالی و احیاناً العیاذ باللّه رشوه ناموسی است.

خوشا به حال اجتماعی که سیستم اقتصادی به شکلی باشد که راه درآمد منحصر باشد به فعالیت، و آثار فعالیت فرد هم مخصوص خودش باشد. بدا به حال اجتماعی که کار در آن اجتماع صرف نمی‌کند اما بورس بازی و کارهای غیر تولیدی و کارهای انحرافی در آن صرف بکنند «۱» و بالاخره فعالیت مفید و سالم راه درآمد نباشد؛ و نیز بدا به حال اجتماعی که هر چند راه درآمد غیر مشروع را بسته است اما راه درآمد مشروع را از نظر شخصی نیز باز نگذاشته و تر «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» را پیش کشیده است. جلّ الاسلام که هم طرفدار مالکیت

(۱) این جهت مربوط است به فرهنگ و دادگستری و ایمان.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۰۸

اختصاصی است و هم تربیت ایمانی دارد و راه درآمد غیر مشروع را بسته است.

ما هیچ احتیاجی نداریم به تزی که از آن سوی دیوار آهنین یا از ما وراء بحار برای ما بیاورند، تر اسلام کافی است. ما باید به طور قطع بدانیم که از راه مشروع صد پارچه ملک درست نمی‌شود. در حدیث است که: «ده هزار درهم از راه مشروع جمع نمی‌شود» «۱». البته این، نسبت به زندگی آن روز است؛ مقصود این است که همیشه درآمد مشروع حد معینی دارد و بالاتر از آن از راه مشروع به دست نمی‌آید؛ نه اینکه اگر به دست آمد باید از او گرفت. غلطترین ترها تحدید مالکیت است. ما سر جوال را ول کرده‌ایم و اصل «مِنْ أَيْنٍ لَكَ هَذَا» را فراموش کرده‌ایم و از راه تحدید و اشتراک می‌خواهیم وارد شویم. تر «مِنْ أَيْنٍ لَكَ هَذَا» که تر عمر است از تر تحدید مالکیت یا اشتراک بسیار ارجمندتر است «۲».

***. خلاصه و کلاسه مطلب اینکه: اسلام طرفدار تقویت بنیه اقتصادی است اما نه به عنوان اینکه اقتصاد خود هدف است یا تنها هدف است، بلکه به عنوان اینکه هدفهای اسلامی بدون اقتصاد سالم و نیروی مستقل اقتصادی میسر نیست؛ اما اسلام اقتصاد را یک رکن از ارکان حیات اجتماعی می‌داند، لهذا به خاطر اقتصاد به سایر ارکان ضربه و لطمه نمی‌زند. اسلام طرفدار این نظریه که سرچشمه درآمد تقاضاها و تمایلات است نیست، بلکه معتقد است باید تمایلات با مصالح عالی و همه جانبه بشریت تطبیق بکند، از این رو فصل مهمی در اسلام هست به نام «مکاسب محرّمه».

درآمد مشروع از نظر اسلام یعنی درآمدی که از طرفی محصول فعالیت شخص باشد یا لااقل جنبه استثمار نداشته باشد، و از طرف دیگر از لحاظ مصرف، قابلیت مصرف شدن مشروع و مفید داشته باشد و به اصطلاح فقها جنس مورد معامله دارای «منفعت محلّله مقصوده» باشد؛ به عبارت سوسیالیستها هدف منافع اجتماع باشد نه پر کردن جیب شخص.

(۱) وسائل الشیعه جلد ۱۲، کتاب التجاره، باب ۸، ص ۲۱، به نقل از تهذیب ج ۲/ ص ۱۰۰

(۲) رجوع شود به عبقریّه عمر عقّاد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۱۱

تعریف اقتصاد و مفاهیم اقتصادی

اقتصاد چیست؟

انسان برای بقا و حیات خود احتیاج دارد به چیزهایی از قبیل غذا و لباس و مسکن که «وسائل معاش» نامیده می‌شوند. انسان به غیر این امور نیز احتیاج دارد، از قبیل احتیاجات خانوادگی، یعنی زن و فرزند، احتیاجات فرهنگی، احتیاجات معنوی و دینی، احتیاجات سیاسی، یعنی حکومت و آنچه مربوط به شئون حکومت است، و احتیاجات اجتماعی از قبیل قضاوت «۱». در میان احتیاجات انسان

(۱) به نظر می‌رسد در تعریف امور اقتصادی و تمیّز آنها از غیر آنها کافی نیست که گفته شود «احتیاجات مادی در مقابل احتیاجات معنوی» زیرا گذشته از اینکه تعیین مرز میان مادی و معنوی خالی از اشکال نیست، احتیاجات جنسی و زناشویی مادی است و نه اقتصادی. ظاهراً امور اقتصادی اموری است که رابطه بشر با آنها رابطه مالکیت است و اجتماع به او اجازه مبادله می‌دهد. تنها مالکیت به معنی اختصاص و استفاده حد اکثر منفعت هم کافی نیست در تعریف، زیرا مالکیت زن و مالکیت مقام گاهی به این حد می‌رسد ولی نمی‌توان [آن را] جزء مسائل اقتصادی به شمار آورد، همچنانکه صرف تأثیر پول و لو به طور غیر مستقیم نیز کافی نیست. مثلاً یک پولدار به واسطه پول زیباترین زنان را در اختیار می‌گیرد. «اوناسیس» «ژاکلین» را به یک معنی می‌خرد. یهودیان آمریکا رؤسای جمهوری را می‌خرند؛ و برعکس، یک خوشگل و یا صاحب یک زن خوشگل آراء بیشتری می‌آورد و احیاناً ثروت بیشتری تصاحب می‌کند. ممکن است گفته شود که ملاک اموری است که تولید و توزیع می‌شوند. جواب این است که بسیاری از ثروتها تولید انسان نیست، مثل معادن زیرزمینی و حیوانات دریایی و شکاری. و بعلاوه تولید در غیر مورد ثروت هم صادق است. تولید پسر و دختر از نظر احتیاجات زناشویی بشر تولید است و باید هم توزیع بشود. ممکن است گفته شود اگر ملاک مبادله باشد پس در کشورهای اشتراکی اقتصاد وجود ندارد. جواب

این است که در این اجتماعات همه مالکند و همه شریکند و ثروت قابلیت مبادله دارد ولی میان اجتماع و طرف دیگر که فرضاً فرد یا اجتماع دیگر است؛ و فرضاً همه افراد بشر یک جامعه اشتراکی را به وجود آورند باز قابلیت مبادله از میان نمی‌رود. و البته- همان‌طور که در متن گفته‌ایم- اقتصاد فرع بر نوعی رابطه اجتماعی از لحاظ امر اقتصادی است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۱۲

اولی‌ترین آنها احتیاجات اقتصادی است، یعنی اموری که انسان در حیات و بقای شخصی خود به آنها نیازمند است و بدون آنها قادر به ادامه حیات نیست «۱» ..

اگر فرض کنیم زمانی بوده است که انسان تنها زندگی می‌کرده است یعنی هیچ گونه اشتراک مساعی میان افراد نبوده است (نه اینکه حتی گله وار نیز زندگی نمی‌کرده است)، هر کس خودش شخصاً مایحتاج زندگی خود را تهیه می‌کرده و به مصرف می‌رسانیده است، در آن زمان اقتصاد موضوع نداشته است، همان طوری که یک گله آهو با هم چرا می‌کنند ولی هیچ گونه روابطی که بتوان نام آنها را روابط اجتماعی یا اقتصادی نهاد در میان آنها وجود ندارد. ولی از آن زمان که اشتراک مساعی و تقسیم کار و وظایف در میان افراد به وجود آمده است و لو در ساده‌ترین شکل‌هایش- یعنی در حوزه خانوادگی که رئیس خانواده مدیریت این اجتماع کوچک را به عهده داشته است- خواه ناخواه روابط اجتماعی و مناسبات اجتماعی میان افراد برقرار شده و قهراً پای تقسیم و مسائل معاش نیز به میان آمده است، یعنی میان افراد روابط ساده اقتصادی نیز برقرار شده است، خواه آنکه وسائل معاش را با کار ایجاد کرده باشند، یعنی «تولید» صورت گرفته باشد، و یا صرفاً به صورت آماده‌ای از طبیعت حیات گرفته باشند مثل اینکه ماهی را از آب و میوه را از درخت گرفته باشند، و خواه آنکه تقسیم مایحتاج به صورت متساوی صورت گرفته باشد یا متفاوت، یعنی آن که قویتر و کارآمدتر بوده سهم و نصیب بیشتری داشته است. پس روابط اقتصادی هنگامی وجود پیدا می‌کند که میان افراد روابط اجتماعی برقرار شود، یعنی اشتراک مساعی و تقسیم کار و وظیفه وجود پیدا کند و به واسطه محدود بودن امور معاشی احتیاج به تقسیم و توزیع پیدا شود؛ یعنی اگر فرض کنیم که

(۱) به نظر می‌رسد که این تعریف نه جامع است، زیرا برخی ثروتها از لوازم حیات و بقای شخص نیست؛ و نه مانع است، زیرا جنس مخالف و همچنین زندگی اجتماعی از شرایط بقا و حیات شخص است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۱۳

انسانها به واسطه احتیاجات خانوادگی و سیاسی و فرهنگی ناچار به زندگی اجتماعی باشند ولی وسائل معاشی آن قدر وافر باشد که همه چیز مانند هوا- که در عین اینکه ضروری‌ترین وسائل حیاتی است در اختیار همه است- در اختیار همه باشد پای تقسیم و توزیع به میان نمی‌آید و قهراً روابط خاص اقتصادی یعنی مالکیت فردی یا اشتراکی، حق، اولویت و غیره در میان آنها برقرار نخواهد شد «۱».

روابط اقتصادی مانند سایر روابط اجتماعی امور قراردادی است. در روابط اجتماعی مفاهیمی از قبیل ریاست و مرئوسیت و زوجیت و وجوب اطاعت و غیره به میان می‌آید، و در روابط خاص اقتصادی مفاهیمی از قبیل مالکیت و مملوکی و حق و مبادله و غیره به میان می‌آید؛ یعنی همین که اشتراک مساعی و تقسیم کار ضرورت پیدا کرد، یک سلسله اعتبارات و مفاهیم اعتباری و قانونی ضرورت پیدا می‌کند. آن سلسله از مفاهیم اعتباری که مربوط است به تولید و تقسیم و توزیع ثروت و وسائل معاش «روابط اقتصادی» نامیده می‌شود.

انسان با اکثر حیوانات این تفاوت را دارد که غالب حیوانات معاش خود را از طبیعت به صورت آماده‌ای دریافت می‌کنند و خود قادر به تولید آنها نیستند، یعنی لزومی ندارد که مقداری کار روی مواد طبیعی انجام دهند تا آماده شود، و هم قادر به انجام چنین کارهایی نیستند؛ ولی انسان از طرفی ملزم است به اینکه غالب وسائل معاش خود را با کار آماده کند، و هم استعداد چنین کارهایی در او هست.

بلکه می‌توان گفت در متن خلقت بین این احتیاج و این قدرت ارتباط برقرار است.

البته بعضی حیوانات نیز هستند که وسائل معاش خود را با کار آماده می‌کنند و مولد به شمار می‌آیند، مانند زنبور عسل و بعضی مورچگان که هم زراعت دارند و هم دامداری «۲». و چون تولید نیز معمولاً انفرادی نیست، اشتراکی و تعاونی است، قهراً روابط و مقررات خاصی را ایجاد می‌کند. پس روابط اقتصادی و قانونی به روابطی که در باب تقسیم و توزیع و مصرف وسائل معاش ضرورت پیدا می‌کند

(۱) و می‌توان گفت بازگشت عدم وفور به اصل لزوم کار است، یعنی همین قدر که گفته شد «وظیفه و کار» خود به خود مستلزم عدم وفور طبیعی است.

(۲) رجوع شود به کتاب راز آفرینش انسان، تألیف کرسی مورینسن، ترجمه محمد سعیدی.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۱۴

منحصر نیست، یک سلسله روابط نیز خواه ناخواه در تولید میان افراد برقرار می‌شود، مانند رابطه مزدبگیری و فروش کار و مزارعه و غیره. پس روابط اقتصادی از طرفی به واسطه تولید و از طرفی به واسطه تقسیم و توزیع ثروت برقرار می‌شود، یعنی چون ثروت غالباً در اول باید تولید و سپس تقسیم و توزیع شده و همه به آن احتیاج دارند و وافر و رایگان نیست، قهراً روابط اقتصادی به میان می‌آید. ولی روابط تولیدی مربوط است به ارزش کار، و ارزش کار اختصاص ندارد به کارهایی که در تولید انجام می‌گیرد؛ کارهای غیر تولیدی یعنی کارهای فرهنگی و سیاسی و اجتماعی نیز ارزش دارد. در آنجا نیز روابط خاص اقتصادی به میان می‌آید، بلکه ارزش کار تابع ارزش اقتصادی نیست، یعنی این طور نیست که منحصرأً ملاک ارزش کار حاجت اقتصادی باشد؛ ملاک ارزش کار همه احتیاجات طبیعی و فطری است، اقتصاد یکی از احتیاجات طبیعی و فطری است. ما در آینده در فصل «ارزش» روی این جهت ان شاء الله بحث خواهیم کرد.

دو نوع رابطه

روابط اقتصادی دو نوع است: روابط تکوینی و طبیعی، و روابط اعتباری و قانونی (و به عبارت دیگر دو نوع اقتصاد داریم: اقتصاد طبیعی و اقتصاد برنامه‌ای).

روابط طبیعی عبارت است از یک سلسله روابط علّی و معلولی که خواه ناخواه در امور اقتصادی پیش می‌آید، مثل روابط مربوط به عرضه و تقاضا و بها در اقتصاد آزاد و مبادله‌ای: تورّم پول، افزایش و کاهش قیمت‌ها، بیکاری، بحران اقتصادی، سود، ضرر، مزد، مالیات، و امثال اینها. اما روابط اعتباری و قراردادی عبارت است از قوانین مربوط به حقوق و مالکیت‌های شخصی یا اشتراکی.

تأثیر روابط طبیعی و روابط قراردادی در یکدیگر

از جمله مسائل قابل توجه، تأثیر روابط طبیعی و قراردادی در یکدیگر است.

روابط طبیعی با کار و صنعت و تکامل ابزار تولید و رقابتها و تمرکزها مرتبط است و به عقیده مارکسیستها تکامل ابزار تولید خواه ناخواه سبب می‌شود که قوانین اقتصادی تغییر یابد. به عبارت خود آنها «تکامل ابزار تولید سبب تغییر در روابط حقوقی افراد می‌گردد» یعنی آنها روابط قراردادی را صددرصد تابع ابزار تولید که فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۱۵

حاکم بر روابط طبیعی اقتصادی می‌باشد می‌دانند، یعنی می‌گویند تکامل ابزار تولید سبب می‌شود که روابط طبیعی اقتصادی تغییر یابد و این تغییر خواه ناخواه سبب تغییر قهری و قطعی در قوانین و مقررات اقتصادی می‌شود؛ اصولاً هر قانون اقتصادی ناشی و حاکی از یک مرحله خاص از مراحل تکامل ابزار تولید است و بس. شاید از نظر مارکسیستها تأثیر روابط اعتباری در روابط طبیعی اقتصاد مفهومی نداشته باشد و از نظر بعضی دیگر برعکس، تأثیر روابط طبیعی در روابط اعتباری مفهوم درستی نداشته باشد. اما هیچ یک درست نیست؛ هم مقررات اجتماعی خاص، جریانات طبیعی اقتصادی خاصی را به دنبال خود می‌آورد، و هم روابط و آثار طبیعی خواه ناخواه یک سلسله مقررات جدیدی را ایجاد می‌کند. ولی مطلب اساسی این است که آیا مقررات اقتصادی، یعنی روابط اعتباری اقتصاد، مبنائی جز وسائل تولید ندارد؟ یا آنکه این مقررات که یک سلسله مقررات اجتماعی به معنی اخص ناشی از یک سلسله حقوق طبیعی است مستقل از ابزار تولید؟ اختلاف نظر اساسی ما با مارکسیستها در این قسمت است.

مبادله

یکی از مسائل مربوط به اقتصاد، مبادله است. مبادله فرع بر مالکیت فردی است (۱). اقتصاد مبادله‌ای یعنی اقتصاد مبنی بر مالکیت فردی. مبادله گاهی به صورت مبادله کالا- به کالا است که در اجتماعات اولیه وجود داشته، و گاهی با میانجی‌گری پول است که مسلماً در اثر رشد و توسعه اقتصاد چاره‌ای نبوده از اینکه واسطه‌ای برای مبادلات پیدا شود. مسلماً تا وقتی که زندگی اجتماعی بشر در حدود زندگی خانوادگی بوده نه بیشتر، مبادله وجود نداشته است. زندگی خانوادگی تبدیل شده به زندگی قبیله‌ای. آیا در زندگی قبیله‌ای نیز مالکیت فردی و مبادله وجود نداشته است آن‌طور که سوسیالیستها مدعی هستند؟ و یا بشر به صرف اینکه پا از زندگی خانوادگی به زندگی اجتماعی گذاشت پای مالکیت فردی و مبادله به میان آمد؟ مطلبی است که بعدها باید درباره آن بحث کنیم.

(۱) در مالکیت اشتراکی هم مبادله هست اما میان اجتماعها نه میان افراد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۱۶

پول

یکی از مسائل اقتصادی «پول» است. تا زمانی که زندگی اجتماعی بشر توسعه زیادی نداشت و تقسیم کار و تخصص، زیاد به

میان نیامده بود حوائج افراد به آسانی قابل مبادله بود، یعنی افراد به سهولت می توانستند آنچه را که احتیاج دارند به وسیله مبادله با چیزی که خود تولید می کنند و مورد احتیاج تولید کننده کالای مورد نیاز است به دست آورند. ولی تدریجاً در اثر تکامل صنایع و توسعه احتیاجات و تنوع آنها و ازدیاد روابط و تقسیم و تخصص بیشتر، مبادله دچار اشکال شد، ناچار لازم شد که شیء خاصی که دارای ارزش ذاتی یا اعتباری و تضمینی باشد به میان بیاید که آن «پول» است. در باب پول مباحثی هست، یکی این که آیا ارزش طلا و نقره ذاتی است؟ یعنی از آن جهت واسطه واقع شده که مورد احتیاج همه است و در همه زمانها مورد احتیاج است، و بعلاوه کهنه و فاسد نمی شود، و بعلاوه سبک و قابل حمل و نقل است؟ یا علت دیگر دارد و جنبه قراردادی دارد؟ مطلب دیگر این که در چه مرحله از مراحل تاریخی اجتماع بشر و در چه دوره ای از ادوار تاریخ، پول رایج شده است؟ اینها مطالبی است که در آینده باید از آنها بحث کنیم.

ارزش

یکی دیگر از مسائل مربوط به اقتصاد، ارزش یا قیمت است. در اقتصادهای مبادله ای کالاها قیمت های متفاوتی دارند؛ قیمت ها بالا و پایین می روند؛ گاهی یک چیز از یک چیز دیگر گرانتر و گاهی ارزانتر می شود؛ گاهی با اینکه قیمت ها بالا است، چون پول بیشتر است رفاه بیشتر است؛ و گاهی در عین تنزل قیمت، زندگی سخت است؛ گاهی بالا رفتن قیمت ها باعث سختی معیشت است. چه رابطه ای میان اینها هست؟ اولاً ارزش از کجا پیدا می شود؟ این مسأله یک مسأله فلسفی است. ثانیاً علت بالا رفتن ها و پایین رفتن ها چیست؟ چگونه می توان رفاه را تأمین کرد؟

چگونه می توان قیمت ها را تثبیت کرد؟ اینها یک سلسله مسائل دیگر است که در آینده از آنها ان شاء الله بحث خواهیم کرد.

مراحل زندگی اجتماعی و اقتصادی

مسأله دیگر این است که بشر از لحاظ اجتماعی و اقتصادی چه مراحل را طی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۱۷

کرده است؟ به عقیده سوسیالیست ها زندگی بشر از ابتدا تا عصر حاضر چهار مرحله را طی کرده است:

الف. اشتراک اولیه.

ب. فئودالیسم.

ج. سرمایه داری.

د. سوسیالیسم.

این احوال و اطوار باید با گفته نویسندگان تاریخ تمدن کاملاً تطبیق و مقایسه شود؛ یعنی باید دید بشر در جمیع شئون زندگی خود از فرهنگ و سیاست و عقاید مذهبی چه مراحل را طی کرده است تا مراحل اقتصادی نیز روشن شود. در آینده ان شاء الله درباره این جهت نیز سخن گفته خواهد شد.

علم اقتصاد

مطابق آنچه قبلاً گفتیم، ما دو نوع روابط اقتصادی داریم: روابط طبیعی و روابط اعتباری و قراردادی. از لحاظ روابط طبیعی،

علم اقتصاد علم به قوانین طبیعت است آنچنان که هست، یعنی یک علم نظری است «۱» و اختلاف نظر در این علم از قبیل اختلاف نظر در علوم نظری است و البته کمتر هم مورد اختلاف خواهد بود. ولی از لحاظ روابط اعتباری، علم اقتصاد علم به روابط است آنچنان که باید باشد. از نظر دوم است که مسأله عدالت و ظلم و خوب و بد و شایسته و ناشایسته به میان می‌آید و به اصطلاح جنبه اخلاقی دارد. معمولاً در کتب میان این دو قسمت تفکیک نمی‌شود و همین جهت منشأ اشتباهات زیادی می‌گردد. علم اقتصاد به معنی اول اصول و مبادئی دارد. هیچ یک از قوانین و مقررات علم اقتصاد به معنی دوم تأثیری در اول ندارد مگر آنگاه که به مرحله عمل و واقعیت عینی بیاید، زیرا مطلقاً امور اعتباری از آن جهت که اعتباری هستند در امور عینی و واقعی تأثیر ندارند مگر بعد

(۱) از این نظر نیز دو جنبه دارد. از یک جنبه یک علم ساده توصیفی است که فقط روابط علی و معلولی را توضیح می‌دهد، و از جنبه دیگر فن است که پیشنهادکننده است که بهترین روش اقتصادی از نظر خود ثروت (نه از نظر اخلاق و حقوق و عدالت) چیست. اختلاف مکاتب سوداگران و فیزیوکراتها و مردان مکتب کلاسیک از این نظر است. اما اختلاف نظر سرمایه‌داری و سوسیالیسم بیشتر از جنبه اخلاق و عدالت است. مسأله رقابت که آیا خوب است یا بد، از جنبه فنی اقتصاد است. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۱۸

از آن که به مرحله عمل درآیند. ولی قواعد و قوانین علم اقتصاد نظری در علم اقتصاد عملی مؤثر است. در کتاب اصول علم اقتصاد نوشین ص ۵ می‌گوید:.

باید دانست که علم اقتصاد قسمتی از علم اجتماع است و درباره روابطی که از زندگی بشر در اجتماع نتیجه می‌شود بحث می‌کند ... علم اقتصاد فقط روابطی را که بین مردم روی اساس تولید و تقسیم محصول کار اجتماعی ایجاد می‌گردد بحث می‌نماید. این روابط را معمولاً «مناسبات تولید» می‌نامند.

هیچ توضیح نمی‌دهد که آیا مقصود روابط قراردادی است یا روابط طبیعی. صفحه ۶:.

باز باید بگوییم آیا علم اقتصاد کلیه روابط تولید بین بشر را مطالعه و از آن بحث می‌نماید؟ خیر، برای مثال یک نوع اقتصاد طبیعی را ...

آنگاه به تفصیل اقتصاد اشتراکی قدیم و اقتصاد اشتراکی جدید و وجه مشترک آنها را- و آن اینکه هر دوی اینها به واسطه اراده با شعور بشری اداره می‌شوند- ذکر می‌کند و سپس به اقتصاد سرمایه‌داری که عبارت است از مجموع سازمانهای پراکنده غیر متمرکز و نامنظم، مثال می‌زند. آنگاه در صفحه ۷ می‌گوید:.

اینک باید پرسیم پس این اجتماع نامنظم چگونه می‌تواند به هستی خود ادامه دهد، و تعادل بین احتیاجات مردم و تولید چگونه برقرار می‌گردد؟

البته قوانینی موجود است که در روابط نامنظم اجتماع سرمایه‌داری تأثیر دارد، ولی این قوانین به خودی خود و بدون اینکه تابع اراده و تمایلات با شعور شرکت کنندگان در امر تولید باشد تأثیر می‌نماید. این است اختلاف شدیدی که بین این قوانین و قوانین اقتصاد طبیعی- خواه اقتصاد کهن خانوادگی دهقانی، خواه اقتصاد اجتماع سوسیالیستی آینده- موجود می‌باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۱۹

موضوع بحث و مطالعه علم اقتصاد همین قوانین ابتدائی است که انتظام دهنده روابط تولید اجتماع سرمایه‌داری (تجاری)

می‌باشد.

از اینجا معلوم می‌شود که مقصود نویسنده از «روابط اقتصادی» که در آغاز مطلب گفت، روابط طبیعی است، زیرا روابط اعتباری و قراردادی در اجتماع اشتراکی نیز هست و آنچه مایه اختلاف اجتماع اشتراکی و اجتماع سرمایه‌داری هست این است که اجتماع سرمایه‌داری با قوانین طبیعی اداره می‌شود و اجتماع اشتراکی با قوانین ارادی و اختیاری. سپس می‌گوید:

ممکن است از آنچه گذشت چنین نتیجه بگیریم که علم اقتصاد در اقتصاد طبیعی قدیمی و اجتماع کمونیستی که هر دو به واسطه اراده با شعور یگانه‌ای اداره می‌شوند هیچ موضوعی که قابل بحث باشد نخواهد یافت.

البته برای مطالعه روابط تولید اجتماع آینده که بدون شک هزار بار غامض‌تر از روابط تولید اقتصاد طبیعی قدیمی خواهد بود علم مخصوصی لازم خواهد آمد، ولی در هر صورت آن علم، اقتصاد نخواهد بود.

در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اولاً آیا علم اقتصاد اختصاص دارد به اجتماع سرمایه‌داری، و حتی در اجتماع اشتراکی اولیه و اجتماع فئودالیستی نیز علم اقتصاد معنی ندارد؟ یا فقط در اجتماعاتی که با اراده و شعور و تدبیر اداره می‌شوند و قوانین طبیعی حکمفرما نیست اقتصاد نیست و هر جا که هست اقتصاد هم هست؟ قطعاً شق دوم صحیح است. پس آنچه گفته شد که «موضوع بحث و مطالعه علم اقتصاد قوانین ابتدائی است که انتظام دهنده روابط تولید اجتماع سرمایه‌داری (تجاری) است» ناقص است مگر آنکه گفته شود مقصود از اجتماع سرمایه‌داری تجاری، مطلق اجتماعات مبادله‌ای است، پس این اشکال وارد نخواهد بود.

ثانیاً همان طوری که اجتماع فئودالی روی قوانین خاص اقتصادی منتهی به سرمایه‌داری و سرمایه‌داری منتهی به سوسیالیستی می‌شود، اجتماع اشتراکی اولیه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۲۰

نیز روی یک سلسله قوانین طبیعی که مافوق اراده و شعور مردم است به اجتماع فئودالی منتهی شده، پس اجتماع اشتراکی اولیه نیز در عین اینکه با اراده و شعور از لحاظ اقتصادی تنظیم می‌شده به حکم قوانینی مافوق اراده و شعور جامعه متکامل شده و به صورت اجتماع فئودالی درآمده است؛ آیا آن قوانین مافوق شعور اجتماع روابط اقتصادی است؟ پس آن اجتماعات نیز تابع قوانین لا یشعر اقتصادی بوده است. اگر آن قوانین غیر اقتصادی است پس فلسفه «مارکس» مبنی بر اینکه «محرک اصلی چرخ تاریخ روابط اقتصادی است» غلط است.

ثالثاً اگر در اجتماع کمونیستی روابط اقتصادی به واسطه عدم مالکیت فردی و عدم مبادله و فقدان ارزش پول وجود ندارد و از این جهت اقتصاد وجود ندارد، پس معنی اینکه «روابط تولیدی غامضی خواهد بود» چیست؟ و اگر روابط تولیدی هست پس چرا علمی که آن روابط را توضیح می‌دهد «اقتصاد» نیست؟ مگر اینکه گفته شود مقصود از علم اقتصاد علم به قوانین طبیعی خارج از اختیار بشر در روابط تولیدی است. در اجتماع آینده روابط تولیدی هست ولی خارج از اختیار بشر نیست، قوانین طبیعی نیست، قوانین ارادی است.

در کتاب عقاید بزرگترین علمای اقتصاد تألیف جرج ساول، ترجمه دکتر حسین پیرنیا، صفحه اول می‌گوید:

افعال و اسلوبهای اقتصادی اجزاء یک نظام کاملی که تمام آن قبلاً توسط دانشمندان ساخته و پرداخته شده و بعداً برقرار گردیده باشد نیست، بلکه یک عده طرق خاصی است که معلوم نیست به وسیله چه کسانی برای رفع احتیاجات عملی زندگی بشر اختراع گردیده و بر حسب مقتضیات و تغییرات اوضاع و احوال آزمایش شده، تغییر یافته و ترکیب گردیده و در طول

زمان محفوظ مانده یا متروک شده است. پول، قیمتها، بازار، سود، ضرر، مردها، سرمایه‌گذاری، مالیاتها، و سایر لغات اقتصادی نامهایی است برای عادات یا مؤسساتی که از قدیم الایام در جوامع بشری وجود داشته و مانند اختراعات و مؤسسات دیگری که اقتصادی نیستند، از قبیل لباس و ابزار کار و سلاحها و هنرها و تربیت و زناشویی و حکومت و مذاهب، از محصولات متنوع و پرارزش تجارب بشری می‌باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۲۱

صفحه ۲:.

معمولاً به رفتاری اطلاق «اقتصادی» می‌شود که با طرق و وسائلی که افراد بشر معاش خود را تأمین می‌نمایند ارتباط داشته باشد

...

ایضاً صفحه ۲:.

کلمه «اکنومی» از یک کلمه یونانی قدیم یعنی «ایکونُمس» اشتقاق یافته.

معنی این کلمه تا آنجا که بتوان آن را ترجمه کرد اداره منزل یا تدبیر منزل است.

صفحه ۳:.

... افکار اقتصادی از ابتدا همیشه شامل قضاوت در باب بهترین و بدترین روش کار و قبول یک روش معین بوده و مفهوم نظم و به دست آوردن بهترین نتیجه را دربرداشته است. در مورد اداره اجتماع، هدف افکار اقتصادی و موضوع عقاید اقتصادی تعیین روشی است که منافع اجتماعی را به بهترین وجهی تأمین نماید، و نیز انتخاب روش کار و برنامه برای آن اجتماع. عقاید اقتصادی همیشه با دستورهای اخلاقی راجع به طرز کار و ترتیب تقسیم محصول توأم بوده است.

این تعریف برای افکار و عقاید اقتصادی منطبق است با فلسفه‌های اقتصادی یعنی مکاتب اقتصادی، و به عبارت اخری منطبق است با روابط اعتباری و قراردادی، و به عبارت دیگر با اقتصاد برنامه‌ای که از طرف تئوریسینها و فلاسفه و ادیان پیشنهاد می‌شود، نه با علم اقتصاد به معنی علم بیان قوانین لا-یشعر و کور و کر جامعه سرمایه‌داری که از کتاب اصول علم اقتصاد نوشین نقل کردیم «۱». از این نظر

(۱) بلکه باید گفت این آقایان در اثر عدم تفکیک جنبه‌های اعتباری و اخلاقی از جنبه‌های علمی و فنی، آنجا که می‌گویند: «هدف افکار اقتصادی و موضوع عقاید اقتصادی تعیین روشی است که منافع اجتماعی را به بهترین وجهی تأمین نماید» و آنجا که می‌گویند: «عقاید اقتصادی همیشه با دستورهای اخلاقی ...» فرقی میان این دو نمی‌توانند بگذارند، در صورتی که مقصود از اول، جنبه فنی است و هدف خود ثروت است، یعنی بهترین راه از نظر خود ثروت چیست، و چنانکه قبلاً گفتیم مکاتب اقتصادی سوداگری و فیزیوکراسی و کلاسیک متوجه این جهت می‌باشند ولی سوسیالیسم متوجه جنبه اخلاقی و عدالت و ظلم است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۲۲

باید به سایر کتب اقتصادی مراجعه شود.

در صفحه ۱۴ می‌گوید:.

از مطالعه نوشته‌های علمای قدیم و قرون وسطی راجع به علم اقتصاد می‌توان چنین نتیجه گرفت که در دوره‌های مزبور علم اقتصاد دارای خصوصیات زیر بوده است:

علم اقتصاد مجموعه‌ای از روشهای اقتصادی که در یک زمان وجود داشته نبوده، بلکه مجموعه‌ای از عقاید و افکاری بوده است که از روشهای مزبور استنباط می‌شده. علم اقتصاد مجموعه‌ای از قوانینی شبیه به قوانین علوم طبیعی مانند قوانین علم فیزیک و علم شیمی که بتوان به وسیله تجربه و آزمایش آن را اثبات نمود و به وسیله آن وقوع قضایا را پیش‌بینی کرد و در هر زمان و مکان صادق باشد نبوده، بلکه عقایدی بوده است که با وضع اجتماعات و عادات مردم و درجه تمدن آنان تغییر می‌کرده است.

علم اقتصاد عبارت از توصیف واقعی و بدون منظور قضایای اقتصادی نبوده، زیرا کلیه عقاید اقتصادی برای منظورهای خاصی غیر از تجزیه و تحلیل واقعی قضایا از قبیل منظور اخلاقی و منظور مدنی یا دفاع از نظام گذشته یا موجود یا پیشنهاد شده برای آینده، بیان و ساخته شده است. علم اقتصاد شعبه‌ای مجزا از سایر شئون زندگی بشر مانند زندگی سیاسی، اجتماعی، هنری، مذهبی و اخلاقی او نبوده است.

از همه این بیانه‌ها استفاده می‌شود که منظور «جرج ساول» از علم اقتصاد، مکتب اقتصادی است (و به عبارت دیگر اقتصاد برنامه‌ای است) که یک فن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۲۳

دستوری است و از این نظر آراء و عقاید درباره آن فرق می‌کند. از این نظر سوسیالیسم نیز مانند کاپیتالیسم یک تئوری اقتصادی است؛ درست بر خلاف نظر کتاب اصول علم اقتصاد که علم اقتصاد را صرفاً عبارت می‌داند از علم به قوانین طبیعی که در صورتی که اقتصاد آزاد و شخصی و غیر متمرکز باشد خواه ناخواه بر روابط تولیدی حکومت می‌کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۲۴

ثروت یا مال

ثروت یا مال عبارت است از هر چیزی که یکی از حوائج طبیعی یا اعتباری، ضروری یا تجملی بشر را بر آورد. (ولی به عقیده بعضی مال یا ثروت عبارت است از چیزی که بشر آن را با کار به وجود آورده است.).

همان‌طور که در فقه گفته شده است لازمه ثروت بودن و مالیت، مملوکیت نیست، زیرا ممکن است مالی تصاحب نشده باشد یا آنکه از نوع اموالی باشد که منافعش به عموم تعلق داشته باشد، مانند اراضی مفتوحه عنوه، یا به طبقه خاصی تعلق داشته باشد، مانند اوقاف. از آن طرف ممکن است چیزی مملوک باشد ولی به علت کافی نبودن برای رفع احتیاج بشر به واسطه خردی، مال و ثروت شمرده نشود، مانند یک حبه گندم. بر حبه گندم آثار مملوکیت ممکن است بار شود؛ دیگران بدون رضایت صاحب آن حق اتلاف و تصرف در آن ندارند اما چون مالیت ندارد قابل خرید و فروش نیست و به اصطلاح دارای ارزش نیست و قابلیت مبادله ندارد، لهذا می‌توان گفت ضمان آور نیز نیست، مصداق «مَنْ أْتَلَفَ مَالَ الْغَيْرِ فَهُوَ ضَامِنٌ» یا

عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذْتُ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ

نیست.

عامل تولیدکننده ثروت گاهی یک چیز و گاهی دو چیز و گاهی سه چیز می‌باشد؛ به این ترتیب:.

الف. ثروتهایی که فقط طبیعت در تولید و ایجاد آنها دخالت دارد؛ مانند میوه‌های جنگلی، گل‌های صحرائی، گیاهان دارویی و علفهایی که به درد حیوانات

اهلی می خورد ..

ب. ثروتهایی که طبیعت به علاوه کار و کوشش انسان در ایجاد آنها دخالت داشته است، مانند درختی که به دست یک انسان کاشته می شود؛ تخم یک درخت دیگر یا قلمه یک درخت دیگر را در زمین می کارد و درخت می گردد. این درخت محصولی است از قوای طبیعت و به کوشش انسانی که قصد تولید داشته است. از این قبیل است دامداری، مرغداری و امثال اینها «۱» ..

ج. ثروتهایی که [از] طبیعت به علاوه کار به علاوه سرمایه «۲»- که خود محصولی از کار و طبیعت است- به وجود می آید. از این قبیل است محصولات کشاورزی ماشینی و حتی غیر ماشینی، و همچنین منسوجات، کفش، داروهای شیمیایی، قند، شکر، نان.

آیا ممکن است بدون دخالت طبیعت، تنها با کار یا با کار و سرمایه ایجاد ثروت کرد؟ البته نه، زیرا ثروت بالاخره یا ماده‌ای است از مواد ساخته شده طبیعت و یا امری است که به طبیعت تعلق دارد مانند امتیاز تألیفات علمی و ادبی و یا امتیاز اختراعات و اکتشافات.

آیا ممکن است تنها طبیعت و سرمایه تولید ثروت کند و کار هیچ گونه دخالتی نداشته باشد؟ ظاهراً هنوز چنین وسیله‌ای برای بشر پیدا نشده است و شاید به این نحو که حتی سرمایه (کارخانه) احتیاج به مدیر و مراقب و متخصص نداشته باشد هرگز تحقق نخواهد یافت؛ ولی به معنی اینکه تمام کارهای تولیدی را سرمایه (کارخانه) انجام دهد و کار تنها همان باشد که صرف امور تخصصی یا غیر تخصصی می شود، البته امری ممکن است و هرچه صنعت پیشرفت می کند از دخالت مستقیم کار و کارگر در تولید کاسته می شود و بر دخالت سرمایه افزوده می گردد.

(۱) ولی تولید فرزند حیوانات یا شیر آنها را می توان گفت که صرفاً مولود طبیعت است و انسان در تولید آنها دخالت ندارد و در عین حال با قسم اول متفاوت است زیرا کوشش انسان در حفظ و نگهداری مولد دخیل است، به خلاف قسم اول.
(۲) در اینجا مقصود از سرمایه، مطلق ابزار تولید است نه سرمایه به معنی اخص چنان که قبلاً گفته ایم.

مالکیت از نظر فلسفی

اشاره

مالکیت از نظر فلسفی

مالکیت چیست؟ برای اینکه ماهیت مالکیت را به دست آوریم اول وضع آن را در میان بشر جستجو می کنیم. اولاً می بینیم بشر میان خود و بعضی اشیاء رابطه خاصی قائل است که آن رابطه را میان شخص دیگر و آن شیء قائل نیست. معمولاً این رابطه را

در جایی قائل است که خود، آن شیء را به وجود آورده و یا از چنگال طبیعت بیرون آورده و یا آن را پیدا کرده است؛ خود را از دیگران نسبت به آن شیء اولی و مقدم می‌داند. یک خصوصیت دیگر این است که این رابطه را قابل سلب و تبدیل می‌داند. این طرز عمل و همچنین وضع لغت خاص در این زمینه دلیل بر این است که بشر تصور خاصی در این زمینه دارد. اینجاست که جای تحقیق فلسفی درباره چگونگی این تصور است. بعضی به همین مقدار قناعت می‌کنند که مالکیت یک امر اعتباری است؛ اما از آنجا که ثابت شده اعتبار به معنی اینکه انسان تصویری را از خود اختراع کند محال است پس باید دید اولاً به چه دلیل اعتباری است و ثانیاً حقیقت اعتبار چیست، ثالثاً مالکیت چگونه اعتبار شده است؟ اما اینکه بشر با قرارداد، مالکیت را اثبات یا سلب یا تعویض می‌کند دلیل بر اعتباری بودن آن است.

و اما اینکه اعتبار چیست؛ امور اعتباری همواره به منزله کپی و فرد ادعائی حقایق می‌باشد. و اما اینکه مالکیت چگونه اعتبار شده؛ باید دید انسان در طبیعت چه مالکیت‌های حقیقی و واقعی را دریافته که از روی آن، مالکیت اعتباری را اعتبار فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۰ کرده است؟.

آنچه انسان در دنیای واقع از لحاظ مالکیت دریافته است مالکیتی است که میان خود و افعال و قوا و اعضای خود یافته است. انسان فکر خاصی را از خود می‌داند، زیرا واقعاً وجود آن فکر متکی و مستند به او است، اگر او نبود آن فکر هم نبود. همچنین است رابطه‌ای که میان خود و اعضای خود درک می‌کند.

انسان نظیر این ارتباط را میان خود و محصولات یا محصولات طبیعت است یا محصول کار و طبیعت است یا محصول کار و سرمایه و طبیعت است فرض می‌کند و در عالم فرض و اعتبار، وجود خود را گسترش و توسعه می‌دهد و با قرارداد اجتماعی آن را معتبر می‌شمارد «۱». پس از این فرض و این قرارداد، بشر برای خود نسبتی با بعضی ثروتها قائل می‌شود که معتقد است این نسبت میان آن ثروت و دیگران نیست. به موجب این نسبت به خود اجازه می‌دهد که هرگونه تصرفی در آن ثروت بکند، آن را به مصرف خود یا دیگران برساند و یا احیاناً آن را تلف کند و معدوم نماید.

مالکیت ممکن است فردی باشد و ممکن است جمعی و اشتراکی باشد؛ یعنی می‌توان فرض کرد که فقط یک نفر مالک ثروتی باشد و فقط او حق داشته باشد از آن استفاده ببرد، و هم ممکن است عده‌ای یا همه افراد بالاشتراک مالک ثروتی باشند و بالاشتراک از آن بهره ببرند.

زائد است که در مورد مالکیت بالاشتراک بحث شود که آیا ماهیت مالکیت بالاشتراک عبارت است از مالکیت جمیع افراد یا مالکیت جامعه و اجتماع؟ در صورت اول باید چنین فرض کرد که با مردن هر فردی مال او به سایر افراد منتقل می‌شود، سایر افراد بالسویه وارث او هستند، ولی در صورت دوم مالک همیشه زنده است مگر آنکه اتفاقی بیفتد که آن اجتماع یا اجتماع بشری از ریشه منقرض و منعدم گردد.

(۱) اثر این اعتبار بهره بردن و استفاده کردن و به مصرف رساندن است. بدیهی است که مالکیت، حق بهره بردن و استفاده و به مصرف رساندن ثروت را به مالک اختصاص می‌دهد. اینجاست که پای حیات و منافع دیگران و به عبارت دیگر پای عمل و زندگی به میان می‌آید. اینجاست که باید دید از نظر سعادت بشر چگونه باید نظر داد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۱

اولویتی که انسان برای خود نسبت به اشیاء خاصی قائل است غریزی بشر است.

بعضی حیوانات نیز چنین اولویتی را به حکم غریزه درک می‌کنند. حیواناتی که جفت زندگی می‌کنند و آشیانه دارند نسبت به جفت و آشیانه خود چنین احساس غریزی دارند و نسبت به آشیانه و جفت دیگران احساس مخالف دارند. کودکان نیز نسبت به اسباب بازی‌های خود اینچنین هستند. اما در عین حال نمی‌توان گفت حیوانات مالکیت را اعتبار کرده‌اند. اعتبار از مختصات انسان است. آنها تصور کلی و مشخصی از مالکیت ندارند. اعتبار در زمینه تصورات کلی است.

تا حدودی که دامنه مالکیت محدود به اشیائی است که انسان خود آنها را ساخته است یا از طبیعت به دست آورده بحثی نیست ولی انسان موجود اجتماعی است؛ این موجود اجتماعی از طرفی احتیاج به مبادله و معاوضه دارد (و به قول ابن سینا معاوضه و معاوضه)؛ اشیاء از یکی به دیگری منتقل می‌شود؛ از طرف دیگر در طبیعت مواد قابل استفاده زیاد است و اگر فرضاً در ابتدا به واسطه کمی جمعیت و وفور این اشیاء احتیاج به تملک شخصی مثل زمین نیست بعدها تحت انحصار قرار دادن این امور به میان می‌آید؛ علی‌هذا تصاحب این سرمایه‌ها و همچنین مبادلات لازم و لا بد منه ایجاب می‌کند مقرراتی را که وظایف اشخاص را در زمینه مالکیت و مسائل عمومی معاش و در زمینه مبادلات روشن کند. اینجاست که پای حقوق موضوعه و موجبات قراردادی مالکیت به میان می‌آید. در ابتدای امر حق مالکیت همان حق طبیعی و غریزی است و موجب آن نیز همان موجبات طبیعی و غریزی است. به عقیده ما موجب طبیعی و غریزی مالکیت دو چیز است: یکی کار و ایجاد و به عبارت دیگر ارتباط فاعلی است، و دیگر تملیک و بخشش و به عبارت دیگر ارتباط غائی است. ولی اجتماع بشری که به قول حضرات انسان مدنی بالطبع است ایجاب می‌کند یک سلسله مقررات موضوعه را، زیرا غریزه و طبیعت کافی نیست که حدود و حقوق انسان را از این لحاظ مشخص کند. چنانکه در شرح نمط نهم اشارات گفته‌ایم معنی مدنی بالطبع بودن انسان این نیست که راه زندگی اجتماعی را به حکم غریزه می‌داند. از این رو مالکیتها نیز مانند بسیاری از مسائل دیگر مربوط به زندگی اجتماعی باید با قانون مشخص شود. قانون باید موجبات آن را تعیین کند.

اکنون بینیم قانون باید تابع چه مقیاسی باشد؟ انسان باید تابع قانون باشد و قانون

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۲

باید تابع چه باشد؟ قانون باید تابع عدالت باشد. عدالت چیست؟ آیا عبارت است از مصلحت اجتماع و آن چیزی که بهتر تعادل اجتماع را حفظ کند؟ یا عبارت است از مساوات، یا اَعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ؟ اینها مطالبی است که در ورقه‌های عدل و عدالت اجتماعی بحث کرده‌ایم.

گفتیم که در تولید ثروت سه عامل ممکن است دخالت داشته باشد. یکی از آنها طبیعت است. طبیعت یعنی زمین، دریا، ابر، باران، هوا، آفتاب. اکنون باید دید آن دسته از محصولات طبیعت که کاری روی آنها صورت نگرفته است مانند ماهیها و جواهر دریا، علفهای کوهی، جنگلها و معدنها، چشمه‌های طبیعی، خود کوهها و دریاها از آن جهت که می‌توانند پناهگاه یا وسیله کشتیرانی باشند، بدون آنکه کاری روی آن صورت گرفته باشد قابل ملکیت هستند یا نه؟ مسلماً هیچ موجبی نیست که شخصی را مالک چنین محصولات طبیعی بدانیم؛ زیرا چنانکه در جای دیگر گفته‌ایم موجب مالکیت یا باید فاعلی باشد و یا غائی، یعنی یا باید شیء مملوک از آن جهت مملوک باشد که فعل و اثر شخص است و به عبارت دیگر محصول کار او است، و یا از آن جهت که خود طبیعت که آن شیء را به وجود آورده و یا انسانی که آن شیء را به وجود آورده هدفش این بوده که این ثروت به فلان شخص معین تعلق داشته باشد.

امور فوق را طبیعت به وجود آورده نه انسان. طبیعت از نظر بعضی مکاتب فلسفی هدفی ندارد، از نظر بعضی دیگر هدف دارد اما هدفش همه انسانهاست نه شخص معین. پس به هر حال علت ندارد که امور فوق ملک فرد باشد، اگر بنا شود ملک باشد

باید ملک جمع باشد یعنی باید ملک همان چیزی باشد که طبیعت برای همان چیز به وجود آورده است. از نظر اسلامی که برای خلقت هدف قائل است و بیان کننده اصل «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ»^۱ و همچنین اصل «خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»^۲ است، محصولات طبیعت قبل از آنکه کاری روی آنها صورت گرفته باشد تعلق دارد به همه افراد بشر؛ ولی پس از آنکه کاری روی آنها صورت گرفت، مانند زمینی که به وسیله

(۱) الرحمن / ۱۰

(۲) بقره / ۲۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۳

آبادی یا کشت احیاء شد و مانند معدنی که استخراج شد، حکم دیگری پیدا می کند.

و اما آن چیزهایی که طبیعت به علاوه کار آنها را به وجود آورده است. بدون شک مواد طبیعی قبل از انجام کار روی آن نیز وجود داشته است و بالقوه برای بشر نافع بوده است و از آن جهت که مواد خام اولی قبل از انجام کار به همه افراد تعلق داشته است نمی توان ادعا کرد که پس از انجام کار تعلقش به دیگران سلب می شود.

اما بدون شک کاری که شخص روی آن انجام داده سبب می شود که او نسبت به دیگران اولویت داشته باشد. اثر این اولویت این است که حق دارد استفاده مشروع از آن ببرد، یعنی استفاده ای که با هدفهای طبیعت و فطرت هماهنگی دارد. اما حق ندارد که آن را معدوم کند و از بین ببرد و یا آن را به مصرف نامشروعی برساند، چون در عین حال این مال به جامعه تعلق دارد. از این رو اسراف و تبذیر و هرگونه استفاده نامشروع از مال ممنوع است، نه تنها از آن جهت که نوع عملی که روی آن مال صورت می گیرد حرام است بلکه و از آن جهت که تصرف در ثروت عمومی است بدون مجوز.

آری اگر به فرض محال انسان قادر بود تنها با نیروی کار، بدون دخالت طبیعت، محصولی را تولید کند جای این بود که گفته شود صاحب آن محصول که تنها خالق و آفریننده آن محصول است از نظر تصرف در مال، فعال ما یشاء است؛ اما اینچنین نیست، او تنها خالق و آفریننده آن محصول نیست بلکه اگر تنها خالق و آفریننده محصول نیز می بود می توان گفت حق تزییع و اسراف نداشت زیرا او واجب الوجود بالذات نیست، قائم به ذات نیست، خودش هم خودش را به وجود نیآورده است؛ او در مخلوقی است اجتماعی؛ اجتماع در نیروی علمی و دماغی و بدنی او که آن محصول را به وجود آورده است سهم است؛ او در قوای جسمی و روحی خود مدیون اجتماع است. آن قوا و نیروها تنها مال خود او نیست، اجتماع در خود آنها ذی حق است، علی هذا اجتماع در محصول این نیروها نیز ذی حق است. پس به فرض محال اگر شخصی می توانست محصولی را بدون دخالت طبیعت به وجود آورد باز هم حق تزییع و اسراف آن را نداشت، تا چه رسد که چنین چیزی محال است.

به همین دلیل است که انتحار و خودکشی نیز جنبه حقوقی دارد، یعنی از جنبه حقوق اجتماعی نیز جایز نیست. هیچ کس نمی تواند از جنبه حقوقی ادعا کند که اختیار خودم را دارم، می خواهم خودم را معدوم کنم. اجتماع به او می گوید من در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۴

این ساختمان مجهز سهم و شریکم، سرمایه های مادی و معنوی صرف کرده ام تا این ساختمان کامل و مجهز را به وجود آورده ام، اکنون وقت آن است که دین خود را استرداد کنم و از تو خدمت بخواهم، تو حق نداری پیش از آنکه دین اجتماع خود را بپردازی خود را معدوم کنی؛ اما بعد از آنکه حق اجتماع را به قدر کافی پرداختی از این نظر منعی نیست. البته از جنبه الهی، قطع نظر از اجتماع و حقوق اجتماع، هیچ کس حتی کسی که دین اجتماع را پرداخته است نمی تواند خود را معدوم

کند.

اگر فرضاً اجتماع از حق خود بگذرد به اینکه قانونی تصویب کند و خودکشی را اجازه دهد بازهم از نظر حق الهی حق ندارد؛ یعنی هر کسی بیش از آن اندازه که از آن خودش است از آن خالقش هست، نه به معنی اینکه خالق در او ذی نفع است بلکه به معنی اینکه در او ذی نظر است. به هر حال این، مطلب دیگری است و ریشه دیگری دارد.

شرکت اجتماع در محصولی که ساخته طبیعت و کار شخصی است بیش از همین اندازه که توضیح داده شد نمی تواند بوده باشد. دیگران را به طور مساوی در محصول کار او شرکت دادن خلاف اصل عدالت است، استثمار است، زیرا حقی که اجتماع برای افراد باید قائل باشد باید متناسب باشد با کاری که آزادانه یا بالاجبار در اجتماع انجام می دهد. اگر عملاً کار فردی بر کار فرد دیگر افزایش داشت شرکت دادن غیر با او در محصول آن کار ظلم و بی عدالتی و استثمار است و اگر فرضاً بخواهیم افراد را مجبور کنیم که همه به قدر هم کار کنند تا به قدر هم از محصول کار بهره ببرند بازهم ظلم و اجحاف است زیرا آزادی را از فردی که طبیعت نیروی جسمی و روحی بیشتری به او داده و یا فردی که هرچند نیروی بیشتری ندارد اما حاضر نیست وقت خود را به تنبلی بگذراند سلب کرده ایم. ظلم و بی عدالتی منحصر به استثمار یعنی اینکه فردی محصول کار دیگری را تصاحب کند نیست، منع فردی یا افرادی از اینکه حد اکثر استفاده را از نیروهای خدادادی خود بکند و سلب این آزادی از او نیز ظلم و سلب حق طبیعی است. بالضروره افراد انسانها از لحاظ استعداد کار و از لحاظ چالاکی و پشتکار داری و نقطه مقابل آن یعنی تنبلی متفاوت آفریده شده اند؛ و البته طبیعت در ایجاد این تفاوت هدف دارد و فرضاً از این نظر هدفی هم در کار نباشد مطلب از همین قرار است.

علی هذا مجبور کردن افراد به اینکه با آنکه کار بیشتری انجام داده اند محصول

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۵

کار خود را به دیگران واگذارند ظلم و استثمار است. منع کردن آنها نیز از اینکه کار بیشتری انجام دهند و الزام به اینکه در حد ضعیف ترین کارگران کار کنند، آن نیز ظلم است هرچند استثمار نیست. بعلاوه در هر دو صورت مانع ترقی و پیشرفت و تکامل اجتماع است زیرا قبلاً گفته ایم که دو چیز مانع رشد و ترقی اجتماع است و هر دو نوعی ظلم و اجحاف هم هست؛ یکی حبس و توقیف مواد اولیه به وسیله مالکیت افرادی معدود، که لازمه رژیم سرمایه داری است، و یکی حبس و توقیف منبع انسانی و نیروی انسانی و جلوگیری از مسابقه، که لازمه رژیم اشتراکی است.

در صورت اول از آن نظر که مشوق و محرک قوی و نیرومند از افراد سلب می گردد و در صورت دوم عملاً مانع فعالیت و کوشش افراد- با اینکه تفاوت میان افراد احیاناً از زمین تا آسمان است- شده ایم.

و اما مسئله اینکه زمین مثلاً باید از ثروتهای عمومی باشد و یا چنانکه ما ثابت خواهیم کرد که ماشین از آن نظر که مظهر ترقی اجتماع است و محصول ماشین را نمی توان محصول غیر مستقیم سرمایه دار دانست بلکه محصول غیر مستقیم شعور و نبوغ مخترع است و آثار شعور و نبوغ نمی توان مالک شخصی داشته باشد پس ماشینهای تولید نمی تواند به اشخاص تعلق داشته باشد، اینها مسأله دیگری است، اینها نفی مالکیت فردی نیست، الغاء مالکیت خصوصی نیست، بلکه مالکیت اشتراکی در موارد خاصی است که موجبات آن اقتضا می کند در آن موارد، مالکیت، اشتراکی و اجتماعی باشد نه فردی؛ همان طوری که در اسلام انفال از ثروتهای عمومی شمرده می شود. اسلام نه با قبول مالکیت عمومی در مثل انفال مالکیت فردی را به طور مطلق طرد کرده و نه با قبول مالکیت فردی مالکیت عمومی را نفی کرده است؛ در آنجا که پای کار افراد و اشخاص است مالکیت فردی را معتبر می شمارد و در آنجا که پای کار افراد و اشخاص نیست مالکیت را جمعی می داند.

علی‌هذا اسلام با اینکه طرفدار مالکیت جمعی بعضی سرمایه‌هاست از آنجا که مالکیت اشتراکی در محصول کار افراد را نمی‌پذیرد مگر به رضایت و قرارداد آنها پس یک مسلک اشتراکی نیست نظیر سایر اشتراکیتها، و از آن جهت که سرمایه‌های طبیعی و صناعی را متعلق به شخص نمی‌داند به نوعی اشتراکیت قائل است. این است مقام اسلام در میان سرمایه‌داری و سوسیالیسم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۶

ارزش

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۳۹

ارزش

یکی از مسائل مهم در اقتصاد، چه از جنبه نظری و فنی و چه از جنبه اخلاقی، مسأله «ارزش» است. ارزش چیست و عامل ارزش دهنده چه می‌باشد؟.

ارزش که شاید با «ارج» هم‌ریشه باشد- بلکه شاید «ارج» معرّب «ارز» است- اسم مصدر است و به معنی حالت حاصل از ارج گذاشتن است. انسان به بعضی چیزها ارج می‌گذارد و به آنها اهمیت می‌دهد. آن چیزها همانها هستند که به حال او نافع و مفید باشند. ارزش اقتصادی عبارت است از ارجی که در یک ماده معاشی وجود دارد، و یا ارج معاشی و پولی که برای یک امر مادی یا معنوی نظیر تعلیم و یا یک امر هنری مثل خواندن اعتبار می‌شود. بحث ارزش در دو قسمت است:

یکی اینکه چگونه است که بعضی امور مادی این جهان برای انسان ارزش و مالیت دارد و ثروت شمرده می‌شود، مانند آب و نان و زمین و میوه و فرش و غیره، و بعضی دیگر ارزش و مالیت ندارند و ثروت شمرده نمی‌شوند، مانند نور و هوا و مانند زباله و خاکروبه؟.

دیگر اینکه تفاوت ارزش اموری که مالیت دارند از کجا پیدا می‌شود؟ به عبارت دیگر منشأ قیمتها و تفاوت آنها چیست؟ چرا دو چیز که هر دو با واحد وزن یا کیل یا متر خرید و فروش می‌شوند و برابری از دیگری گرانتر است؟.

اما قسمت اول: مالیت و ارزش پیدا کردن یک چیز تابع این است که اولاً به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۴۰

حال بشر مفید باشد، یعنی یکی از حوائج بشر را رفع کند یا در رفع آن دخیل باشد، خواه آنکه آن حاجت، مادی و معاشی باشد یا غیر مادی، و خواه آنکه عین یک شیء مورد استفاده واقع شود که بهره‌مند شدن از آن مساوی است با نابودی آن، مثل نان و میوه، و یا منفعت آن چیز (منفعت به اصطلاح فقه)، یعنی وسیله واقع شود که بدون اینکه عین مصرف شود انسان حظّ و بهره‌ای از آن برد، مثل بهره‌ای که انسان از دیدن منظره‌ای یا شنیدن آوازی «۱» یا سکنتی^۱ در خانه‌ای پیدا می‌کند.

ولی حقیقت این است که منفعت (به اصطلاح فقهی) هر چند قابل مبادله به مال هست ولی خودش مال و ثروت شمرده

نمی‌شود. جمال یا آواز یا نطق، وسیله جلب مال و کسب مال و قابل معاوضه به مال می‌باشد ولی خود اینها مال و ثروت شمرده نمی‌شوند. پس شرط مالیت این است که خود عین باشد. از آنچه گذشت معلوم شد که شرط اول مالیت این است که شیء، مورد حاجت باشد، شرط دوم این است که وافر و رایگان نباشد، مثل نور و هوا. شرط سوم این است که قابل اختصاص باشد.

اگر چیزی باشد که افراد نتوانند به خود اختصاص دهند، از اختیار افراد خارج باشد، و لو آنکه وافر و بیش از مقدار لازم نباشد باز هم مالیت ندارد، مانند باران یا نسیم. در مورد شرط دوم می‌توان گفت که شرطیت ندارد، زیرا اگر چیزی فرضاً فوق العاده زیاد باشد ولی افرادی قادر باشند آنها را تحت اختیار قرار دهند، خواه ناخواه مالیت پیدا می‌کند، همان طوری که زمین و دریا اینچنین است. اگر افرادی قدرت پیدا کنند هوا را مانند دریا و زمین تحت اختیار خود قرار دهند، خواه ناخواه هوا نیز مالیت پیدا می‌کند. و اگر بالعکس، چیزی فقط به قدر لزوم یا کمتر از قدر لزوم باشد ولی قابل اختصاص نباشد، مثل باران و نسیم، مالیت پیدا نمی‌کند. پس شرط سوم جانشین شرط دوم است.

از آنچه گفته شد معلوم شد در اصل مالیت، کار دخالت ندارد. البته بسیار چیزهاست که تا روی آنها کار نشود قابل استفاده نیست، ولی بسیاری از چیزها قبل از آنکه روی آنها کار صورت بگیرد قابل استفاده می‌باشند و مالیت پیدا می‌کنند؛ و اشیائی که باید روی آنها کار صورت بگیرد، از آن جهت که بالقوه قابل استفاده

(۱) استفاده از آواز، نوعی خاص است که جداگانه باید بررسی شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۴۱

می‌باشند مالیت دارند؛ کما اینکه ممکن است روی چیزی کار صورت بگیرد ولی چون مفید و مورد حاجت نیست ارزش پیدا نکند، یا مدتی دارای ارزش باشد و بعد از ارزش بیفتد. کار منشأ مالکیت باید شمرده شود نه منشأ مالیت. مالیت و ارزش اصلاً و ابداً دایره مدار کار نمی‌باشد.

اما قسمت دوم، یعنی علت تفاوت قیمتها: در کتاب اصول علم اقتصاد نوشین صفحه ۱۴ می‌نویسد:

تعیین و تحدید قیمتها در بازار اگر چه از عمل متقابل و مبارزه مالکین تولیدکننده کالا نتیجه می‌گردد ولی مستقل از اراده هر یک از آنها و نیز از اراده کلیه اجتماع می‌باشد و مانند قوانین طبیعت با نیروی شکست‌ناپذیری خود را به تمام آنها تحمیل می‌نماید. مثلاً ممکن است گاهی بهای چند نوع کالا صاحبان آنها را ورشکست کند، ولی مادام که شرایطی که آن بها را تعیین نموده ادامه دارد هیچ کس و هیچ قدرتی نمی‌تواند - در اقتصاد مبادله‌ای - آن بها را تغییر دهد. در اینجا چند مطلب باید مورد توجه قرار گیرد:

الف. قیمتها در اقتصاد به اصطلاح آزاد و مبادله‌ای مبنی بر مالکیت فردی چه اندازه در اختیار افراد و اشخاص است و دولت چه اندازه قادر است بر قیمتها نظارت و آنها را تعیین نماید؟ آیا دولت فقط می‌تواند جلوی بی‌انصافی فروشندگان را بگیرد یا می‌تواند قیمت واقعی اجناس را نیز بالاتر و پایین‌تر ببرد؟ مغالطه حضرات این است که به اصطلاح با یک سبک فکر ارسطویی دو رژیم بیشتر فرض نمی‌کنند: اقتصاد مبنی بر مالکیت فردی و آزاد مطلق و اقتصاد اشتراکی، و چون اولی باطل است پس دومی درست است و حال آنکه شق سوم هم ممکن است و آن اینکه مالکیت، فردی ولی دولت که مظهر اراده و مصالح ملت است نظارت کند بر تولید و مصرف.

ب. چرا قیمت یک چیز متناوباً بالا- و پایین می‌رود و آیا حد اکثر و حد اقل غیر قابل تخلفی در کار هست یا نه؟ روی چه

اصلی قیمت‌ها نوسان پیدا می‌کند؟ و تعیین‌کننده حد اقل و حد اکثر چیست؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۴۲

ج. علت اینکه هر یک از کالاهای قیمت مخصوص به خود دارد چیست؟ چه چیز سبب شده که مثلاً هر یک از جواهر قیمت مخصوصی داشته باشد؟ چرا معمولاً قیمت گندم از جو بیشتر است؟ چرا قند از گندم، و گلابی از سیب گرانتر است (۱)؟
در کتاب اصول علم اقتصاد نوشین صفحه ۱۴ می‌نویسد:

اینکه که به اهمیت فوق العاده بها در اقتصاد مبادله‌ای پی بردیم، باید در مطالعه آن قبل از هر چیز بپرسیم: بها به چه چیز مربوط است و کدام عامل این تنظیم‌کننده اقتصاد مبادله‌ای را تعیین می‌کند؟

آنگاه به دو کلاه که قیمت یکی ۲۵۰ ریال و دیگری ۱۵۰ ریال تعیین شده مثل می‌زند و می‌گوید:

اگر من از او (فروشنده) سبب این اختلاف را بپرسم، به من جواب می‌دهد که جنس یا فرم اولی بهتر است. خلاصه، اختلاف بهای کلاهها را اول به واسطه اختلاف جنس و یا مورد استعمال آنها بیان می‌کند. آیا این توضیح صحیح است؟ ممکن است در اولین نظر صحیح به نظر آید. در حقیقت کلاه خودش جنس را من می‌توانم دو سال استعمال نمایم و کلاه دیگر را یک سال. آیا به همین جهت نیست که بهای اولی بیشتر است؟ در این مسأله باید بیشتر دقت کنیم. اول برای روشن شدن مطلب به عوض دو کلاه یک کلاه و یک بشقاب را در نظر می‌گیریم. یک بشقاب معمولی البته ارزانتر از یک کلاه است. فرض کنیم بهای یک بشقاب چهار مرتبه کمتر از بهای یک کلاه باشد، آیا از اینجا می‌توانیم چنین نتیجه‌ای بگیریم که چون دوام بشقاب چهار برابر کمتر از دوام کلاه است بدین جهت قیمت آن چهار برابر کمتر است؟ البته نه، زیرا یک بشقاب، مخصوصاً اگر فلزی باشد، سالهای زیاد دوام می‌کند در صورتی که عمر یک کلاه بیش از دو سه زمستان

(۱) تعیین‌کننده ارزش هرچه باشد، رابطه‌اش با حقوق و عدالت باید مشخص شود. مخصوصاً اگر نظر علمای کلاسیک را بپذیریم و کار را یگانه عامل بشناسیم، نظر ما درباره سرمایه‌داری نظر خاص خواهد بود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۴۳

نیست. پس به تحقیق می‌توانیم بگوییم که مدت استعمال یک جنس عامل مهم تعیین بهای آن نیست.

حد اکثر بیان فوق این است که جنس و فرم همیشه یگانه عامل تعیین‌کننده بها نیست، اما با این که یکی از عوامل ارزش باشد منافات ندارد، بلکه در بعضی اجناس از قبیل جواهرات می‌توان گفت یگانه عامل، جنس است. ثانیاً در بیان فوق اختلاف جنس فقط از لحاظ دوام در نظر گرفته شده و به «مدت استعمال» استناد شده، اما باید دانست اختلاف جنس تنها از لحاظ دوام نیست، ظرافت و شفافیت و یا بعضی خواص طبیعی نیز ممکن است دخالت داشته باشد. و اما فرم مربوط است به کیفیت و شکل مصنوعی، و مربوط است به ابتکار نه کار.

سپس در صفحه ۱۵ می‌گوید:

شاید بهای کلاه از بهای بشقاب بیشتر است، برای اینکه معمولاً کلاه مفیدتر از بشقاب است، زیرا در موقع اضطراب ممکن است از بشقاب صرف نظر کرد و از دیگ غذا خورد یا یک بشقاب از همسایه به عاریه گرفت، ولی کلاه را به آسانی عاریه نمی‌دهند و در یخبندان زمستان و برف و بوران بی‌کلاه نمی‌توان از خانه بیرون آمد. اگر کمی دقت کنیم می‌فهمیم که مفید بودن هم دلیل کافی و قاطع برای تعیین بهای اجناس نیست، زیرا بهای نان از بهای توتون و سیگار بسیار کمتر است... اگر چنین باشد با کدام مقیاس عددی می‌توانیم درجه احتیاج خود را نسبت به کالاهای معین بسنجیم (۱)؟ از طرف دیگر باید

بدانیم که درجه احتیاج بشر به اجناس مختلف و درجه مفید بودن آنها بسیار نسبی و متغیر است. مثلاً فرض کنیم یک دانشجوی فقیر و یک تاجر ثروتمند برای خرید یک شلوار به دکان خیاطی بروند ... در اینجا نیز نویسنده می‌گوید مفید بودن دلیل کافی و قاطع نیست، تلویحاً

(۱) بعداً راجع به مقیاس بودن عرضه و تقاضا بحث خواهد شد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۴۴

عامل بودن آن را فی الجمله می‌پذیرد. ما برای اینکه به دست آوریم فلان شیء عامل هست یا نیست باید سایر شرایط را متساوی در نظر بگیریم و آنگاه ببینیم بود و نبود این عامل در شرایط متساوی مؤثر هست یا نیست؟ یعنی مثلاً باید در شرایطی که دو کالا از لحاظ جنس و از لحاظ میزان عرضه و تقاضا و از لحاظ میزان کاری که لازم است در تولید آن مصرف شود متساوی هستند و فقط از لحاظ مفید بودن و نبودن مختلف هستند، ببینیم آیا این عامل مؤثر هست یا نیست؟ اما بیان بالا فقط «تنها عامل بودن» این عامل را نفی می‌کند، یعنی آن بیان منطقاً برای اثبات دخالت عاملهای دیگر مفید است نه برای نفی دخالت این عامل. علی‌هذا بیان بالا خالی از یک نوع مغالطه منطقی نیست.

پس بیان صحیح منطقی آن‌طور است که ما گفتیم و البته مطابق این بیان یعنی در شرایط متساوی از لحاظ جنس و کار و عرضه و تقاضا «مفید بودن» عامل مؤثر هست. «جنس» نیز در شرایط متساوی عامل مؤثر هست گو اینکه شاید بشود گفت خود جنس موجب افزایش تقاضا می‌شود و تعادل را بهم می‌زند، ولی در بحث عرضه و تقاضا در این باره بحث خواهیم کرد. صفحه ۲۰:.

پس حالا به نظر می‌رسد عاملی که سطح بها را بدون دخالت تغییرات حاصله به واسطه عرضه و تقاضا (بین الحدین نوسانات) تعیین می‌کند پیدا کرده‌ایم ... ولی این جواب چنانکه باید ما را راضی نمی‌کند ... اگر ما بهای بعضی اجناس را به وسیله بهای بعضی دیگر تعریف کنیم هنوز در مطالعه خود قدمی پیش نرفته‌ایم و مانند آن است که بخواهیم موضوع نامعلومی را به وسیله موضوع نامعلوم دیگری بشناسیم. پس به مطالعه خود ادامه می‌دهیم. اول ملاحظه می‌کنیم که در بهای یک دست لباس قیمت اجناسی که در ساخت آن به کار رفته است به نسبت ۱۰۰۰۱۳۰۰ و یا ۱۰۱۳ می‌باشد و قسمت دیگر یعنی ۳۰۰۱۳۰۰ مزد چند روز کار خیاط است. حال باید ببینیم بهای پارچه و سایر اجناس دیگری که به کار برده شده چگونه تعیین شده است؟ اول چرا بهای پارچه ۸۰۰ ریال است؟ زیرا برای بافت آن باید مقداری کار صرف کرد. فرض کنیم که قیمت مواد اولیه، یعنی پشم، پانصد ریال است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۴۵

باز می‌پرسیم بهای پشم مربوط به چه چیز است؟ مانند اول جواب می‌دهیم مربوط به مواد اولیه، یعنی بهای گوسفند منهای استخوانها، گوشت، پوست و غیره، و مربوط به مقداری کار است (یعنی چیدن پشم).

بهای گوسفند نیز مربوط به بهای تغذیه و نگهداری آن است. بدین طریق بالاخره کلیه مخارج لازم برای تولید هرگونه کالا مربوط به مصرف کار می‌گردد. پس اگر استدلال خود را همین‌طور ادامه دهیم بالاخره بی‌گمان به جایی می‌رسیم که چیز دیگری وجود ندارد جز کار طبقات مختلف کارگر و موادی که در طبیعت وجود دارند. ولی مادام که کار آن مواد را از صورتی به صورت دیگر درنیآورده نمی‌تواند در مخارج تولید به حساب درآیند.

ایرادی که بر بیان فوق می‌توان گرفت یکی این است که بعضی کالاها ساخته و پرداخته از طبیعت دریافت می‌شود و قیمت

آنها متناسب با کاری که روی آنها صورت می‌گیرد نیست، مانند ماهیها، آهوها. در حقیقت می‌توان گفت کاری روی آنها صورت نمی‌گیرد، لهذا دولتها این گونه منابع ثروت را یعنی دریاها و جنگلها را ملی و عمومی اعلام می‌کنند و ثروت عمومی به شمار می‌آورند. ثانیاً اگر کار ارزش ذاتی دارد و چیز دیگری در ارزش دخالت ندارد، چرا یک کالا که مشابه آن از جنس مرغوبتر تهیه شده (نه با کار بیشتر) یا ابتکاری در یک جهت آن صورت گرفته که آن را مفیدتر کرده و یا فرم و شکل عالیتری دارد، به محض ورود این جنس، مشابه اولی از میدان رقابت خارج می‌شود بدون اینکه کار بیشتری صورت گرفته باشد؟ ثالثاً حد اکثر بیان فوق این است که کار نیز خود کالایی است تابع عرضه و تقاضا، بهای این کالا بالا و پایین می‌رود و اگر برسد به حد صفر یا حدی که حد اقل زندگی کارگر را تأمین نکند عرضه نخواهد شد و در میان دو کالا که یکی کار کمتر ولی ارزش بیشتری داشته باشد و دیگری کار بیشتر ولی ارزش کمتری داشته باشد اولی انتخاب خواهد شد و قهراً آن که کار بیشتری می‌خواهد کمیاب خواهد شد و بهایش افزایش پیدا می‌کند. پس میزان کار در افزایش بها دخالت دارد ولی همه این بیانات می‌رساند که کار یکی از عوامل ارزش است، وجود سایر عوامل را نفی نمی‌کند. کار نیز مانند سایر عوامل در شرایط مساوی موجب افزایش بهاست. و رابعاً گاهی علت افزایش بهای یک کالا، مثلاً اتومبیل، ابتکار عالیتری

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۴۶

است که در آن به کار رفته. از دو مهندس مدلساز ممکن است یکی بیشتر فکر کند و نیروی مغزی مصرف کند ولی دیگری به واسطه هوش سرشار ابتکار عالیتری به خرج می‌دهد. خامساً کارهای هنری عموماً به ابتکار و ذوق شخصی و حسن سلیقه وابسته است نه به صرف انرژی بیشتر. اثر یک نفر مبتکر، خواه اثر تألیفی یا نقاشی یا مجسمه‌سازی یا بنایی، ارزش زیاده‌تر پیدا می‌کند نه به واسطه کار زیاده‌تر (۱).

در صفحه ۲۱ تحت عنوان «کار اساس ارزش است» می‌گوید:

آنچه را که قبلاً گفته‌ایم خلاصه می‌کنیم:

۱. کلیه محصولات-تی که به واسطه کار اجتماعی در رژیم مبادله‌ای ایجاد می‌شوند نام «کالا» به آنها اطلاق می‌گردد (۲). برای اینکه کالا بتواند در بازار قابلیت مبادله را پیدا کند باید قادر به مرتفع ساختن پاره‌ای احتیاجات باشد یا به اصطلاح علم اقتصاد باید دارای ارزش استعمال باشد.

۲. هر کالا- در رژیم مبادله‌ای- در بازار با یک مقدار معین از کالاهای دیگر به واسطه میانجیگری پول مبادله می‌گردد. بدین طریق به هر کالا- مقداری «بها» که پول معرف و مبین آن است تعلق می‌گیرد. بهای کالا- خود به خود در جریان مبارزه بین تولید کنندگان مستقل کالا- و بین خریدار و فروشنده برقرار می‌گردد. نوسان ترقی و تنزل بها در بازار، فعالیت مؤسسات تولیدکننده متفرق را تنظیم می‌کند و بین این فعالیت و احتیاجات مردم تعادلی برقرار می‌سازد.

۳. ارزش استعمال یک کالا یا فایده آن بستگی به کیفیات طبیعی، فیزیکی، شیمیایی و مکانیکی آن کالا دارد و اول شرط لازم برای فروش آن کالا است. ولی چنانکه پیش از این گفتیم ارزش استعمال نمی‌تواند مبین بها باشد، زیرا از آنجا که بها در بازار در نتیجه روابط بین اعضای اجتماع مبتنی بر مبادله برقرار می‌گردد، پس عواملی را که تعیین کننده بها می‌باشند نباید در خصال طبیعی کالا، بلکه باید در روابط بین مردم

(۱) رجوع شود به پاورقی شماره ۳ صفحه ۴۴۸ و پاورقی صفحه ۴۵۰.

(۲) اولاً کلمه «کالا» اختصاص ندارد به رژیم مبادله‌ای. ثانیاً گفتیم که بعضی کالاها در طبیعت بدون دخالت انسان صورت

کالایی دارند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۴۷

جستجو کرد.

ارزش استعمال یعنی مفید بودن، مفید بودن، هم به جنس بستگی دارد و هم به کاری که روی آن جنس صورت گرفته است. نوع جنس یعنی خصال طبیعی کالا در ارزش مؤثر می‌باشد. از همه عجیبتر برهانی است که نویسنده اصول علم اقتصاد نوشین اقامه کرده است که «چون بها در بازار در نتیجه روابط اعضای اجتماع مبادله‌ای برقرار می‌گردد پس عواملی را...». اگر این طور است پس عامل تعیین کننده بها فقط باید عرضه و تقاضا باشد، زیرا کار نیز ربطی به روابط اجتماعی ندارد. بعلاوه چه ملازمه‌ای میان این دو هست؟.

۴. وقتی روابط بین مردم را در نظر بگیریم می‌بینیم بهای کالا می‌تواند بر حسب عرضه و تقاضا تغییر کند، اما عرضه و تقاضا سطحی را که بها در پیرامون آن نوسان می‌کند تعیین نمی‌نمایند و چنانکه در پیش گفتیم به جز مخارج کار لازم برای ایجاد یک کالا محققاً چیز دیگری نمی‌تواند تعیین کننده این سطح باشد ...

از نظر اقتصاد اخلاقی این مسأله قابل توجه است که نوسان قیمت‌ها ارزش کار را بالا و پایین می‌برد. آیا این خود به خود نوعی هرج و مرج و اجحاف قهری در حقوق کارگران نیست، خصوصاً با توجه به اینکه در این نوسان غالباً بالا رفتن ارزش نتیجه‌اش عاید کارگر نمی‌شود بلکه عاید واسطه مبادله یعنی تاجر می‌شود.

آیا این جهت دلیل بر برتری رژیم سوسیالیستی بر کاپیتالیستی نیست؟.

در صفحه ۲۳ تحت عنوان «کار مجسم و کار مجرد» می‌گوید:.

در اقتصاد مبتنی بر مبادله به طور کلی و عموماً کالاها بر حسب ارزش کارشان - یعنی بر حسب مقدار کاری که برای تولید آنها لازم است - مبادله می‌گردند. ولی کالاهایی که در بازار با یکدیگر مبادله می‌شوند نه فقط یک شکل نیستند بلکه غالباً از هر جهت مختلف‌اند. مثلاً هیچ کس در بازار کوشش نمی‌کند یک جفت کفش را با یک جفت کفش دیگر که از کلیه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۴۸

جهات با یکدیگر شبیه و نظیرند مبادله کند. بنابراین مبادله همیشه بین دو جنس مختلف انجام می‌گیرد ... در این صورت مقایسه و سنجش ارزش محصولات کارهای مختلف لازم می‌آید؛ کار کفشدوز، کار بافنده، ... وقتی این دو جنس به بازار می‌آیند با یکدیگر قابل تعویض و مبادله‌اند. به واسطه این عمل خصائص ظاهری اشکال مختلف کار از میان می‌رود. از این مطالب که گفته شد این نتیجه حاصل می‌گردد که کارهای پیشه‌وران مختلف، کارهای تولیدکنندگان ارزش استعمالهای گوناگون نمی‌توانند با یکدیگر مقایسه شوند مگر به واسطه آنکه انواع کار به یک مفهوم کلی و عمومی منجر می‌شود و آن «صرف انرژی بشری» است «۱» بدون آنکه شکلی که این مصرف انرژی به خود می‌گیرد در آن دخالت داشته باشد. در اقتصاد مبادله‌ای اگر کار را از نظر کلی یعنی مصرف انرژی بشری ملاحظه کنیم آن را «کار مجرد» گوئیم، و اگر کار را از نظر شکلی که این مصرف انرژی به خود می‌گیرد ملاحظه شود «کار مجسم» نام دارد. پس کار مجرد ایجادکننده ارزش (قیمت، بها) است در صورتی که کار مجسم ایجادکننده ارزش استعمال می‌باشد «۲» اشکالی که در اینجا به نظر می‌رسد این است که با وجود اینکه کار در اقتصاد مبادله‌ای تابع قانون عرضه و تقاضاست و در میان انواع کارها طبعاً رقابت هست یعنی کار سودمندتر جای کار کم سودتر را می‌گیرد، مع ذلک به علل خاصی کار پرسود و کم سود هر دو به بازار می‌آیند به واسطه اینکه در شرایط خاصی کار پرسود نمی‌تواند جای کار کم سود را بگیرد «۳». مثلاً برای تولید گندم و جو یک مقدار کار

مجرد صرف می‌شود در صورتی که ارزش جو نصف ارزش گندم است. چرا کشاورز به جای جو گندم نمی‌کارد تا کار خود را به قیمت بیشتری به فروش برساند؟ به واسطه اینکه ممکن است زمینی که جو تولید می‌کند گندم تولید نمی‌کند،

(۱) اما پول معرف و مبین صرف مقداری انرژی است و به اصطلاح واسطه در اثبات ارزش است نه در ثبوت آن.

(۲) از قبیل اعتبار به شرط لائی و به شرط شیئی در ماده و صورت است.

(۳) این را دلیل دیگر باید شمرد بر اینکه کار پایه ارزش و همچنین عامل اصلی تنظیم‌کننده بها نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۴۹

یا زمانی که در آن زمان باید به کشت گندم پردازد و آب صرف کند و یا محصول را بردارد غیر از زمان گندم است یعنی زمان بیکاری قهری او از این لحاظ است، یا مثلاً همان کشاورز در روزهای برف زمستان و یا در شبها وقت خود را صرف نخریسی می‌کند در صورتی که ساعت کارش در صحرا و روی زمین زراعتی مثلاً ده ریال قیمت دارد و ساعت کارش در خانه به عنوان نخریسی یک ریال بیشتر قیمت ندارد. پس کار مجرد یعنی «صرف انرژی» تعیین‌کننده واقعی ارزش نیست، مفید بودن نیز عامل خاصی است.

در صفحه ۲۵ تحت عنوان «کار شخصی و کار اجتماعاً لازم» می‌نویسد:

گفتیم که ارزش یک کالا به واسطه کار مجرد تعیین می‌گردد، ولی اگر ما بخواهیم اشکال مختلف کار را بدون دخالت خصوصیات ظاهری آنها با هم بسنجیم واحدی که با آن بتوانیم مقدار کار مصرف شده برای تولید کالا را اندازه بگیریم لازم است. واحد اندازه کار «زمان» است.

این مسأله نیز مهم است که واحد مقیاس کار که ملاک ارزش است چیست؟

فرض این است که کار یعنی صرف انرژی. ناچار باید بگوییم انرژی را باید اندازه‌گیری کنیم. اولاً برای ما انرژی قابل اندازه‌گیری نیست. ثانیاً ممکن است دو نفر محصول واحدی ایجاد کنند و آن که قویتر است انرژی کمتر و آن که ضعیفتر است انرژی بیشتری صرف کند و محصول [دو] انرژی مساوی باشد (مثال افلاح که مأمور پف کردن شد). در باب زمان نیز عین این اشکال هست، یعنی کار مساوی را دو نفر در دو زمان مختلف انجام می‌دهند، زیرا یکی زرنکتر و دیگری تنبلتر است، یکی ماهرتر و دیگری ناشی‌تر است. لهذا فرضیه «کار متوسط» را که آن را «کار اجتماعاً لازم» نیز می‌خوانند پیش کشیده‌اند. صفحه ۲۵:.

مثلاً می‌گوییم دوازده ساعت کار یک نانوا برابر است با هشت ساعت کار یک کفشدوز. در نظر اول چنین به نظر می‌رسد که هر قدر برای تولید یک کالا وقت بیشتری مصرف شده باشد بایستی ارزش آن بیشتر باشد، ولی از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۵۰

این نتیجه این عیب حاصل می‌شود که اگر در حقیقت قبول کنیم ارزش یک کالا به واسطه وقتی که برای تولید آن مصرف شده تعیین می‌گردد، بنابراین هر قدر کارگر تنبلتر و ناماهرتر باشد البته برای تولید یک کالا وقت بیشتر مصرف می‌کند و بدین جهت بیشتر ارزش ایجاد می‌نماید «۱» فرض کنیم یک جوراب باف یک جفت جوراب را در شش ساعت می‌بافد؛ جوراب باف دیگر همان جوراب را در چهار ساعت، و جوراب باف سومی همان جوراب را در دو ساعت می‌بافد. این اختلاف از طرفی به ابزار کار و از طرف دیگر به مهارت و تند و تیزی کار این سه نفر جوراب باف بستگی کامل دارد ... بالنتیجه اگر شرایط تعادل اجتماعی بجا بماند، یعنی عرضه و تقاضا معادل باشند، فقط در این حالت، فرضیه ما - که عبارت از فروش یک جفت مطابق

ارزش ذاتی است - صحیح می‌باشد ...

یکی از مسائل این است که آیا کار یک ارزش ذاتی دارد که قطع نظر از هر قراردادی مساوی است با مقدار معینی کار دیگر و بالا-خره با مبلغی پول که معرف آن ارزش ذاتی است؟ و یا ارزش ذاتی وجود ندارد و بالا-خره باید با قرارداد و تراضی، ارزشها تعیین شود؟ و اگر ارزش ذاتی در کار هست آیا راهی که در بالا ذکر شد برای تعیین آن کافی است؟ که خلاصه‌اش این است: «اجتماع تقاضای مقداری معین کار دارد، این مقدار معین را تعدادی کارگر انجام می‌دهند ولی در زمانهای مختلف. گاهی کار، کمتر از احتیاج است و به پول گزافی به فروش می‌رسد، و گاهی زیادتر از احتیاج است و به قیمت نازلتری به فروش می‌رسد. بالاخره نوسانات به آخر می‌رسد و تعادل برقرار می‌گردد و قیمت واقعی مشخص می‌شود. واحد اندازه‌گیری زمان است. باید دید زمان متوسط که برای هر واحد مصرف شده چقدر است و روی آن زمان قیمت معین می‌شود.» ایرادی که بر این [بیان] وارد است این

(۱) بعلاوه لازم می‌آید انواع کارها یک قیمت داشته باشد، مثلاً عملگی و حسابداری و شاگرد صنعتگر و شاگرد نانوا، و حال آنکه بعضی از این کارها را بعضی استعداد دارند و بعضی دیگر فاقد این استعداد می‌باشند؛ یعنی کار را فقط از لحاظ صرف انرژی نباید در نظر گرفت، صرف انرژی در کار هر حیوان برابر هم هست. در کار انسان، عمده، سلیقه و ذوق و استعداد مخصوص است که مردم فطرتاً و طبیعتاً نامتساوی هستند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۵۱

است که چرا اگر تقاضا بیشتر بود، در مثال فوق یک جفت جوراب به ۱۲ ریال به فروش می‌رسد نه بیشتر (مثلاً ۶۴ ریال) و چرا اگر عرضه زیاد شد از حد معین پایین‌تر نمی‌رود؟ ثانیاً اگر ناگهان به واسطه پیشامدی، مثلاً شیوع یک بیماری، تقاضا زیاد شد، با اینکه عرضه به قدر کافی از طرف همان کارگرها زیاد می‌شود باز قیمت بالا می‌رود؟ چگونه سطح ارزش ذاتی بالا می‌رود؟ به نظر می‌رسد هنوز موضوع ارزش ذاتی کاملاً حل نشده است. صفحه ۲۷:.

پس بنا بر آنچه گذشت «کار اجتماعاً لازم» به واسطه تکنیک متوسط اجتماع، و چابکی متوسط، و خبرگی متوسط کارگر و نیز شرایط متوسط کار تعیین می‌گردد. ولی از طرف دیگر تکنیک اجتماع، خبرگی کارگر و شرایط کار، ثابت و بدون تغییر و در حال سکون نیستند ...

اگر مصرف آلومینیوم در سی ساله اخیر هشت هزار برابر افزایش یافته است نباید علت پایین آمدن بهای این فلز را در روابط عرضه و تقاضا جستجو کرد، بلکه برعکس افزایش تقاضا نتیجه حتمی تنزل بهاست و علت اولیه پایین آمدن بها نیز تنزل ارزش یعنی تقلیل زمان کار اجتماعاً لازم برای تولید می‌باشد.

ظاهراً مقصود این است که بر خلاف آنچه گفته می‌شود که تنزل نرخ معلول افزایش عرضه است و به نوبه خود علت کاهش عرضه نیز هست زیرا تقاضا همیشه از یک مقدار معین تجاوز نمی‌کند، این قضیه ثابت می‌کند که تقاضا میزان ثابت ندارد و کاهش بها علت افزایش تقاضا می‌شود و علت اولیه تنزل بها افزایش عرضه بر تقاضا نیست، زیرا معلوم نیست عرضه بر تقاضا افزایش داشته باشد، بلکه با اینکه عرضه و تقاضا معادل است چون زمان کار تقلیل یافته و کار ملاک ارزش است خواه ناخواه بها تنزل پیدا کرده است. پس معلوم می‌شود علت اصلی تعیین‌کننده بها عرضه و تقاضا نیست، کار است. در صفحه ۳۰ تحت عنوان «کار ساده و کار بغرنج» میان کار ساده و کار تخصصی تفاوت قائل می‌شود ولی حاصل تفاوت برمی‌گردد به علاوه

شدن مدت کارآموزی متخصص. ولی این جواب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۵۲

نادرست است زیرا زمانی که صرف کارآموزی می‌شود، در مورد اشخاص متفاوت است؛ استعدادهای مختلف و نبوغها و ابتکارها در نظر گرفته نشده است.

[مروری دیگر بر کار شخصی و کار اجتماعاً لازم - آیا زمان کار مقیاس سنجش کار است؟

[در اصول علم اقتصاد نوشین، صفحه ۲۵ می‌گوید:.

... واحد اندازه کار زمان است.

اگر زمان را به تنهایی مقیاس سنجش مصرف انرژی قرار دهیم دو اشکال پیش می‌آید:

اشکال اول اینکه زمان به تنهایی قادر نیست مقیاس سنجش دو حرکت واقع شود مگر آنکه میزان سرعت آن حرکتها نیز مشخص شود. زمان به علاوه سرعت، مشخص مقدار حرکت است. بعلاوه بحث ما در باب کار، در تعیین مقدار حرکت از لحاظ طی مسافت نیست، بحث در تعیین مقدار صرف انرژی است. دو حرکت ممکن است از لحاظ زمان و سرعت مساوی باشند و از لحاظ مقدار صرف انرژی نامساوی. مثلاً اگر دو نفر دست خود را به موازات یکدیگر حرکت دهند و در دست یکی یک خودنویس و در دست دیگری یک میله ده کیلویی باشد، مقدار صرف انرژی مساوی نخواهد بود. پس زمان و سرعت برای تعیین مقدار حرکتهای ساده - یعنی حرکت از لحاظ طی مسافت نه از لحاظ صرف انرژی - کافی است ولی از لحاظ تعیین مقدار صرف انرژی کافی نیست.

ثانیاً اگر دو کارگر را در نظر بگیریم که یکی به واسطه عدم مهارت انرژی بیشتر - خواه در زمان بیشتر و یا در زمانهای مساوی ولی با صرف انرژی بیشتر، چنانکه قبلاً امکان آن را یادآوری کردیم - صرف کند و یکی کمتر ولی محصول کار آنها از لحاظ ارزش استعمال مساوی باشد، مثلاً بالاخره هر کدام یک جفت جوراب بافته باشند، لازم می‌آید که ارزش کار آن کس که انرژی بیشتر صرف کرده بیشتر باشد و حال آنکه بالضروره چنین نیست.

از مطالعه کتاب [مذکور] صفحه ۲۵ برمی‌آید که متوجه یکی از دو شق اشکال

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۵۳

دوم شده‌اند، یعنی اینکه ممکن است دو کارگر یک نوع محصول تحویل اجتماع دهند، مثلاً هر کدام یک جفت جوراب، ولی یکی با صرف انرژی بیشتر در زمان بیشتر و یکی با صرف انرژی کمتر در زمان کمتر؛ پس چرا ارزش آنها مساوی نیست؟

اما اشکال را به این صورت طرح نمی‌کند، رندانه از صورت اشکال خارج کرده به شکل دیگر طرح می‌کند؛ می‌گوید:.

اگر سه نفر سه جفت جوراب ببافند، یکی در شش ساعت، دیگری در چهار ساعت و سومی در دو ساعت، اگر بهای ساعت کار دو ریال باشد، آیا می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که حتماً جوراب‌باف اولی یک جفت جوراب خود را به دوازده ریال، دومی به هشت ریال، سومی به چهار ریال خواهد فروخت؟ البته خیر، زیرا اگر جوراب‌باف اولی موفق شود یک جفت جوراب خود را به دوازده ریال بفروشد، دو جوراب‌باف دیگر هرگز حاضر نخواهند شد ...

خلاصه در اینجا موضوع عرضه و تقاضا را پیش می‌کشد و بالاخره می‌گوید:.

بهای جوراب نه بر حسب کار جوراب‌بافی که در کمترین مدت تولید می‌نماید، و نه بر حسب کار جوراب‌بافی که در اکثر مدت تولید می‌نماید تعیین می‌گردد ... بلکه به واسطه «کار متوسط» که از نظر کلیه اجتماع برای تولید آن کالا لازم می‌باشد تعیین می‌شود. این کار متوسط را در اصطلاح «کار اجتماعاً لازم» می‌نامند.

آنگاه در آخر صفحه ۲۷ می‌گوید:.

بنا بر آنچه گذشت کار اجتماعاً لازم به واسطه تکنیک متوسط اجتماع و چابکی متوسط و خبرگی متوسط کارگر و نیز شرایط متوسط کار تعیین می‌گردد؛ ولی از طرف دیگر تکنیک اجتماع، خبرگی کارگر و شرایط کار،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۵۴

ثابت و بدون تغییر و در حال سکون نیستند ... پس زمان «کار اجتماعاً لازم» برای تولید یک کالای معین نیز به حسب این عوامل تغییر می‌یابد.

اولاً اگر کار پایه ارزش است دلیل ندارد که کار شخصی پایه ارزش نباشد و کار اجتماعاً لازم پایه ارزش باشد که خلاصه‌اش این است: «کارهای مختلف از [نظر] مقدار حجم و مقدار زمان که دارای ارزشهای مختلفی غیر متناسب با حجم کار و زمان کار می‌باشند، همه را با هم جمع کرده و بهای مجموع را بر آنها تقسیم کنیم.»

اگر بگویید هرج و مرجی که عرضه و تقاضا در اقتصاد مبادله‌ای ایجاد می‌کند سبب می‌شود که تناسب حجم کار و بهای آن بهم بخورد، جواب می‌دهیم هرگز چنین نیست؛ اینکه دو جفت جوراب متساوی از لحاظ ارزش استعمال و مختلف از لحاظ صرف انرژی، در بازار قیمت مساوی دارند نمی‌توان گفت معلول هرج و مرج بازار است.

ثانیاً: اعتراف به اینکه تکنیک اجتماع و خبرگیها و چابکیها متغیر است و در نتیجه معدل زمان کارها، یعنی زمان کار اجتماعاً لازم، متغیر است خود می‌رساند که اجتماع هیچ‌گونه بستگی به زمان کار ندارد، یعنی ما زمان کار لازم نداریم، نه زمان کار شخصاً لازم و نه زمان کار اجتماعاً لازم؛ آنچه اجتماع به آن احتیاج دارد مقدار معینی کالا است که مساوی تقاضاها و احتیاجات مردم باشد، خواه آنکه آن کالاها را کار بشری ایجاد کرده باشد و خواه طبیعت و خواه فی‌المثل ورد و جادو، و خواه آنکه آن کالا در زمان بسیار قلیل تولید شده باشد و خواه در زمان طولانی. به هر حال آن چیزی که بها را تعیین می‌کند نه مقدار کار شخصی و نه مقدار کار لازم اجتماعی - که به هر حال متغیر است - نیست؛ و البته عرضه و تقاضا به معنای نسبت خاص عددی نیز نیست، بلکه [تعیین‌کننده بها] تقاضا و سطح توافق با اصول تنظیم‌کننده رفتار بشری در زمینه رقابت است.

در صفحه ۳۰ پس از آنکه توضیح می‌دهد که بهای آلومینیوم تا نیمه قرن ۱۹ فوق‌العاده زیاد بود اما حالا ارزان می‌باشد زیرا به واسطه به کار بردن الکتروسیسته به سهولت (با کار بسیار کم) استخراج می‌شود، می‌گوید:.

این تجربه و مثال به خوبی نشان می‌دهد که تعریف و تعیین بها به واسطه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۵۵

عرضه و تقاضا امکان‌پذیر نیست. اگر مصرف آلومینیوم در سی‌ساله اخیر هشت هزار برابر افزایش یافته است نباید علت پایین آمدن بهای این فلز را در روابط عرضه و تقاضا جستجو کرد، بلکه برعکس، افزایش تقاضا نتیجه حتمی تنزل بهاست و علت اولیه پایین آمدن بها نیز تنزل ارزش (تقلیل زمان کار اجتماعاً لازم برای تولید) می‌باشد.

به نظر می‌رسد این ایراد مبتنی بر دو اصل است؛ یکی اینکه بر خلاف آنچه طرفداران عرضه و تقاضا گفته‌اند تقاضا علت اصلی نیست و میزان ثابت ندارد؛ همان طوری که علت افزایش عرضه و افزایش بهاست، احیاناً معلول کاهش بها که آن خود معلول تقلیل زمان کار (زمان اجتماعاً لازم) است واقع می‌شود. اصل دیگر اینکه آنها نظرشان فقط به روابط عرضه و تقاضاست و هیچ فکر نمی‌کنند که عامل دیگری غیر از افزایش نسبت عرضه بر تقاضا نیز ممکن است علت کاهش بها یا افزایش آن گردد و آن تقلیل و یا احیاناً تکثیر زمان کار است.

اما اصل اول ظاهراً طرفداران عرضه و تقاضا از آن حمایت نمی‌کنند، یعنی مدعی نیستند که تقاضا همیشه علت است نسبت به

عرضه و نرخ و هیچ‌گاه معلول واقع نمی‌شود. ما خود قبلاً این مطلب را در درس توضیح داده‌ایم.

اما اصل دوم: اگر کسی مدعی شود که تقلیل زمان کار (یعنی سهولت به اصطلاح ما) مؤثر نیست ایراد وارد است؛ ولی اگر کسی تأثیر سهولت را در طول افزایش نسبی عرضه بداند - چنانکه ما در بحث پایه ارزش گفته‌ایم - ایراد وارد نیست. ما گفته‌ایم که برخی چیزها مؤثر در عرضه هستند (علاوه بر تقاضا)، از آن جمله است سهولت، بی‌خطر بودن، موافق عادت بودن و غیره.

از آنچه گفته شد معلوم شد اولاً اگر کار را پایه ارزش و زمان را واحد سنجش کار بدانیم باید کار شخصی را مورد سنجش قرار دهیم نه کار به اصطلاح اجتماعاً لازم را. ثانیاً به فرض این که کار اجتماعاً لازم را مقیاس قرار دهیم آن را باید ثابت فرض کنیم، یعنی اگر اجتماع از لحاظ مصرف و تقاضا وضع ثابتی داشته باشد قهراً کار اجتماعاً لازم نیز باید ثابت باشد، و اگر اجتماع از این نظر متغیر باشد باید نسبت ثابتی میان تغییر وضع مصرف و تقاضای اجتماع و میان کار اجتماعاً لازم باشد و حال آنکه خود حضرات اعتراف دارند که کار اجتماعاً لازم به واسطه تغییر تکنیک

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۵۶

و خبری‌تها و مهارتها در تغییر است و این تغییر ربطی به وضع اجتماع از لحاظ مصرف و تقاضا ندارد. علی‌هذا «کار اجتماعاً لازم» مفهوم خود را بکلی از دست می‌دهد؛ مثل این است که بگوییم اجتماع احتیاج دارد به مقدار نامعینی از کار.

مسلماً این مقدار نامعین، صرف الوجود کار نیست، مقداری است که در واقع معین است؛ آن واقع معین، از نظر طرفداران اصل عرضه و تقاضا و یا اصل سطح توافق با اصول رفتار بشری این است که کار بتواند مطلوب اجتماع را که کالا است ایجاد کند، یعنی اجتماع اولاً و بالذات کار نمی‌خواهد کالا می‌خواهد، خواه آن کالا را کار به وجود آورده باشد یا غیر کار. کار از نظر قدرت ایجاد کالا - در زمانهای مختلف، مختلف است؛ هرچه تکنیک و خبری‌ت پیش برود مقدار لازم کار برای ایجاد آن چیزی که اجتماع آن را می‌خواهد تقلیل می‌یابد. پس تعیین و تحدید‌کننده مقدار کار خود کالا است به حسب شرایط زمان.

به هر حال معنی ندارد که بگوییم جامعه احتیاج دارد به مقدار کار اجتماعاً لازم و آن مقدار متغیر و غیر ثابت است؛ آنچه معنی دارد این است که اجتماع احتیاج دارد به مقدار ثابتی از کالا و این مقدار ثابت کالا احتیاج دارد به مقداری کار در تولید آنها؛ مقدار کار مورد احتیاج به حسب شرایط صنعتی و انسانی متغیر است.

تقلیل زمان کار اگر احتیاج اجتماع ثابت باشد و کالای عرضه شده نیز نسبت ثابتی با احتیاج داشته باشد و این تقلیل زمان کار مخصوص کالای بالخصوصی باشد، در تقلیل بها مؤثر است قطعاً، زیرا طبق اصل ترتب که ما در قیمت‌ها بیان کرده‌ایم قیمت‌ها تعیین می‌شود و تقلیل نسبی زمان کار مرتبه و درجه کالا را از لحاظ اینکه نیروی عرضه متوجه آن گردد عوض می‌کند؛ ولی اگر تقلیل زمان کار عمومیت داشته باشد در تقلیل بها اثر ندارد، یعنی با اینکه زمان کار تقلیل می‌یابد قیمت‌ها پایین نمی‌آید و این خود بهترین دلیل است بر اینکه کار پایه ارزش نیست؛ کما اینکه پایین آمدن قیمت در صورتی که تقلیل زمان کار در همه کالاها عمومیت نداشته باشد دلیل بر این است که عرضه و تقاضا نیز تعیین‌کننده بها نیست، چنانکه در اصول علم اقتصاد نوشین صفحه ۳۰ به نکته اخیر اشاره کرده است.

از اینجا به خوبی صحت نظریه ما در باب پایه قیمت‌ها مشخص می‌گردد.

در صفحه ۳۲ در داخل پرانتز می‌گوید:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۵۷

ولی از آنچه گذشت نباید چنین نتیجه بگیریم که شاهکارهای یک نقاش بزرگ بدین جهت بسیار گرانبها هستند که ارزش

آنها شامل کار نقاشان دیگری است که نتوانسته‌اند بدین مقام شامخ هنری برسند؛ خیر، بلکه گرانبهایی آنها بدین سبب است که هر یک از آن شاهکارها در نوع خود یگانه و بی‌مانند است و ایجاد نظیر آن غیر ممکن می‌باشد و چنانکه گفتیم ارزش یک کالا- خواه امروز و خواه چند سال پیش تولید شده باشد در بحث ما اهمیت ندارد- به واسطه کار لازم برای ایجاد آن یا، بهتر بگوییم، برای ایجاد مجدد آن تعیین می‌گردد. پس بهای کالاهایی که نمی‌توان آنها را دوباره ایجاد نمود و بدین جهت تولید آنها را نمی‌توان به واسطه مبادله تنظیم کرد منوط و مربوط به ارزش نیست.

به نظر می‌رسد جواب بالا- به اشکال بالا- جز اعتراف به بن بست در باب ارزش ذاتی کار چیزی نیست، بلکه و نیز اعتراف به اینکه عرضه و تقاضا تعیین کننده ارزش می‌باشند هست، زیرا اینکه می‌گوید: «ارزش یک کالا به واسطه کار لازم برای ایجاد مجدد آن تعیین می‌گردد، پس بهای کالاهایی که نمی‌توان آنها را دوباره ایجاد نمود و بدین جهت تولید آنها را نمی‌توان به واسطه مبادله تنظیم کرد ...»

معنی اش این است که کالایی که نتوان مثل یا امثال آن را عرضه کرد خواه ناخواه به واسطه بالا بودن سطح تقاضا و پایین بودن سطح عرضه گران است.

در صفحه ۲۳ تحت عنوان «شکل ارزش- پول» می‌گوید:.

چنانکه می‌دانیم ارزش هر کالا به واسطه مقدار کار ساده اجتماعاً لازم که برای تولید آن کار لازم است تعیین می‌گردد. ولی برای آنکه محصولی ارزش داشته باشد کافی نیست که فقط مقداری کار برای آن مصرف شده باشد، بلکه باید آن محصول در بازار در مقابل محصول دیگری واقع گردد و به واسطه مبادله، مظهر مادی روابط کار که بین مردم وجود دارد قرار گیرد و گرنه محصول کار فقط دارای ارزش استعمال خواهد بود نه ارزش ذاتی ...

سازمان اقتصادی مبنی بر مبادله به طوری است که ارزش یک کالا صریحاً و مستقیماً به واسطه مقدار و شماره ساعات و دقایقی که برای تولید آن کالا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۵۸

لازم بوده مشخص نمی‌گردد، بلکه ارزش یک کالا فقط به واسطه مقدار معینی از کالای دیگری معین می‌شود.

اینجا این مطلب باید گفته شود که اگر مقصود این است که مبادله و بازار مظهر و مظهر و واسطه اثبات ارزش واقعی یعنی کار مصرف شده است، پس اینکه گفته شد:

«مادامی که یک کالا در مقابل کالای دیگر قرار نگیرد فقط دارای ارزش استعمال است نه ارزش ذاتی» درست نیست؛ و اگر مقصود این است که اساساً «ارزش» یک مفهوم اضافی است و عبارت است از نسبتی که یک کالا- با سایر کالاها دارد و تا کالاهای دیگری در بازار نباشد ارزش معنی ندارد، آن ایراد وارد نیست. ولی باید گفت مقصود از اینکه در گذشته گفته شد که ارزش هر چیز عبارت است از مقدار کاری که مصرف شده، این است که نسبت اشیاء با یکدیگر با مقیاس کاری که در آنها مصرف شده سنجیده می‌شود. بنا بر توجیه اول هر کالا فی حد ذاته دارای ارزش است، چه در رژیم اقتصاد مبادله‌ای و چه در رژیم اقتصاد غیر مبادله‌ای. ولی بنا بر نظر دوم کالا- فقط در اقتصاد مبادله‌ای دارای ارزش است و در اقتصاد غیر مبادله‌ای کار در آن مصرف شده ولی دارای ارزش نیست زیرا قیمت و بها بدون اینکه معاوضه و مبادله‌ای در کار باشد معنی ندارد. در صفحه ۴۲ درباره طلا می‌گوید:.

سکه طلا- کالایی است دارای ارزش معین و مظهر مادی یک مقدار کار اجتماعاً لازم می‌باشد و فقط بدین جهت می‌تواند مقیاس ارزش سایر کالاها قرار گیرد.

در صورتی که طلا- ماده نقضی است بر نظریه «ارزش کار» زیرا کاری که روی طلا- صورت می گیرد هیچ گونه تناسبی از لحاظ زمان و صرف نیرو با ارزش آن ندارد، بلکه ارزش طلا معلول جهاتی است که خود نویسنده در صفحه ۴۱ گفته است از:

زنگ نزدن و کهنه نشدن و مرگ و میر نداشتن، با دستمالی از بین رفتن، سهولت نگهداری، قابلیت تقسیم به قطعات کوچک و اجزاء کسری، قابلیت حمل و نقل ساده، سهولت تمیز و شناختن آن به واسطه رنگ و آواز.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۵۹
صفحه ۴۸:.

از طرف دیگر گاهی خریدار پیش از پرداخت پول، کالایی را می خرد و پس از مدتی پول آن را می پردازد. این نوع خرید و فروش را «نسیه کاری» می نامند ...

پس وقتی دهقان در پاییز پول کالایی را که در تابستان خریده است بپردازد، در این حالت پول دیگر وسیله جریان و رواج کالا نیست زیرا کالا قبلاً مبادله شده است. در این حالت می گویند: پول وسیله پرداخت است.

از نظر فقه معامله نسیه مانند معامله نقد است. همان طوری که اگر در مثال بالا دهقان گندم حاضر خود را نقد بفروشد و با آن پول نقد پارچه بخرد دو معامله صورت گرفته است نه بیشتر، دو مرحله بیشتر وجود ندارد، اگر هم پارچه را قبلاً نسیه بخرد باز دو مرحله بیشتر نیست، پرداخت قرض را مرحله مستقل نمی توان شمرد.

در مرحله اول، مبادله میان پارچه و پول کلی در ذمه دهقان است، جریان مبادله تمام شده است. پرداخت آخر مدت خارج از جریان مبادله است. ولی از نظر اقتصاد که جریان واقعی را می بیند نه جریان اعتباری را، اگر معامله نقد باشد، در همان اول کالا و پول جریان پیدا می کنند و اگر نسیه باشد، در مرحله اول کالای پارچه به تنهایی جریان پیدا می کند و در مرحله دوم، یعنی فروش محصول، کالای محصول و پول جریان پیدا می کنند و در مرحله سوم فقط پول جریان پیدا می کند. پس ماهیت نسیه از لحاظ اقتصادی مغایر است با ماهیتش از لحاظ حقوقی و اعتباری.

صفحه ۴۹:.

... اگر پول کاغذی دارای پشتوانه طلا یا نقره یا جواهرات گرانبها نباشد، اگر چه اسکناس صدهزارریالی باشد، به یک ریال حقیقی هم نمی ارزد.

مسئله اسکناس دومرتبه بحث حقیقت ارزش را پیش می آورد که آیا ذاتی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۰

است؟ یعنی هر جنسی ماهیتاً و طبعاً دارای ارزش خاصی است - چنانکه قبلاً اشاره شد - یا اعتباری و قراردادی مطلق است به دلیل اسکناس؟ و یا مربوط است به کاری که روی آن صورت گرفته؟ و یا به چند چیز مرتبط است؟ در باب خصوص اسکناس این بحث فقهی در معاملات ربوی پیش می آید که آیا خرید و فروش اسکناس با تفاضل، حرام است یا نه؟ معمولاً فقهای معاصر معتقدند که اسکناس خودش ارزش دارد. این نظر مبتنی بر این فرض علمی است که با اعتبار و قرارداد می توان به چیزی اعطای ارزش کرد. راه بیان آن این است که از طرفی جامعه احتیاج دارد به یک مقیاس ارزش و واسطه جریان، بعد خودش یک شیء قابل کنترلی را مثل اسکناس اعتبار می دهد و از این حاجت استفاده می کند و مادامی که این اعتبار هست این حاجت رفع شدنی است و مادامی که حاجت هست از این اعتبار گریزی نیست. منتها این سؤال پیش می آید که مقیاس اولی برای تعیین ارزش چیست؟ اگر اسکناس را به ازای پول طلا قرار بدهیم معیار اولی جنسیت یا کار - به قول سوسیالیستها -

خواهد بود؛ ولی اگر پای طلا به میان نیاید فرضیه مشکل است.

و نیز در اینجا جای این هست که در باب ربای معاملی یعنی بیع مثل به مثل در اسلام بحث شود که فلسفه حرمت این گونه معاملات چیست؟ چرا اگر مثلاً گندم به پول، و پول دوباره به گندم تبدیل شود معامله صحیح است ولی اگر گندم به گندم تبدیل شود صحیح نیست؟ حتی گندم بهتر را با گندم بدتر، و خرما را با خرما بدتر - به نص حدیث نبوی - نمی توان با تفاضل معاوضه کرد. شاید علت این است که فقط در مورد اینکه دو کار غیر مشابه با دو جنس غیر مشابه اگر معاوضه شوند، چون رغبات و حوائج متفاوت است، رسماً کار معین در مقابل مثل خودش و اضافه کار واقع نشده، بر خلاف معاوضه جنس به جنس با تفاضل که رسماً کار در مقابل کار مثل خود به اضافه کار واقع شده است. در مورد جنس بهتر و بدتر، مثل خرما خوب و بد، چون خوبی و بدی این متاعها معمولاً معلول تکامل طبیعی است نه تکامل تدبیری انسان، یعنی [معلول] کار بیشتر و زحمت بیشتری است که در طول نسلها روی آنها کشیده شده است.

مسأله ارزش و کار فقط در ربای معاملی قابل بحث است و اما در ربای قرضی مورد ندارد مگر از لحاظ اینکه گفته می شود پول مولد نیست، و این بحث را علی حده خواهیم کرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۱

در باب ارزش، از لحاظ اقتصاد اخلاقی این مسأله مهم پیش می آید که اگر ملاک ارزش - آنچه آنکه علمای کلاسیک گفته اند و سوسیالیستها مخصوصاً مارکسیستها آن را دنبال کرده اند - کار باشد و ارزش هر چیزی عبارت باشد از مقدار کاری که در آن صرف شده، از چند جهت اشکال پیش می آید:

یکی اینکه چون هر چیزی یک ارزش واقعی دارد که عبارت است از مجموع کارهایی که روی آن صورت گرفته است و از آن جمله فعالیت‌های واسطه مبادله مثلاً تاجر، پس فروختن خانه به زیادتر از ارزش واقعی دزدی و استثمار است، و همچنین خانه‌ای که مقدار معینی کار برای ساختمان آن صورت گرفته است نمی تواند مجموعاً مال الاجاره‌ای زائد بر ارزش کاری که در آن مصرف شده داشته باشد. خانه‌ای که فی المثل صد هزار تومان مصرف آن شده است نمی تواند در ده سال تمام بهای خود را به دست آورد با یک چیز علاوه، و خود نیز نیمه جان سرپا باشد.

به هر حال روی این حساب، ارزش نمی تواند جنبه قراردادی داشته باشد و رضایتها در قراردادها غالباً نوعی اغفال و کلاه‌گذاری و کلاهبرداری است که اگر طرف بفهمد اقدام نمی کند. علی‌هذا اشکال ارزش اضافی که در آینده از آن بحث خواهیم کرد، بنا بر اصل «ارزش کار» در مطلق معاملات و اجاره‌ها ممکن است جریان پیدا کند و اختصاص به سرمایه به اصطلاح معمولی ندارد. فقط دو چیز است که جواب این اشکال ممکن است باشد: یکی انکار اصل مطلب که ارزش صد درصد بسته به کار است و ما کم و بیش در صفحات گذشته روی آن بحث کرده ایم؛ دوم اینکه با قبول اصل «ارزش کار» مطلب دیگر قابل گفتگو است و آن اینکه کارها مطلقاً عقیم نیستند، هر کاری اعم از کارهای جمادی یا حیاتی، مولد کار نو و ارزش نو است، چه در موردی که کارگر با کار مجسم هست و چه نیست. چنانکه می دانیم اصطلاح عوامانه‌ای هست: «کارفرما کار می کند و کدبانو لاف می زند» (کارفرما یعنی ابزار کار). ابزار کار، مثل قیچی، خود کار می کند. کار لازم نیست که منحصر به صرف انرژی باشد، حتی لازم نیست در آن صرف انرژی شده باشد. کارخانه واقعاً کار می کند و نیرو تبدیل به انرژی می کند، حرکت می کند. خانه‌ای که مستأجر در آن می نشیند هر چند کار به معنی حرکت ندارد ولی فایده تدریجی دارد. پس برای اینکه شیء مولد ارزش باشد لازم نیست مولد کار باشد، بلکه باید قابل استفاده باشد. و ثانیاً ارزش نقد یک شیء که پولش در جریان مبادله کار می کند، با ارزش تدریجی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۲

یک شیء متفاوت است. اگر خانه‌ای صد هزار تومان خرجش شده و الان هم به نقد به همان قیمت می‌ارزد، دلیل نمی‌شود هنگامی که قیمت خانه در مدت پانصد ماه می‌خواهد پرداخت شود نیز همان صد هزار تومان باشد. پس و لو اینکه اینچنین ثروتی را مولد ندانیم ولی به حسب زمان قابل نمو و رشد در شرایط خاصی می‌دانیم.

اگر قبول کنیم که ارزش کار است و کار را نه مولد بدانیم و نه نامی و رشدکننده، باید بپذیریم که سرمایه‌داری از لحاظ اسلامی به هیچ شکلی قابل قبول نیست، ولی اگر یکی از سه اشکال فوق را بپذیریم شاید بعضی از شکلهای سرمایه‌داری از لحاظ اقتصاد اخلاقی قابل پذیرش باشد. اکنون وارد بحث ارزش اضافی بشویم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۳

ارزش اضافی

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۵

ارزش اضافی

در صفحه ۵۰ تحت عنوان «ارزش اضافی» می‌گوید:

ما تا اینجا در مطالعه و تجزیه و تحلیل قانون ارزش فقط سیستم اقتصاد ساده تجاری را در نظر گرفتیم «۱»، یعنی سیستمی که در آن تولیدکنندگان کم‌مایه مالک وسائل تولید هستند و از فروش محصول کار خود زندگی می‌کنند. در چنین سیستمی مقصود از مبادله کالایی با کالای دیگر آن است که یکی از احتیاجات آنی مبادله‌کنندگان را برآورده سازد.

اینکه به مطالعه قوانین اداره‌کننده اجتماع سرمایه‌داری می‌پردازیم:

اگر مبادلاتی را که در اجتماع کنونی صورت می‌گیرد به نظر دقت بنگریم

(۱) اینجا این پرسش پیش می‌آید که در قدیم نیز از نیروی کار استفاده می‌شد، یعنی نیروی کار خرید و فروش می‌شد. اجیر گرفتن و استخدام برای کارهای خانه و برای بنایی و عملگی و بالاخره مزد دادن، خواه آنکه اجیر به حسب زمان و تمام وقت اجیر شده باشد و خواه برای کار معین، در قدیم هم وجود داشته است. پس هرچند سرمایه‌نوده ولی خرید و فروش نیروی کار بوده است. جواب این است که در قدیم خرید نیروی کار از راه مزد، به منظور تجارت نبوده که مستلزم ارزش اضافی باشد و بدون ارزش اضافی عمل لغو باشد، بلکه به منظور استفاده مستقیم از محصول عمل کارگر بوده است و مزد به اندازه ارزش نیروی کار نیز خلاف هدف و مقصد نبوده است. پس با رژیم سرمایه‌داری جدید و تجارت جدید که در آینده گفته خواهد شد شرکت در اضافه ارزش است متفاوت است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۶

می‌بینیم با مبادلاتی که در اقتصاد ساده قدیمی صورت می‌گرفت توفیر بسیار دارد. در یکی از مغازه‌های یک شهر داخل شوید ... از طرف دیگر در زمان کنونی می‌بینیم مقصودی که از مبادله کالاها متصور است و نیز فرمول آن تغییر پیدا کرده است. در اقتصاد ساده تجاری فرمول مبادله این بود: «کالا- پول- کالا» ولی در اقتصاد تجاری سرمایه‌داری جریان مبادله با پول شروع می‌شود و به پول ختم می‌گردد. فرمول کلی به این صورت در می‌آید: «پ- ک- پ» (اما پول دوم نمی‌تواند مساوی پول اول باشد و الا سرمایه‌دار اقدام به چنین مبادله‌ای نمی‌کند). پس فرمول خاص جریان مبادله در اقتصاد سرمایه‌داری چنین می‌شود: «پ- ک- پ+ پ». اینک این پرسش پیش می‌آید که این مبلغ اضافی (پ) از کجا می‌آید؟ در وهله اول این پاسخ خود به خود به زبان می‌آید که این مبلغ اضافی- یا بنا به اصطلاح عمومی این سود- از اضافه کردن بهای اصلی کالا به دست می‌آید. حالا باید مطالعه کنیم و ببینیم این پاسخ تا چه اندازه منطقی و صحیح است؟.

در اینجا لازم است تذکر داده شود که بیان فوق، هم شامل سرمایه‌داری به معنی کارخانه کارخانه‌داری است و هم شامل سرمایه‌داری به معنی تجارت کلی است «۱»، زیرا در هر دو مورد جریان «پ- ک- پ» است هر چند این دو مختلف به نظر می‌رسند.

کارخانه‌داری استثمار نیروی کارگر به صورت خریدن خود نیرو است، ولی تجارت در دست گرفتن قیمت بازار است که از تولیدکننده متاعی را که تولید کرده می‌خرد نه نیروی کار او را، و متاعی را که لازم دارد به قیمت اعلیٰ به او می‌فروشد؛ واسطه است میان تولیدکننده و مصرف‌کننده، و به واسطه تسلط بر بازار، محصول کار تولیدکننده را که مصرف‌کننده نیز هست به خود اختصاص می‌دهد. در آینده ان شاء الله در فرق میان این دو بحث خواهیم کرد.

(۱) درباره تجارتي که از اذتاب سرمایه‌داری است بعداً بحث خواهد شد که چگونه از ارزش اضافی سهم می‌برند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۷

صفحه ۵۱:

تجزیه و تحلیل قانون اساسی ارزش به ما ثابت کرد که بهای کالا در جریانات نوسانات خود آن قدر بالا و پایین می‌رود تا خود را با سطح ارزش و یا «زمان اجتماعاً لازم» که برای تولید آن کالا به کار رفته است هم سطح نماید. در پیش دیدیم همین که بهای کالایی به جهاتی از سطح ارزش آن کالا بالاتر می‌رود، تولیدکنندگان از جهت سود فراوانی که در تولید آن کالا می‌بینند در تولید آن کوشش بسیار می‌کنند و به قدری تولید آن کالا افزایش می‌یابد تا دوباره بهای آن از سطح ارزش پایین‌تر بیفتد. بدین جهت تولیدکنندگان از تولید آن دست برمی‌دارند و به تولید کالاهای دیگر می‌پردازند. این تغییرات بها که با جزر و مد سرمایه است آن قدر ادامه خواهد داشت تا بها و ارزش کالا با هم مطابقت کنند.

در اینجا از قانون عرضه و تقاضا به عنوان یک قانون تعیین‌کننده ارزش واقعی نام برده شده است. مطابق نظر بالا همیشه قیمت بازار- مگر استثنائاً- قیمت واقعی است، یعنی معادل است با بهای کاری که در آن کالا مصرف شده است.

صفحه ۵۲:

بنابراین نوسانات عرضه و تقاضا نمی‌تواند سرچشمه منافع تولیدکنندگان را به ما نشان بدهند، بلکه فقط می‌تواند تغییرات غیر مترقب و موقتی را که در تقسیم این منافع بین تولیدکنندگان پیش می‌آید برای ما بیان نمایند ... شاید پیدایش این منافع نتیجه آن است که فروشندگان همیشه کالای خود را به قیمتی بالاتر از ارزش آن می‌فروشند. این فرضیه نیز منطقی و صحیح نیست، چرا؟ برای اینکه هیچ تولیدکننده و یا بازرگانی وجود ندارد که همیشه فروشنده باشد.

جواب این است که این در صورتی است که بازرگان بخواهد از بازرگان دیگر یا از سرمایه‌دار دیگر بخرد و بعد هم به بازرگان دیگر بفروشد، در صورتی که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۸

بازرگان معمولاً واسطه است میان تولیدکننده جزء و مصرف‌کننده، حد اقل واسطه است میان تولیدکننده- و لو سرمایه‌دار باشد- و مصرف‌کننده. بازرگان به واسطه در انحصار گرفتن بازار فروش و یا به واسطه عدم قدرت مصرف‌کننده برای خریدن بلاواسطه از تولیدکننده، از قدرت خود و ضعف مصرف‌کننده سوء استفاده نموده قیمت را در اختیار خود قرار داده به دو برابر آنچه خریده است می‌فروشد.

صفحه ۵۲:

باری هر قدر به خود زحمت دهیم و بخواهیم به واسطه تجزیه و تحلیل جریان مبادله سرچشمه سود را بیابیم جز اتلاف وقت فایده دیگری ندارد و به کوچکترین نتیجه‌ای نخواهیم رسید. جریان مبادله سرچشمه سود تولیدکنندگان نیست ...

البته مبادله نمی‌تواند ارزش ایجاد کند مگر به مقدار کاری که واسطه انجام داده.

آن کار کم‌یاً و مخصوصاً کیفیاً دارای ارزش است. تجارت، خالی از یک نبوغ نیست ولی در متن کوشش شده که تاجر را رباینده اضافه ارزش تولیدکننده معرفی کنند زیرا طبق مفروضات متن، بازار همیشه بازار واقعی است و قیمت‌ها طبیعی است؛ در صورتی که قبلاً اشاره کردیم که تاجر قادر است بازار مصنوعی ایجاد کند و در نتیجه مصرف‌کننده را استثمار نماید.

در صفحه ۵۳ تحت عنوان «نیروی کار- ارزش نیروی کار» می‌گوید:

مسئله‌ای را که در بالا- طرح کردیم نمی‌توانیم حل کنیم مگر آنکه در بازار مبادله کالایی را پیدا کنیم که بهای آن در موقع فروش پایین‌تر از ارزش آن باشد «۱» و هرکس آن را بخرد حتماً سود خواهد برد؛ یا به عبارت دیگر باید کالایی در بازار مبادله وجود داشته باشد که قدرت ایجاد ارزش در آن نهفته

(۱) و از قاعده کلی که هر کالایی که در موقع فروش، از ارزش واقعی‌اش پایین‌تر باشد دیگر تولید و عرضه نخواهد شد، باید مستثنی باشد. مطابق اصولی که از اصل «ارزش کار» نتیجه می‌شود ممکن نیست کالایی وجود داشته باشد که همیشه بهای آن از ارزش واقعی آن کمتر باشد. علی‌هذا مطلب متن، مخالف آن اصول است. قاعده عقلی و طبیعی، استثناء‌پذیر نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۶۹

است. ما در فصل‌های پیش گفتیم که «ارزش» ایجاد نمی‌گردد مگر به واسطه کار، و در بین تمام کالاهایی که در بازار مبادله وجود دارد نیروی کار یگانه کالایی است که قدرت کار در آن نهفته است. پس این کالا (نیروی کار نه خود کار) تنها متاعی است که می‌تواند سرچشمه ایجاد ارزش باشد. نیروی کار در گذشته (دوره فئودالیت، دوره بردگی روم قدیم، دوره اقتصاد ساده‌تجاری) کالای قابل خرید و فروش نبوده است. برای آنکه نیروی کار به شکل کالا درآید دو شرط اصلی لازم است: اول آنکه کارگر (مالک نیروی کار) شخصاً (رَقِیَّةً) آزاد باشد؛ شرط دوم اینکه مالک ابزار کار نباشد تا مجبور شود نیروی کار خود را بفروشد.

این مقدمه برای فروش نیروی کار فقط در مورد کارخانه‌دار صادق است نه بازرگان، و حال آنکه مقدمه این فصل شامل بازرگان نیز بود. بعداً راجع به کیفیت شرکت بازرگان در ارزش‌اضافی کار تولیدکنندگان بحث خواهد شد هر چند چنانکه قبلاً گفتیم به عقیده ما بازرگان گاهی تولیدکننده را استثمار می‌کند و گاهی مصرف‌کننده را.

سپس نویسنده در صفحه ۵۴ می گوید:

اینک که کالایی را که ایجادکننده ارزش است پیدا کردیم و دانستیم که آن کالا نیروی کار است، باید مطالعه خود را ادامه دهیم تا سرچشمه سود را نیز پیدا کنیم. اول بینیم ارزش نیروی کار را چه چیز می تواند معین کند؟.

سپس به این بحث می پردازد که ارزش هر چیز به واسطه زمان اجتماعاً لازم تعیین می شود و اجرای این قاعده در باب نیروی کار مشکل است زیرا نیروی کار در هیچ کارخانه و به وسیله هیچ کارگر تولید نشده است؛ ولی نویسنده چیزهایی که سبب ایجاد نیروی کار می شود، یعنی احتیاجات زندگی از خوراک و پوشاک و وسائل تفریح و فرهنگ برای خود او و خانواده اش که شرایط ادامه حیات کارگر است، ذکر می کند و می گوید: تمام اینها بهای معینی دارند که به واسطه زمان اجتماعاً لازم که برای تولید آنها مصرف شده است معین می گردد. آنگاه در صفحه ۵۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۷۰

می گوید:

پس ارزش نیروی کار عبارت است از ارزش حد اقل این وسائل که برای زندگی لازم است.

در این فرضیه چنین فرض شده که کارفرما نیروی کار کارگر را می خرد نه خود کار را (۱).

از لحاظ فقه ما کارفرما عمل و منفعت کارگر را می خرد، گویانکه نظر بعضی فقها مثل مرحوم آقای بروجردی این است که حقیقت اجاره عبارت است از تسلیط مستأجر بر عین، یعنی موضوع ایجاد سلطه عین است نه منفعت، و این تعبیر که اجاره عبارت است از تملیک منفعت، از نظر ایشان قابل قبول نبود. بعلاوه فرق است بین اجاره رقبه و اجیر شدن برای عمل خاص. (رجوع شود به کتاب الاجاره عروه).

در صفحه ۵۶ تحت عنوان «ایجاد ارزش اضافی» می گوید:

در قسمت ارزش نیروی کار، فرضیه ما این بود که کارفرما بهای نیروی کار را مطابق ارزش تام و حقیقی آن می پردازد. در این صورت باز باید از خود پرسیم پس سودی که کارفرما می برد از کجاست؟ در اینجا باید خصائص مخصوص نیروی کار را، خصائصی که نیروی کار را از کارهای دیگر ممتاز می سازد، شرح دهیم: کارگر و کارفرما در بازار به عنوان دو مالک کالا با تساوی حقوق روبرو می شوند. کالای کارگر نیروی کار و کالای کارفرما یک مقدار پول است. کارفرما نیروی کار را از کارگر به مبلغ معینی پول، معادل با ارزش آن مثلاً ده ریال در روز، می خرد. همین که کارفرما نیروی

(۱) و نیز فرض شده و مسلم گرفته شده طبق قاعده گذشته که «ارزش هر چیزی مساوی است با مقدار کاری که در ایجاد آن صرف شده است» که قانون مفرغ یعنی مزد به قدر حد اقل معیشت مساوی ارزش واقعی نیروی کارگر است. در اینجا هنر و ابتکار طبیعت نادیده گرفته شده است. مثل این است که گفته شود قیمت هر اسب مساوی است با خرج آن اسب، و گوشت بدن اسب از لحاظ ارزش مساوی است با کاه و جو و علفی که صرف آن شده است؛ و یا ارزش یک چشم و ابروی انسان مساوی آذوقه و مخارجی است که صرف آن انسان تقسیم بر همه اعضایش شده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۷۱

کار را خرید می تواند از ارزش استعمال آن (فایده آن) استفاده کند. ارزش استعمال نیروی کار البته کار است و کار ایجادکننده ارزش است (۱). پس همین که کارفرما نیروی کار را خرید، آن را مورد استفاده قرار می دهد ... از طرف دیگر بر علمای اقتصاد، امروزه ثابت گردیده است که خاصیت مخصوص در این کالای ممتاز یعنی نیروی کار نهفته است و آن این

است که نیروی کار می‌تواند بیش از مقدار پولی که برای خریداری آن مصرف می‌گردد ارزش ایجاد نماید. در مثال بالا اگر کارگر برای یک روز کار ده ریال مزد می‌گیرد، فقط پنج ساعت کار او برای ایجاد ارزش معادل ده ریال کافی است، ولی کارفرما به پنج ساعت کار قناعت نمی‌کند بلکه کارگر را ده ساعت یا بیشتر به کار وامی‌دارد. اگر باز فرض کنیم این کارگر در یک روز ده ساعت کار می‌کند، زمان کار او به دو قسمت - که هر یک پنج ساعت است - تقسیم می‌گردد. مدت پنج ساعت اول، لازم و کافی است تا کارگر به اندازه مزدی که می‌گیرد (ده ریال) ارزش ایجاد نماید «۲» این مدت پنج ساعت یا قسمت اول مدت کار روزانه را به اصطلاح علم اقتصاد «زمان کار لازم» می‌نامند. پس ارزشی که در نیمه دوم مدت کار روزانه به توسط کار این کارگر ایجاد می‌گردد برای کارفرما سود خالص است. این ارزش را که کارگر علاوه بر نیروی کار خود ایجاد می‌نماید «ارزش اضافی» و نیمه دوم مدت کار روزانه را «زمان اضافی کار» می‌نامند.

ایرادی که اینجا هست این است که چرا قانون رقابت در خرید، نسبت به این کالای ممتاز، یعنی نیروی کار، حکمفرما نیست؟ و بالاخره چرا قانون عرضه و

(۱) خلاصه اینکه [مطابق متن] اضافه ارزش از آنجا پیدا می‌شود که ارزش استعمال و فایده هر چیزی این است که انسان مستقیماً از آن بهره می‌برد، ولی فایده نیروی کار این است که ایجادکننده چیزی است که آن چیز، یعنی کار، فایده و ارزش استعمال ایجاد می‌کند.

(۲) عجباً! آیا علت اینکه نیروی کارگر قادر است بیش از مقدار کاری که صرف تولید و ایجاد آن شده است کار ایجاد کند جز این است که طبیعت زنده است و طبیعت زنده مطلقاً و لو در زراعت یا حیوان این توانایی در او هست؟!
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۷۲

تقاضا نسبت به این کالا لنگ است؟ مسلماً وقتی که چنین نیروی صرفه داری باشد مشتری زیاد پیدا خواهد کرد، یعنی کارفرما زیاد خواهد شد و تقاضای زیاد بها را بالا می‌برد و احیاناً موجب عرضه زیاد می‌شود؛ نوسانات رخ خواهد داد تا بالاخره به تعادل منتهی گردد؛ همان طوری که کم و بیش دیده می‌شود که کارفرمایان در موقع صرف داشتن کار، برای ربودن کارگر با یکدیگر مسابقه می‌دهند و اربابان نسبت به کشاورزان، و مزد کارگر افزایش می‌یابد زائد بر مقداری که برای ایجاد نیروی کار لازم دارد، هرچند در مرحله بعد به واسطه زیاد شدن قوه خرید توده کارگر قیمت‌ها بالا می‌رود و سطح زندگی ترقی می‌کند؛ و گاهی به واسطه عدم امکان عرضه زیاد، نرخ پایین نمی‌آید. خلاصه چه دلیلی هست که نرخ نیروی کار در بازار اقتصاد سرمایه‌داری - که بازار آزاد و به قول حضرات هرج و مرجی است - مثل سایر کالاها بالا نرود و کارگر از آن استفاده نکند «۱»؟.

ثانیاً فرضیه گذشته مبتنی بر این است که مزدی که به کارگر داده می‌شود - که مساوی ارزش چیزهایی است که باید به مصرف او برسد تا نیروی کار در او باقی بماند و یا موجود گردد - مساوی ارزش واقعی نیروی کار است زیرا علی‌المبنی ارزش هر چیزی مساوی است با مقدار کاری که در تولید آن صرف شده است.

ولی می‌توان گفت همین خود دلیل قاطعی است بر بطلان نظریه «ارزش مساوی کاری است که صرف تولید شیء شده است» بلکه ارزش مساوی است با اثری که بر آن شیء، بالفعل بار است، خواه کار زیاد مصرف آن شده است و خواه کار کم، خواه علت آن با آنکه کار کم، مصرف آن شده است [ارزش زیادی دارد] این است که ابتکار نقش خود را ایفا کرده است و خواه از آن جهت که طبیعت نقش فعالی داشته است مثل ما نحن فیه. طبیعت با صنعت، به عبارت دیگر طبیعت زنده و طبیعت مرده

که بعداً بحث خواهد شد، از این نظر متفاوت است. فرضاً نظریه

(۱) ممکن است از این ایراد جواب داد که فرض مارکسیستها این است که مزد کار معادل ارزش واقعی است، و قانون عرضه و تقاضا را در مورد این کالا نیز جاری می‌دانند. ایراد متن آنگاه وارد است که فرضیه آنها این باشد که به کارگر مزد کمتر از ارزش واقعی داده می‌شود. از این جواب نیز می‌توان جواب داد به اینکه هرچند مزد معادل با ارزش کار یعنی مقدار صرف شده در تولید نیروی کار است ولی از لحاظ امتیازی که این کالا دارد خواه ناخواه همیشه باید بازار سیاه داشته باشد و قیمتی بالاتر از ارزش واقعی خود را احراز کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۷۳

مساوات ارزش و کار مصرف شده در مورد صنعت صادق باشد در مورد طبیعت صادق نیست؛ طبیعت همان‌طور که فیزیوکراتها گفته‌اند قادر است که چندین برابر کاری که صرف آن شده است ثمر بدهد. هرگز نمی‌توان گفت الزاماً قیمت کوزه اسب مساوی خرجی است که صرف آن شده است، و یا قیمت گوشت و نیروی عضلانی خصوصاً در اسبهای دونه مساوی گاه و جوی است که صرف آن اسب شده است؛ همچنانکه عکس قضیه نیز صادق است، یعنی بعضی اسبها یا قاطرها و گوسفندها هستند که به اصطلاح به خرجشان نمی‌ارزند.

ظاهراً علت اینکه قیمتها تدریجاً در طول تاریخ بالا می‌رود و ارزش پول کم می‌شود، قدرت طبیعت بر تولید بیشتر از مقدار کاری است که صرف آن می‌شود که تدریجاً بر محصول و قدرت خرید می‌افزاید. (باید تأمل بیشتری بشود).

به هر حال نظر بالا- مبتنی بر اینکه «قانون مفرغ» از نظر خرید کارفرما یک قانون عادلانه است- آن‌طور که لازمه نظر مارکسیستهاست- سخن نادرستی است ..

ثالثاً هیچ‌گونه توضیحی نمی‌دهد که چرا نیروی کار این امتیاز را از سایر کالاها دارد که قدرت ایجاد ارزش اضافی در او هست؟ همین قدر می‌گوید: «این کالای ممتاز». این امتیاز به چه جهت و روی چه فلسفه‌ای پیدا شد؟ به عقیده ما اولاً این خصوصیت در همه کالاها کم و بیش هست، در سرمایه نیز این خصوصیت هست؛ و ثانیاً این خصوصیت و امتیاز در خصوص نیروی کار از آن جهت است که مربوط است به طبیعت زنده. طبیعت زنده مولد است، یک بر صد محصول می‌دهد. به قول بعضی فلاسفه الهی طبیعت مرده از لحاظ مقدّمیت در طبیعت زنده، مُعدّ است نه علت ایجابی ..

رابعاً چرا باید تمام سود کارخانه را منحصرأً از کار کارگر بشماریم؟ این سود در اثر همکاری کار به اصطلاح زنده و کار به اصطلاح مرده پیدا می‌شود؛ یعنی سود جدید مولود و فرزند این پدر و مادر است؛ هر دو در این فرزند شریکند. بلی، در مواقع خاصی ارزش اضافی مربوط به کارگر است. مثلاً خطاط یا نقاشی فقیر که وسایل در اختیار ندارد و گرسنه است نمی‌تواند ایجاد اثر کند؛ یا مؤلفی که وسایل طبع و نشر در اختیار ندارد یا فقیر است و برای مدت تألیف احتیاج دارد بالفعل به پول، و از آن طرف خریدار، یعنی کسی که قوه خرید داشته باشد یا کسی که از سود این معامله آگاه باشد، منحصر به فرد است و یا خریداران همدست شده جلوی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۷۴

رقابت را گرفته‌اند، نقاش یا خطاط یا مؤلف بیچاره مجبور است که به اصطلاح نیروی کار خود را به قیمت ارزانی بفروشد و با ابزار کارفرما و روی کاغذ و تابلوی او برای او بنویسد و تابلویی تهیه کند که صد هزار ریال قیمت داشته باشد ولی در مقابل عمل خود هزار ریال بگیرد. اما نام این، ارزش اضافی نیست، یعنی چنین نیست که چون کارفرما بخور و نمیر هنرمند را به او

پرداخته است پس ارزش واقعی نیروی کار او را داده است و در این میان ارزش اضافی جوشیده است؛ بلکه واقعاً ارزش نیروی کار او معادل است با تمام قیمت آن اثر منهای بهای کاغذ و سایر لوازم و فعالیتها نباشد با مالک واقعی کاغذ و سایر لوازم و فعالیتها در این مولود و اگر صاحب تابلو مالک کاغذ و سایر لوازم و فعالیتها نباشد با مالک واقعی کاغذ و سایر لوازم و فعالیتها در این مولود و فرزند سهم می‌باشد، ولی البته سهم آنها مساوی نیست، سهم هر کدام بستگی دارد به ارزش بازاری آنها و کاری که صرف آنها شده است (چون مصنوع جمادی هستند) و بستگی دارد به میزان دخالتی که در تکوین آن اثر از لحاظ علی و معلولی داشته‌اند.

صفحه ۲۷:

باری بنا بدین مقدمه و استدلال، این ارزش اضافی که کارگر در زمان کار اضافی ایجاد می‌نماید سرچشمه سود است. از آنچه در بالا گفته شد پاسخ این مدعا روشن است.

در صفحه ۵۸ تحت عنوان «سرمایه» می‌گوید:

ما می‌دانیم که نیروی کار به تنهایی در جریان تولید دخالت ندارد، بلکه ابزار تولید مانند ماشینها، بنای کارخانه، مواد اولیه، مواد کمکی نیز لازم است ... ایجاد ارزش اضافی ممکن نمی‌گردد مگر به واسطه اتحاد و تشریک مساعی نیروی کار با وسائل تولید ... ماشینها، بنای کارخانه، مواد اولیه و مواد کمکی را نمی‌توان سرمایه نامید مگر به یک شرط و آن این است که این اشیاء برای ارزش اضافی و یا به عبارت دیگر برای استثمار نیروی کار مزدور به کار روند. یک چکش را اگر در دست کارگری باشد که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۷۵

از محصول کار خود زندگی می‌کند نمی‌توان سرمایه نامید، در صورتی که همین چکش در یک کارخانه که در آنجا ارزش اضافی ایجاد می‌گردد جزء سرمایه محسوب می‌شود.

تعبیر بالا که ابزار تولید هنگامی نام سرمایه دارد که برای استثمار نیروی کار مزدور به کار رود، مصادره به مطلوب در تعریف است.

در صفحه ۵۹ تحت عنوان «سرمایه ثابت و سرمایه متغیر» می‌گوید:

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۰، ص: ۴۷۵

در بخش پیش شرح دادیم که ابزار تولید و نیروی کار را مجموعاً «سرمایه» می‌نامند. در این بخش تفاوت اساسی که بین ابزار تولید از طرفی و نیروی کار از طرف دیگر وجود دارد شرح می‌دهیم: اول ابزار تولید مثلاً یک ماشین را در نظر می‌گیریم. همه می‌دانیم که یک ماشین می‌تواند مدت زیادی دوام کند و در تولید کالاهای مختلف شرکت کند.

البته در این مدت ماشین رفته رفته در اثر استعمال کهنه و فرسوده می‌شود ... حالا فرض کنیم یک ماشین ده هزار ریال خریده شده و این ماشین مدت ده سال دوام و کار می‌کند، پس در هر سال به اندازه یک دهم از بهای اصلی آن کم می‌شود و به بهای کالایی که در هر سال به کمک این ماشین تولید می‌شود منتقل می‌گردد. این انتقال بهای ماشین به بهای کالا-را «استهلاک سرمایه» می‌نامند ... این استدلال درباره یک قسمت دیگر از سرمایه که شامل مواد اولیه و مواد کمکی است

صحیح نمی‌باشد، زیرا این مواد فقط یک بار در جریان تولید دخالت دارند ... کلیه ارزش این مواد یکباره به کالای جدید منتقل می‌گردد. با وجود این تفاوت، این دو قسمت از سرمایه دارای یک وجه اشتراک‌اند که ذکر آن کمال اهمیت را دارد و آن این است که نه ابزار تولید و نه مواد اولیه و کمکی قادر به ایجاد ارزش جدید نیستند، بلکه فقط می‌توانند ارزش خود را به کالای جدید منتقل سازند. این انتقال فقط به واسطه وجود کار تحقق می‌یابد.

اگر مقصود این است که ابزار تولید و مواد اولیه و کمکی به تنهایی قادر به ایجاد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۷۶

ارزش جدید (محصول) نمی‌باشند، درست است، ولی نیروی کار هم اینچنین است «۱»؛ و اگر مقصود این است که عملاً دخالتی در ایجاد ارزش ندارند، انکار یک امر بدیهی است. همان‌طور که در گذشته گفتیم محصول جدید مولود پدر و مادر بالاشتراک هستند. فرضیه بالا نظیر فرضیه کسانی است که می‌گویند فرزند فقط مولود پدر است و مادر ظرفی بیش نیست. صفحه ۶۱:

آن قسمت از سرمایه را که برای تهیه ابزار کار و مواد اولیه و کمکی به کار برده می‌شود، چون در جریان تولید، کمیت خود را تغییر نمی‌دهد یعنی ارزش آن افزوده نمی‌گردد «سرمایه ثابت» می‌نامند. قسمت دیگر که برای خریداری نیروی کار است، چون در جریان تولید، کمیت آن تغییر می‌یابد «سرمایه متغیر» نامیده می‌شود.

مطابق آنچه ما گفتیم که ارزش اضافی مولود ابزار کار و نیروی کار هر دو تاست، پس هر دو سرمایه متغیرند و سرمایه ثابت نداریم. فرقی میان پولی که صرف خرید ابزار می‌شود با پولی که صرف مزد می‌شود نیست.

(۱) ممکن است کارخانه‌ای ایجاد گردد که احتیاج به کارگر به هیچ وجه نداشته باشد و تمام کارها را کارخانه انجام دهد، پس احتیاجی در تولید به کارگر نباشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۷۷

سرمایه‌داری و سوسیالیسم از دیدگاه اسلام

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۷۹

سرمایه‌داری و سوسیالیسم از دیدگاه اسلام

اشاره

در باب سرمایه‌داری و سوسیالیسم از لحاظ انطباق و عدم انطباق آنها با اسلام این مطلب به ترتیب ذیل باید بحث شود: سرمایه‌داری در دنیای امروز یک پدیده نو و بی‌سابقه‌ای است که دو سه قرن از عمر آن بیشتر نمی‌گذرد، و یک پدیده اقتصادی و اجتماعی نوی است که محصول پیشرفت و ترقی تکنیک جدید است؛ از این رو مستقلاً به عنوان یک مسأله

مستحدثت باید از آن بحث شود. فقهای عصر از مسائل بانک و بیمه و چک و سفته به عنوان مسائل مستحدثت کم و بیش بحثهایی کرده و می‌کنند ولی توجه ندارند که رأس و رئیس مسائل مستحدثه خود سرمایه‌داری است، زیرا ابتدائاً چنین تصور می‌رود که سرمایه‌داری یک موضوع کهنه و قدیمی است که شارع اسلام برای آن حدود و موازینی مقرر کرده است؛ تجارت، اجاره، مستغلات، مزارعه، مضاربه، مساقات، شرکتها، همه اینها سرمایه‌داری است که در اسلام برای آنها احکام و مقرراتی تعیین شده است، اما اینکه مقدار سرمایه کمتر یا بیشتر باشد ربطی به مطلب ندارد. ولی حقیقت مطلب این طور نیست؛ سرمایه‌داری جدید یک پدیده جداگانه و مستقل و بی‌سابقه‌ای است و جداگانه و مستقلاً باید درباره آن اجتهاد کرد؛ همچنانکه تجارت در دنیای جدید سرمایه‌داری با تجارت ساده قدیم از لحاظ ماهیت ممکن است متفاوت باشد. این موضوع از لحاظ اصول

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۰

علم اقتصاد باید مورد مطالعه قرار گیرد، زیرا ادعا می‌شود که سرمایه‌داری جدید یک نوع استثمار بین و اکل مال به باطل مسلمی است، معامله‌ای است که یک طرف محصول زحمت کشیدن دیگری را مفت و مسلم می‌خورد و می‌برد. در سرمایه‌داری جدید بحث در این نیست که سرمایه‌دار با انصاف است یا بی‌انصاف، بحث در این است که اگر سرمایه‌دار بخواهد حق واقعی کارگر را بدهد باید از سود مطلقاً صرف نظر کند، و همچو سرمایه‌داری هرگز در دنیا پیدا نخواهد شد، و اگر بخواهد سود ببرد، هر اندازه ببرد، دزدی و غصب است.

مشخص اصلی سرمایه‌داری جدید (کاپیتالیسم) از سرمایه‌داری قدیم - و به طریق اولی از سوسیالیسم - این است که سرمایه‌دار نیروی کار کارگر را برای فروش می‌خرد نه برای آنکه شخصاً به آن احتیاج دارد؛ با این نیروی کار، اضافه ارزش ایجاد می‌کند. اضافه ارزش که مولود نیروی کار کارگر است و طبعاً متعلق به خود او است همان سودی است که کارفرما می‌برد. این است که می‌گویند سرمایه‌داری جدید عین استثمار کارگر است.

آنچه در قدیم به عنوان اجاره بود این بود که کارگر محصول کار یا نیروی کار خود را به دیگری که به آن احتیاج داشت می‌فروخت و آن دیگری نیز آن کالا را به قیمت واقعی بازاری می‌خرید، مثلاً او را مستخدم خانه خود یا دفتر خود قرار می‌داد، و یا به وسیله او دیوار خانه خود را بالا می‌برد، اما با نیروی کار او تجارت نمی‌کرد که مستلزم این باشد که به قیمتی بخرد و به قیمت بیشتری محصول آن را بفروشد. در مضاربه می‌توان گفت هم سرمایه کار می‌کند و هم عامل و هر کدام به حسب قرارداد سهم خود را می‌برند. در مزارعه نیز هم زمین عمل می‌کند و هم عامل و هر کدام سهم خود را می‌برند؛ و بالاخره صاحب پول یا زمین نمی‌خواهد نیروی کارگر را بخرد و محصول کار او را به قیمت بیشتر بفروشد (هر چند مضاربه و مزارعه در رژیمهای غیر سرمایه‌داری نیز بنا بر اصول حضرات مورد خدشه قرار می‌گیرد «۱»). در آینده ان شاء الله در این جهت بحث خواهد شد.

برهانی که در این زمینه اقامه شده است مشتمل بر دو پایه است:

(۱) بلکه قبلاً گفتیم که اگر این اصل را قبول کنیم که ارزش مساوی کار است، اشیاء یک قیمت واقعی غیر قابل تغییری پیدا می‌کنند و فروش خانه به زیادتر از قیمتی که تمام شده، یا اجاره بهای آن بیشتر از قیمت خود خانه، جزء ارزش اضافی خواهد بود مگر اینکه برای عامل زمان هم ارزش قائل شویم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۱

۱. ارزش هر چیزی به واسطه مقدار کاری است که بر روی آن صورت گرفته است؛ یعنی اولاً مالیت و ارزش به واسطه کار پیدا می‌شود؛ و ثانیاً مقدار و میزان ارزش تابع مقدار و میزان کاری است که روی یک کالا صورت می‌گیرد.

۲. سودی که کارفرما می‌برد محصول کاری است که کارگر کرده و طبعاً به کارگر تعلق دارد. این سود، ارزش اضافی بر مزد است و بدون دلیل، سرمایه‌دار آن را به خود اختصاص داده است.

مقدمه اول نظریه‌ای است که علمای مکتب اقتصاد کلاسیک امثال آدام اسمیت و ریکاردو آن را ابراز داشتند و کارل مارکس از آنها پیروی کرده است. ولی نظریه دوم یعنی نظریه ارزش اضافی ظاهراً از ابتکارات خود کارل مارکس است (هرچند می‌توان گفت که نظر دوم لازمه و نتیجه روشن نظر اول است). اما راجع به خود ارزش، یعنی راجع به منشأ ارزش: در باب ارزش چند جور می‌توان نظر داد (۱):

الف. ارزش اشیاء ذاتی آنهاست. بعضی امور ذاتاً با ارزش‌اند و بعضی ذاتاً بی‌ارزش. امور با ارزش نیز ذاتاً با یکدیگر متفاوتند. ارزش اشیاء با ذات و ماهیت آنها مرتبط است.

این نظریه بالضروره باطل است، زیرا ارزش اشیاء مربوط به اشیاء فی حدّ نفسها نیست نظیر وزن و حجم و صلابت، مربوط است به اشیاء از آن نظر که با انسان مرتبط می‌باشند. اگر انسان نباشد ارزش به معنی اینکه اشیاء قابل تقویم باشند نیز نیست.

ب. ارزش اشیاء صرفاً قراردادی و اعتباری است. ارزش اشیاء به هیچ نحو مربوط به یکی از صفات ذاتی اشیاء یا صفات عرضی و عارضی آنها- از قبیل شکل و صورتی که بالطبع یا با عمل انسان دارا می‌باشند- نیست، بلکه بشر همان طوری

(۱) احتمالات باب ارزش:

الف. ارزش اشیاء یک صفت ذاتی است.

ب. ارزش مربوط است به عمل و کاری که در ایجاد آنها صورت گرفته است (علت).

ج. مربوط است به اثری که بر اشیاء مترتب است (معلول).

د. مربوط است به اثر به علاوه در دسترس نبودن.

ه. صرفاً قراردادی و اعتباری است و چون مکتب سوداگران به مبادله زیاد اهمیت می‌دادند تقریباً نظر آنها این بود که مبادله ایجاد ارزش می‌کند.

و. فیزیوکراتها گفتند مبادله موجب ارزش نیست بلکه طبیعت موجب ارزش است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۲

که بسیاری از چیزهای دیگر را اعتبار می‌کند، مثلاً ریاست و مرئوسیت و زوجیت و ممکن است عکس آنها یا عدم آنها را نیز اعتبار کند، در مورد ارزش نیز چنین است.

این نظر نقطه مقابل نظر سابق است.

این نظر نیز باطل است. هر چند در مورد پول و خصوصاً پول کاغذی شاید بتوان گفت ارزش اعتباری دارد، اما در مورد همه اشیاء نمی‌توان گفت که ارزشها اعتباری و قراردادی است.

ارزش و مالیت و همچنین مراتب ارزش نه ذاتی اشیاء است به معنی اینکه یک صفت واقعی شیء فی نفسه و قطع نظر از انسان باشد، و نه اعتباری است به معنی اینکه قراردادی محض باشد و با حالت واقعی اشیاء بی‌ارتباط باشد؛ بلکه صفتی است که از طرفی با حالت واقعی شیء مربوط است، یعنی با خاصیت تکوینی اشیاء به حسب جنس و ماهیت و یا به حسب صفت عرضی

یا عارضی آنها مربوط است و اشیاء به واسطه اثری که بر آنها مترتب است دارای ارزش می‌شوند (نه به واسطه عملی که در ایجاد آنها صورت گرفته است)، و از طرفی دیگر با انسان مرتبط است، یعنی ارتباط با انسان است که منشأ انتزاع این صفت می‌شود. از این نظر ارزش نظیر مفید بودن و یا ملایمت است که یک صفت اضافی است ولی در عین حال عین مفید بودن و ملایمت نیست، زیرا مفید بودن و ملایمت با انسان، قابل کم و بیش شدن و بالا و پایین رفتن نیست اما ارزش این طور نیست، ارزش و قیمت و مالیت و بها- یا هرچه دیگر اسم بگذاریم- نوساناتی پیدا می‌کند و مسلماً این نوسانات مربوط به مفید بودن نیست. درجه مفید بودن نوسان پیدا نمی‌کند. عرضه و تقاضا در مفید بودن اثر ندارد ولی در ارزش و قیمت اثر دارد.

ولی از این اشکال می‌توان جواب داد به اینکه ارزش یک صفت واقعی است ولی نه به اعتبار اشیاء فی نفسها بلکه به اعتبار اشیاء برای انسان؛ و البته ارزش مساوی با مفید بودن نیست بلکه ارزش مساوی است با مفید بودن و احتیاج انسان، و چون احتیاج انسان به نوع کالا است نه به شخص، به هر اندازه که وفور و عرضه زیاد شود احتیاج به شخص کالا کمتر می‌شود و از ارزش می‌افتد تا درجه‌ای که اگر مانند هوا همه جایی شود بکلی از ارزش ساقط می‌شود. وفور و عرضه زیاد از قبیل توسعه سطح اتکاء جسم است که هرچه بیشتر شود قوه ثقل تقسیم می‌شود و هرچه کمتر شود فشار قوه ثقل متوجه به یک نقطه می‌شود. این قوه همان قوه توجه و خرید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۳

مردم است؛ و عبارت بهتر این است که بگوییم: ارزش ناشی از دو چیز است: مفید و مورد احتیاج بودن، و در دسترس نبودن به معنی در انحصار دیگران بودن؛ و هرچه که جنسی وافرتر باشد خود وفور اجباراً کالا- را از دست صاحب آن کالا- بیرون می‌آورد و به بازار می‌کشد. این نظر منطبق است با نظر عرضه و تقاضا در تعیین بها که بعداً گفته خواهد شد.

ج. نظر سوم درباره ارزش این است که ارزش تابع مفید بودن است و هر اندازه اشیاء مفیدتر باشند قهراً ارزش بیشتری پیدا می‌کنند. این نظریه نیز باطل است، زیرا اولاً ما گفتیم که اگر ارزش به معنی مفید بودن- یا لاقلاً تابع مفید بودن- بود و صد درصد به آن بستگی داشت نمی‌بایست به حسب عرضه و تقاضا نوسان پیدا کند. بعلاوه ما می‌بینیم بسیاری از اشیاء با اینکه بیشتر مورد احتیاج می‌باشند، مثل نان و آب، قیمت کمتری دارند، اما بعضی چیزهای دیگر با اینکه از تجملات زندگی است و چندان مورد احتیاج نیست صدها برابر نان قیمت دارد، مانند عطر و لوازم تجمل زنانه.

د. منشأ ارزش مفید و مورد احتیاج بودن است به علاوه در دسترس نبودن. (در دسترس نبودن همان ندرت یا قابلیت انحصار است که قبلاً درباره آنها و تفاوت میان آنها بحث کردیم)؛ به عبارت دیگر: عرضه و تقاضا. این همان است که قبلاً از آن یاد کردیم و از اصول علم اقتصاد نوشین نیز نقل و از زبان خود آنها انتقاد کردیم.

حاصل انتقاد آنها این است «۱» که اگر مطلب از این قرار است باید هر دو کالایی که به یک اندازه مورد احتیاج است و تقاضا دارد و به یک اندازه در دسترس است و به بازار عرضه شده است دارای یک قیمت باشد. مثلاً در هر خانه‌ای هم قیچی لازم است و هم چرخ خیاطی، پس تقاضای هر دو مساوی است، بلکه تقاضای قیچی بیشتر است، و در بازار این هر دو به حد وفور پیدا می‌شود، پس باید قیمت این دو مساوی باشد و حال آنکه این طور نیست. علت تفاوت قیمت چرخ خیاطی و قیچی تفاوت مقدار کاری است که روی آنها صورت گرفته است. پس ارزش و بها تابع عرضه و تقاضا نیست. بعلاوه ما می‌بینیم که ارزش و بها بر عرضه و تقاضا تأثیر دارد. اگر قیمت یک چیز زیاد باشد سبب افزایش عرضه و کاهش تقاضا می‌گردد و

(۱) لیکن بعداً این انتقاد رد خواهد شد.

اگر به عکس، ارزش پایین باشد از عرضه می‌کاهد و بر تقاضا می‌افزاید؛ و چیزی که عرضه و تقاضا را تحت تأثیر قرار می‌دهد چگونه می‌توان گفت معلول آن است؟.

ه. منشأ ارزش فقط کار است. میزان ارزش نیز بستگی دارد به مقدار کاری که روی اشیاء صورت می‌گیرد. این همان نظری است که آدام اسمیت و ریکاردو ابراز کردند و کارل مارکس نیز آن را انتخاب کرده است.

بر این نظر نیز چند ایراد وارد است:

اول اینکه اگر کار صد درصد منشأ ارزش است و ارزش در حقیقت عبارت است از مقدار کاری که روی یک کالا صورت می‌گیرد، چرا و به چه علت عرضه و تقاضا در ارزش نوسان ایجاد می‌کند؟ طرفداران «ارزش کار» همین قدر می‌گویند:

«نوسانات عرضه و تقاضا پیرامون سطح معینی رخ می‌دهد ولی هرگز خود آن سطح را تعیین نمی‌نماید؛ خود آن سطح را کار تعیین می‌کند.» در اصول علم اقتصاد نوشین صفحه ۲۳ پس از آنکه تنظیم لا-یشعر روابط کار را در اجتماع مبادله‌ای نقل و انتقاد می‌کند می‌گوید:.

... در جریان این تنظیم که لا یشعر صورت می‌گیرد به ندرت اتفاق می‌افتد که بهای یک کالا به تحقیق مساوی ارزش آن کالا باشد. بدین طریق می‌بینیم که در اقتصاد مبتنی بر مبادله، تعادلی که باید در روابط تولید برقرار باشد (تعادل مقادیر کارها)،

چون این تعادل در نتیجه مبادله کالاها با تنظیم لا یشعر برقرار می‌گردد، پس این تعادل ابداً ثابت و تغییرناپذیر نیست ...

این در حقیقت عذری است که در اینجا آورده شده است در مقابل اشکالی که بر اصل «ارزش کار» وارد است. قبلاً در خود این کتاب گفته شد که قوانین حاکم بر اقتصاد مانند قوانین طبیعی قطعی و تخلف‌ناپذیر است؛ و اگر این مطلب درست باشد که کار موجب ارزش است و ارزش صد درصد بستگی دارد با مقدار کار، محال و ممتنع است که تعادل میان روابط تولید یا مقادیر کارها بهم بخورد.

دوم اینکه کار علت و ایجادکننده ارزش است نه اینکه مساوی با ارزش

است «۱»، آن هم یکی از علل ایجاد ارزش است نه علت منحصره؛ یعنی کار سبب می‌شود که شیء، مفید و رافع احتیاج بشود

و به حالتی درآید که مفید به حال بشر باشد؛ و اگر شیء فی حد ذاته چنین بود یا اینکه بشر قادر بود با خواندن یک ورد شیئی را به آن حالت درآورد، باز آن شیء دارای ارزش می‌شد به شرط آنکه به شکلی باشد که در دسترس همه نباشد و

قابلیت اختصاص و انحصار داشته باشد. و اما علت اینکه چیزی که کار بیشتری روی آن صورت گرفته ارزش بیشتری دارد از چیز دیگری که کار کمتری روی آن صورت گرفته با آنکه هر دو مفید و مورد احتیاج و به یک اندازه در دسترس می‌باشند

این است که آن چیزی که کار بیشتری لازم دارد، مثل چرخ خیاطی، بالقوه از چیزی که کار کمتری لازم دارد، مثل قیچی، کمیاب‌تر است، زیرا فرض این است که این دو را کار بشر دارای ارزش می‌کند یعنی آنها را به حالت مفید درمی‌آورد، ولی

از طرف دیگر بشر تابع قانون اخف و اسهل است، همیشه به دنبال این است که چیزی را دارای ارزش کند یعنی به صورت شیء مفید درآورد که کار کمتری بخواهد. پس آمادگی بشر برای این گونه کارها بیشتر است و در درجه اول است و به

ترتیب آسانی و سختی آماده کارهای دیگر است و تنها با بالا بودن قیمت است که می‌توان جلوی نایابی آن را گرفت.

غیر از اخف و اسهل بودن، بی‌خطر بودن، شریف و مطابق وجدان بودن، ایضاً مطابق ذوق یا عادت شخصی بودن نیز مؤثر است. چرا جنس قاچاق گران است؟

چون بازی با جان است. چرا کارهای بی شرفی پول زیادتر می برد؟ چون منفور طبع است. چرا بعضی کارها با همه سختی فراوان است؟ چون مردم عادت کرده اند و یا اینکه با ذوق عده ای سازگار است.

پس نقضی که از طرف طرفداران اصل «ارزش کار» بر نظریه «ارزش مساوی است با مفید بودن و در دسترس نبودن» یا «قانون عرضه و تقاضا» نقل کردیم وارد نیست.

سوم اینکه اگر ارزش بستگی دارد به مقدار کار، پس علت گرانی «احجار کریمه» چیست؟ فلزات قیمتی نیز همین طور. خود طلا که پول اصلی است ماده

(۱) به عبارت دیگر ارزش هر شیء ناشی از اثری است که بر آن شیء مترتب می شود نه از علتی که آن را ایجاد کرده است، خواه آن علت کار باشد یا غیر آن. البته اثر داشتن به تنهایی علت ارزش نیست، ندرت و تحت انحصار بودن نیز، هم در اصل ارزش هم در درجه ارزش دخیل است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۶

نقض نظریه «ارزش کار» است. در اصول علم اقتصاد نوشین صفحه ۴۲ می گوید: «سکه طلا کالایی است دارای ارزش معین... آیا گوهرهای گرانبهای جهان از آن جهت گران قیمت اند که کار بیشتری روی آنها صورت گرفته است؟ آیا ارزش دریای نور و کوه نور به علت کار زیادی است که روی آنها صورت گرفته است؟»

چهارم اینکه پس چرا یک کالا- با ورود کالای جدید مفیدتر و موافق سلیقه تر از لحاظ زیبایی و غیره یک مرتبه از ارزش می افتد؟ خواه آنکه کالای جدید از لحاظ جنس با کالای قدیم متفاوت باشد، مانند جوراب نخی و جوراب نایلون، و یا در کالای جدید ابتکاری صورت گرفته که او را مفیدتر کرده است، مانند ابتکارهای گوناگونی که در لوازم صنعتی از قبیل اتومبیل صورت می گیرد «۱» پنجم: دو نفر با هم و به اندازه هم کاری را صورت می دهند ولی یکی از آنها به واسطه ابتکار ذاتی آن کار را به نحو احسن صورت می دهد و کارش ارزش بیشتری پیدا می کند.

ششم: بسیاری از چیزها بدون آنکه بشر کاری روی آنها صورت بدهد ارزش و مالیت و قیمت دارند، مانند ماهیها و چوبهای جنگلی و میوه های جنگلی و دواهای صحرائی. قیمت آنها با زحمتی که برای تحت اختیار قرار دادن آنها کشیده می شود متناسب نیست؛ بلکه بعضی از آنها را زورمندها یا دولتها تنها کاری که کرده اند این است که مانع استفاده عموم شده اند.

هفتم: گاهی برای دو محصول طبیعی مثل جو و گندم به اندازه هم انرژی صرف می شود و مع ذلک ارزش آنها با هم متفاوت است. اگر گفته شود به حکم قانون طبیعی «تلاش کمتر برای سود بیشتر» محال است که بشر با توجه به اینکه از دو کار یکی از آنها سود بیشتری دارد انرژی خود را صرف کار کم سودتر بکند، چگونه ممکن است به تولید جو- در مثال بالا- پردازد؟ جواب این است: این در صورتی است که شرایط از هر جهت برای هر دو کار مساوی باشد. ولی گاهی به واسطه شرایط مکانی یا زمانی، در جایی یا زمانی که می شود به تولید محصول کم سودتر

(۱) همچنین یک اتومبیل به صرف اینکه چند ماه کار کرد و از دست اول بودن خارج شد، در حدود ربع و یا ثلث قیمتش کاهش می یابد، در صورتی که از مقدار کار مجسم هرگز به آن اندازه کاسته نشده است، به عبارت دیگر یک صدم آن هم استهلاک نشده است، چرا؟ چون دست اول بودن و بکر بودن، برای روح متجمل و خودپرست بشر ارزش خاصی دارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۷

پرداخت، به محصول پرسودتر نمی‌توان پرداخت. مثلاً ممکن است زمین مساعد برای گندم کاری یا چغندر کاری نباشد یا آب لازم که از کوهستان رایگان می‌آید برای محصول پرسود کافی نباشد و یا آنکه زمانی را که کشاورز صرف تولید محصول کم سود می‌کند مساعد برای تولید محصول پرسود نیست. محصول پرسود، از لحاظ زمانی و مکانی محدود می‌گردد به حد معین، ناچار کشاورز در خارج از آن حدود به کار دیگر می‌پردازد. حتی دیده می‌شود که یک کشاورز در شبهای بلند زمستان وقت خود را صرف نخریسی که از عهده یک پیرزن مفلوک نیز می‌آید و برای آن کشاورز ممکن است ساعتی یک ریال مثلاً بیشتر ارزش نداشته باشد می‌کند در صورتی که کار او در روز در صحرا اقل ساعتی ده ریال ارزش دارد، چرا؟ چون در شب و در زیر کرسی کار تولیدی دیگری نمی‌تواند انجام دهد.

هشتم: دلیل دیگر بر اینکه ارزش مربوط است به اثر کار، یعنی قابلیت استفاده نه مقدار صرف کار، این است که ممکن است شخصی به واسطه وضع خاص برای کار کوچکی مجبور باشد انرژی زیاد مصرف کند ولی چون اثر کارش زیاد نیست کارش ارزش کمتری دارد؛ مثل اینکه فی‌المثل شخص افلاح مأمور پف کردن، و شل مأمور نامه‌رسانی و ضعیف البصر مأمور دیده بانی شود.

نهم: در نظریه «ارزش کار» به کار فقط از جنبه مادی و صرف انرژی و به عبارت دیگر از جنبه مشترک حیوانی و باربری توجه شده است «۱»؛ ارزش و اهمیت کارها متناسب با مقدار انرژی که معمولاً برای ایجاد آنها لازم است در نظر گرفته شده و به جنبه‌هایی که انسان با یک قدرت معنوی یعنی با ابتکار و به واسطه هوش و استعداد و ذوق آن را بهتر و عالیتر ایجاد می‌کند توجه نشده است. اگر همه کارها از قبیل عملگی بود مطلب از همین قرار بود. کارهای به اصطلاح ساده همین‌طور است، اما کارهای عالی و انسانی این‌طور نیست. آیا ارزش تألیفات، نقاشیها، خطاطیها، مکتب کاریها، خاتم کاریها، کاشی‌سازیها بستگی به مقدار کاری دارد که صرف آنها شده است؟ آیا اگر فی‌المثل حافظ و سعدی می‌خواستند از حق‌التألیف کتابهای خود استفاده کنند و ثروت سرشاری به دست می‌آوردند، به واسطه کار زیادی است

(۱) طبق این نظریه یک کشاورز که با یک گاو زراعت می‌کند، زمین را شخم می‌زند و صاف می‌کند و با او خرمن را می‌کوبد، سهم گاو از سهم انسان که نقشه و ابتکار عمل در دست او است بیشتر است، زیرا گاو انرژی بیشتری مجموعاً صرف کرده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۸

که کرده‌اند یا به واسطه ابتکار و الهامی است که دریافته‌اند؟.

دهم: این که طرفداران «ارزش کار» قطعی و مسلم می‌گیرند که انسان همواره کوشش می‌کند از تلاش خود سود بیشتری ببرد پس محال است که کار پرسودتر را به خاطر کار کم‌سودتر ترک کند، درست نیست. این نظر مبتنی بر ماتریالیسم تاریخی است؛ مبتنی بر این است که محرک اصلی بشر در همه تولیدها و کارها منافع اقتصادی باشد و حال آنکه منافع اقتصادی یکی از محرکات بشری است. در کارهای اقتصادی غالباً همین‌طور است که هدف اصلی تحصیل سود و منفعت مادی است، ولی سایر کارها که ارزش اقتصادی نیز دارد اکثر بر خلاف است. مثلاً اکثر معلمین شغل خود را نه به واسطه اینکه درآمد بیشتری دارد بلکه به واسطه اینکه کار شریفی است و مورد علاقه آنهاست قبول کرده‌اند. برخی از کشاورزان در کنار محصولهای پرسود به ایجاد محصولهای پرزحمت و کم سود و نمونه نیز می‌پردازند، فقط به خاطر اینکه از این افتخار برخوردار باشند که در مزرعه آنها همه گونه محصول وجود دارد. در میان مؤلفین یا نقاشان آثاری یافت می‌شود که مورد پسند عامه است و کار

کمتری لازم دارد، و آثاری یافت می‌شود که مورد استفاده خاصه است ولی زحمت فوق العاده‌ای لازم دارد. از لحاظ اقتصادی صرفه با کار اول است ولی مؤلف یا نقاش هرگز حاضر نیست تمام وقت خود را صرف کار ساده پرسود بکند. مرحوم قمی کتاب مفاتیح را در چند ماه و سفینه البحار را در ۲۵ سال تألیف کرد.

سفینه البحار تقریباً صد برابر مفاتیح است و سود آن یک صدم مفاتیح (اگر مؤلف می‌خواست حق التألیف بگیرد)، ولی مؤلف هرگز حاضر نیست وقت خود را صرف کارهایی نظیر مفاتیح بکند. خود نویسنده این اوراق، با صرف وقت کم در داستان راستان سود بهتری می‌برد از صرف وقت زیاد در تدریس اسفار یا تألیف اصول فلسفه و غیره، ولی هرگز حاضر نیست عقربه فعالیت خود را متوجه سود اقتصادی به تنهایی بکند.

یکی از ایرادهای مهم بر اصل «ارزش کار» این است که به فعالیت‌های بشری بیش از حد جنبه مادی و سودجویی (سود اقتصادی) داده شده است. مثل این است که همه کارها از نوع عملگی دانسته شده است و حال آنکه در همان عملگی نیز سر عملگی مزد بیشتر دارد، نه به واسطه صرف انرژی بیشتر، بلکه به واسطه زبر و زرنگی بیشتر سر عمله.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۸۹

یازدهم: نظریه «ارزش هر چیز مساوی کاری است که صرف تولید آن چیز شده است» نقش فعال طبیعت را که قادر است دهها و بلکه صدها برابر کاری که صرف آن می‌شود تولید کند و به تعبیر قرآن شریف: كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ^۱ مورد غفلت قرار داده است. حد اکثر این است که نظریه «ارزش کار» در مورد طبیعت مرده و مصنوعات جمادی مثل خانه و کارخانه و کفش و کلاه و غیره صادق باشد؛ در مورد طبیعت زنده صادق نیست. طبیعت زنده - همان طوری که فیزیوکراتها گفته‌اند - بیش از مقداری که صرف آن می‌شود نتیجه و بار می‌دهد (۲) خصوصاً شاهکارهای طبیعت. آیا می‌توان گفت لزوماً ارزش گوشتی که در بدن یک کزه اسب و یا اسب قیمتی هست معادل است با کاه و جو و علفی که حیوان خورده است؟ این درست مثل این است که بگوییم ارزش یک اندام زیبا و یک چشم و ابرو و چهره دلربا معادل است با خرجی که صرف تولید آن شده است، در صورتی که بشر حاضر است میلیونها ریال صرف آن کند و اگر مانند خواجه حافظ بی‌پول باشد بگوید:

شهری است پرکرشمه و خوبان زشش جهت چیزیم نیست ورنه خریدار هر ششم

شیراز معدن لب لعل است و کان حسن من جوهری مفلس از این رو مشوشم

و به همین دلیل - همان طوری که قبلاً گفتیم - هرگز نمی‌توان گفت ارزش نیروی کار معادل خرجی است که صرف تولید آن شده است (۳).

(۱) بقره/ ۲۶۱

(۲) همان طوری که قبلاً اشاره کردیم مطابق نظر بعضی از فلاسفه الهی طبیعت مرده علت اعدادی طبیعت زنده است نه علت ایجابی آن. لهذا مانعی ندارد که معلول بر علت افزایش داشته باشد.

(۳) این برهان را به این شکل نیز می‌توان بیان کرد که با مسأله ارزش اضافی نیز بستگی پیدا کند: اگر «ارزش کار» است آیا هر شیء صاحب ارزش فقط ارزش خود را می‌تواند پس بدهد و به غیر منتقل کند، یا قادر است اضافه ارزش بر ارزش واقعی خود ایجاد کند؟ اگر قادر نیست پس لازم می‌آید تکامل اقتصادی هرگز رخ ندهد و این خلاف ضرورت است. اگر قادر است ایجاد کند پس ناچار یک موجود می‌تواند اضافه ارزش ایجاد کند و در این صورت نمی‌توان فقط این را به نیروی بازوی

انسان اختصاص داد؛ یا تمام موجودات این‌طور هستند و یا خصوص طبیعت زنده این‌طور است و این یا از آن جهت است که طبیعت زنده قادر است بیش از مقدار ماده‌ای که صرف آن شده است نیرو و ماده تولید کند (طبق نظر صدرالمألهین) و یا از آن جهت است که کار یگانه عامل ایجاد ارزش نیست، خود طبیعت نیز ایجاد ارزش می‌کند و ارزش کار نیست، کار یکی از علل و عوامل ایجاد ارزش است؛ ارزش عبارت است از ارج داشتن چیزی و آن تابع فایده و احتیاج است از طرفی، و تابع ندرت و قابلیت انحصار است از طرف دیگر.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹۰

مطابق نظر «ارزش کار» ناچار باید ارزش واقعی نیروی کارگر را معادل حد اقل زندگی او دانست و الا قاعده کلی «ارزش کار» در مورد این کالای بالخصوص یعنی نیروی کار بهم می‌خورد. پس ناچار باید قانون مفرغ را که مالتوس و دیگران ابداع و تأیید کرده‌اند «۱» آقایان یک قانون عادلانه بدانند؛ چیزی که هست، مدعی هستند که در این میان یک اضافه ارزش می‌جوشد که محصول عمل کارفرما نیست و کارفرما آن را می‌برد. جرم کارفرما به عقیده آقایان این نیست که مزد کارگر را کمتر از میزان واقعی می‌پردازد، جرمش این است که اضافه ارزش را مجاناً می‌برد؛ در صورتی که اضافه ارزش محصول چیزی است که به عقیده آقایان، کارفرما به نرخ عادلانه آن را خریده است؛ چرا باید کارفرما را ظالم و استثمارگر دانست؟ اگر شخصی فی‌المثل گاو و یا گوسفندی را به قیمت عادلانه بخرد و از نیروی تولید بچه و شیر اینها بیش از مقدار کاری که صرف تولید اینها کرده است سود ببرد، باید او را مفتخوار و ظالم دانست؟!.

نظریه مارکس در باب اضافه ارزش بیش از آن اندازه که اثبات کند کارفرما استثمارگر است، اثبات می‌کند که استثمارگر نیست. آن وقت می‌توان کارفرما را استثمارگر دانست که مزد کارگر را با مقیاس اثر کارش بسنجیم نه با مقیاس علل ایجاد نیروی کار وی. اگر با مقیاس اثر کار وی بسنجیم آن وقت می‌توانیم ادعا کنیم که قیمت واقعی مزد کارگر باید به تناسب اضافه تولید بالا برود و حق طبیعت زنده در مقابل حق طبیعت مرده باید محفوظ بماند.

می‌توان بیان بالا را دلیل دوازدهم بر رد نظریه «ارزش کار» دانست، به این بیان که اگر ارزش هر چیز مساوی کاری باشد که صرف ایجاد آن شده است لازم می‌آید که ارزش نیروی کار معادل مخارج کارگر باشد نه بیشتر. پس لازم می‌آید که قانون مفرغ عادلانه باشد و کارفرما اضافه ارزش را بحق ببرد و کار ظالمانه‌ای صورت ندهد.

به طور کلی نظریه «ارزش مقدار مصرف انرژی از نظر تعادل مقادیر واقعی

(۱) رجوع شود به کتاب عقاید بزرگترین علمای اقتصاد ص ۸۲ و ص ۹۰.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹۱

کارها و استحقاقها برای بهره‌ها» یک نظریه ضد کارگری است.

در کتاب تاریخ عقاید اقتصادی تألیف لوئی بدن، ترجمه دکتر هوشنگ نهاوندی نظریه ارزش مارکس را انتقاد می‌کند به کمتر از انتقاداتی که ما کردیم. اضافاتی که در آنجا هست یکی این است که می‌گوید:

عصاره نظریه مارکس این است که اساس ارزش تنها بر کار دستی نهاده شده و تنها بازوی انسان ممکن است خلاق ارزش باشد؛ نه اختراع تولید ارزش می‌کند نه سازمان‌گذاری و نه مدیریت «۱» این بیان از نظر مؤلف ارزش بودن سازمان و مدیریت، بیان تازه‌ای است، از آن نظر که با اینکه قبول کنیم که منشأ ارزش کار است، باید قبول کنیم که سازمان و همچنین مدیریت در ایجاد کار مؤثر است.

در صفحه ۱۴۳ آن کتاب می‌گوید:

کار به خودی خود به وجود آورنده ارزش نیست. یک تابلوی نقاشی زنده نازیبای نامأنوس ارزشی ندارد و لو آنکه ساعتهای طولانی برای ساختن و پرداختن آن به هدر رفته باشد.

این بیان چندان تازه نیست، فقط مؤید نظری است که قبلاً گفتیم که کار مساوی ارزش نیست، موجد ارزش است، همچنانکه جنس و فرم و ابتکار نیز موجد ارزش است. حقیقت ارزش عبارت است از مفید و مطلوب بودن در زمینه عدم عمومیت و رایگانگی، و به عبارت دیگر در زمینه ندرت، و یا به عبارت دیگر در زمینه قابلیت تخصیص و انحصار. ایضاً در همان صفحه می‌گوید:

(۱) تاریخ عقاید اقتصادی، ص ۱۴۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹۲

نتیجه منطقی نظریه مارکس این است که ارزش در زمان تغییر نمی‌کند، ولی همه می‌دانیم که این‌طور نیست؛ شراب خوب با گذشت زمان ارزش بیشتری می‌یابد، حال آنکه ...

این ایراد باید به دو ایراد تجزیه شود: یکی اینکه عامل زمان بما هو ایجاد ارزش می‌کند به عنوان قدمت، مثل عتیقه‌ها، سکه‌های قدیم، خطوط قدیم، بناهای قدیمی، امثال اینها. دیگر اینکه خود طبیعت در طول زمان تأثیراتی می‌کند که ارزش را بالا می‌برد. ترشی کهنه، سیر هفت‌ساله و غیره از این قبیل است.

معلوم می‌شود که طبیعت مرده (البته طبیعت نه صنعت) نیز احیاناً مانند طبیعت زنده مولد ارزش می‌شود از راه اینکه عمل می‌کند، با این تفاوت که طبیعت زنده مولد مثل است و افزایش دهنده است ولی طبیعت جامد فقط تغییرات کیفی می‌دهد.

از مجموع آنچه گذشت معلوم شد که ارزش نه ذاتی اشیاء است که از قبیل صفات فی نفسه اشیاء باشد، و نه اعتباری و قراردادی است. اصل ارزش ناشی از مفید بودن است - که منشأ و مبدأ تقاضاست - به علاوه ندرت وجود، ولی البته ندرت وجودی که مبدأش قابلیت تملک و انحصار باشد. و اما درجه ارزش، یعنی بها و قیمت خاص، بستگی دارد به مقدار تقاضا و مقدار ندرت و عدم ندرت، یعنی در دسترس بودن و نبودن. کار، در طول عرضه و در دسترس قرار دادن از یک طرف، و مفید کردن و مورد تقاضا قرار دادن از طرف دیگر است، نه در عرض آنها؛ چنانکه قبلاً گذشت.

و اما بحث دوم، یعنی بحث ارزش اضافی.

در گذشته گفتیم که اگر ثابت شود سرمایه‌داری مستلزم این است که کارفرما سودی را که صد درصد به کارگر تعلق دارد می‌برد، نمی‌تواند مشروع باشد.

سوسیالیست‌ها این مطلب را با برهان خاصی خواسته‌اند اثبات کنند. (ما خود راه خاصی در آینده ذکر خواهیم کرد برای نامشروع بودن سرمایه‌داری.) مطابق فرضیه سوسیالیست‌ها اثبات این مطلب متوقف بر اثبات دو مطلب دیگر است: اول اینکه ارزش هر چیزی مساوی کاری است که در آن چیز صورت گرفته است. دوم اینکه ارزش اضافی که در سرمایه‌داری پدید می‌آید فقط و فقط ناشی از نیروی کارگر است، افزای تولید دخالتی در اضافه ارزش ندارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹۳

ما اصل اول را باطل شناختیم، علی‌هذا احتیاجی به ابطال نظر مارکس در باب ارزش اضافی نداریم؛ ولی فعلاً بنا می‌گذاریم بر قبول اصل اول که آدام اسمیت و ریکاردو آن را ابداع کردند و مارکس از آنها پیروی کرد؛ یعنی قبول می‌کنیم که ارزش هر

چیز ناشی از کاری است که در آن صورت گرفته است و به مقدار کاری است که در آن صورت گرفته است.

اکنون بینیم تکلیف اضافه ارزش چه می‌شود؟ در اینجا به نظر ما در چند مطلب باید بحث شود..

الف. آیا استفاده از نیروی کار به منظور فروش و استفاده از حاصل آن، و به عبارت دیگر استفاده از اضافه ارزش، از مشخصات کاپیتالیسم جدید است یا آنکه حتی در نظام اقتصاد ساده قدیم نیز بوده است؛ و اگر در قدیم هم بوده است پس مشخص اصلی سرمایه‌داری جدید چیست؟ و به عبارت دیگر فصل ممیز رژیم اقتصادی جدید چیست؟.

ب. آیا همان‌طور که ارزش هر چیزی ناشی از کاری است که در آن صورت گرفته است و به مقدار کاری است که در آن صورت گرفته است، قدرت ایجاد ارزش هر چیز نیز به اندازه ارزش خود آن چیز است؟ یا ممکن است چیزی بیش از اندازه ارزشی که دارد ارزش ایجاد کند، و به عبارت دیگر بیش از اندازه کاری که در ایجاد آن صورت گرفته کار تحویل دهد؟ به عبارت دیگر آیا مقدار کاری که از اشیاء ساخته است حد اکثر مساوی است با مقدار کاری که در آنها تراکم یافته، و هر چیزی فقط قادر است مقدار کار تراکم شده در خود را به دیگری منتقل کند، یا قادر است بیش از آن مقدار کاری که صرف خودش شده است به دیگری منتقل نماید؟ به عبارت دیگر، مطابق اصطلاح مارکسیستها، آیا ارزش اشیاء، ثابت است یا متغیر؟ یا شقّ سومی در کار است و باید قائل به تفصیل شد و آن اینکه بعضی اشیاء قادر نیستند و بعضی اشیاء دیگر قادرند. اگر اینچنین است رمز این تفاوت در کجاست؟.

ج. آیا نظریه ارزش اضافی کارل مارکس سرمایه‌داری را ظالمانه جلوه داده است یا برعکس، آن را عادلانه جلوه داده است؟ به عبارت دیگر آیا مارکس سرمایه‌داری را از جنبه اخلاقی و حقوقی تبرئه و تطهیر کرده و قانون مفرغ را تصحیح کرده است، یا ظالمانه بودن آنها را به ثبوت رسانده است؟.

د. ارزش اضافی از نظر ما مربوط به عادلانه نبودن مزد است از طرفی، و به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹۴

استثمار مصرف‌کننده است از طرف دیگر، و مربوط به ماشین است از جانب سوم ..

ه. آیا سودی که بازرگان می‌برد سهمی از اضافه ارزش تولیدکننده است، آنچنان که سوسیالیستها می‌گویند، و در نتیجه بازرگان تولیدکننده را استثمار می‌کند، یا سودی که می‌برد اگر زائد بر مقدار کار و ابتکاری است که به خرج می‌دهد استثمار مصرف‌کننده است نه شرکت در ارزش اضافی تولیدکننده (و یا هر دو)؟.

سوسیالیستها روی قاعده‌ای که دارند مبنی بر اینکه هر چیزی جبراً در حدود قیمت واقعی خود به فروش می‌رسد و بازار تعیین‌کننده ارزش واقعی است، ناچارند که سودهای ناروای بازرگانی را تعدی به حقوق تولیدکنندگان بدانند و بس. اما به نظر ما که این مطلب را قبول نداریم سود ناروای بازرگان ممکن است تعدی به حقوق تولیدکننده باشد، و ممکن است تعدی به حقوق مصرف‌کننده بوده باشد ..

و. «۱» ریشه اضافه ارزش را در کاپیتالیسم جدید باید در خود تکنیک و صنعت دانست. این مخترعین هستند که توانستند ابزارهایی بسازند که بتوانند صدها و بلکه میلیونها برابر کاری که صرف ایجاد آنها شده است کار تولید کنند و طبیعت را استخدام کنند. سرمایه‌دار محصول علم را که اثر نبوغ دانشمند و پیشرفت اجتماع است و به اجتماع تعلق دارد نه به فرد «۲»، با خریدن استخدام می‌کند و از طرف دیگر نیروی کارگر را استخدام می‌کند و سود سرشار می‌برد. ریشه خلافتکاری سرمایه‌داری جدید و همچنین تجارت را تا آنجا که با کارخانه‌داری مربوط است باید در تحت اختیار قرار دادن وسائلی که به عموم مردم تعلق دارد و قابل خرید و فروش نیست جستجو کرد. سوسیالیسم تنها از این راه است که قابل توجیه است «۳».

(۱) این قسمت مربوط است به قسمت اول و قسمت چهارم [یعنی بندهای الف و د]؛ مطلب جداگانه‌ای نیست.

(۲) زیرا حتی خود دانشمند نمی‌تواند اختراع را در انحصار خود قرار دهد.

(۳) اختراع و صنعت نظیر تألیف کتاب است. امتیاز کتاب تعلق دارد به مؤلف. مالک کاغذ و قلم حق دارد از روی نسخه ملکی خود برای مطالعه خود نسخه‌ای استنساخ کند، اما حق ندارد با کاغذ و مرکب و حروف چاپی و ماشین خود هزار نسخه از روی نسخه خود چاپ کند و به فروش برساند. در قدیم که چاپ نبود حق تألیف نبود، ولی ماشین این حق را ایجاد کرده است. این حق را اجتماع اعتبار می‌کند. ولی چرا این حق در مورد صنایع و اختراعات اعتبار نمی‌شود؟ چه فرق است میان کتابی که تألیف می‌شود و هزاران نسخه از آن به منظور تجارت چاپ می‌شود، و ماشینی که اختراع می‌شود و هزارها ماشین نظیر آن بعداً ساخته می‌شود؟ آیا استفاده دیگران از ابتکار او نظیر استنساخ کتاب با قلم است یا نظیر چاپ برای فروش است؟ به عقیده ما شق سوم است که مشابه شق دوم است؛ برای استفاده شخصی نیست، برای تکثیر مثل و فروش آنها هم نیست، بلکه برای استفاده مادی از محصول کار آن ماشین است، و بالاخره برای تجارت با محصول زحمت دیگری است. بلی، کسی که کارخانه ساختن آن ماشین را دایر می‌کند، عیناً نظیر کسی است که کتاب دیگری را چاپ می‌کند و دنیا از آن نظر تا حدی مالکیت و امتیاز قائل است. و اما کسی که یک ماشین تولیدکننده می‌خرد، مانند کسی است که یک کتاب می‌خرد، با این تفاوت که کتاب مولد نیست ولی ماشین مولد است و کار ایجاد می‌کند و خود به خود مبدأ ثروت است و مشابه طبیعت است؛ قدرت ایجاد ارزش او آن قدر با کاری که صرف آن شده است تفاوت دارد که شبیه طبیعت است. در اجتماع چیزی به وجود آمده است که مثل طبیعت قادر است با کار کم که صرف آن می‌شود، و احیاناً بدون کار، ایجاد ارزش کند. علی‌هذا مخترع ماشین، تنها محصول کار نمی‌فروشد، او خالق چیزی است که آن چیز خالق کار است و خالق ارزش است؛ به دست او چنین چیزی جاری شده است؛ لهذا نمی‌تواند آن چیز مملوک شخصی باشد و مبادله شود، در عین اینکه به مخترع باید پاداش داده شود. می‌توان گفت حق التألیف نیز پاداش است نه مال که مثل مالهای دیگر مبادله شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹۵

این وسائل بر دو قسم است: وسائل و منابع طبیعی، و وسائل و منابع صناعی. به همین دلیل سوسیالیسم، هم در قدیم می‌توانسته است وجود پیدا کند (به واسطه منابع طبیعی) و هم در جدید (که منابع صناعی نیز به آن افزوده شده است) .. اما قسمت اول: هرچند سوسیالیستها مدعی هستند که اضافه ارزش به واسطه خرید و فروش نیروی کارگر، از مشخصات سرمایه‌داری جدید است، چنانکه قبلاً گذشت، ولی به عقیده ما در قدیم نیز وجود داشته است. کارخانه‌های قالی‌بافی و پارچه‌بافی و دستگاههای زرگری و قلم زنی و حتی خیاطیهای وسیع و کفاشیهای وسیع و غیره، همه اینها یک عده کارگر می‌گیرند و می‌گرفته‌اند و مزد معین به آنها می‌داده‌اند و با کار آنها تجارت و معامله می‌کرده‌اند؛ چیزی که هست، همین معنی در عصر جدید و عصر ماشین توسعه پیدا کرده است. صرف توسعه و تغییر کمی، ماهیت شیء را عوض نمی‌کند مادامی که منجر به تغییر کیفی نشود.

مشخص اصلی سرمایه‌داری

به عقیده ما مشخص اصلی سرمایه‌داری که آن را موضوع جدیدی از لحاظ فقه و اجتهاد قرار می‌دهد دخالت ماشین است.

ماشینیسیم صرفاً توسعه آلت و ابزار تولید نیست که انسان ابزار بهتری برای کاری که باید بکند پیدا کرده است، بلکه تکنیک و صنعت جدید ماشین علاوه بر بهتر کردن ابزارها ماشین را جانشین انسان
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹۶
کرده است.

ماشین مظهر فکر و اراده و نیروی انسان بما هو انسان است، مظهر تکامل اجتماع بشری است، تجسم تمدن تاریخی بشری است، حاصل تلاشهای عظیم فکری چند هزار ساله بشری است. ماشین جانشین انسان است نه آلت و ابزار انسان؛ یک انسان مصنوعی است. ماشین به جای انسان نخ می‌ریسد و پارچه می‌بافد. ماشین شخم می‌زند و درو می‌کند. ماشین جوراب می‌بافد. ماشین می‌نویسد. ماشین می‌دوزد.

ماشین الک می‌کند. ماشین کارهایی که انسان با شعور مستقیم خود انجام می‌داد انجام می‌دهد. ماشینیسیم این طور نیست که ابزار دستی انسان را تکمیل کرده باشد، مثل اینکه بیل بهتر و ظرف بهتر و کارد و چاقوی بهتر یا قیچی بهتر در اختیار انسان قرار دهد؛ حتی این طور نیست که به جای قوه و بازوی انسان قوه‌ای از طبیعت استخدام کرده باشد و کارش فقط این باشد که مثلاً ابزاری را که انسان با دست خود باید حرکت دهد یا فشار دهد ماشین حرکت می‌دهد و فشار می‌دهد؛ نه، بالاتر از این است؛ ماشین تمام کارهای انسان را دقیقتر و با راندمان بیشتر و محصول بیشتر انجام می‌دهد (۱). در گذشته چنین نبود، در گذشته سرمایه‌دار فقط نیروی کارگر را می‌خرید و ابزار ساده‌ای در اختیار او قرار می‌داد و با محصول کار کارگر تجارت می‌کرد؛ ولی امروز ماشین می‌خرد و ماشین قدرت دارد صد برابر کارگر کار کند؛ ماشینها جای انسان را گرفته‌اند؛ ماشین انسان فلزی است؛ ماشین قادر است اضافه ارزش تولید کند، صدها برابر کاری که صرف تولید وی شده است ارزش تولید کند؛ ماشین برده‌ی مشروع اجتماع بشری است. پس حقیقت درست عکس نظر کارل مارکس است؛ ماشین سرمایه متغیرتر از نیروی کارگر است و در عین حال - چنانکه بعداً خواهیم گفت - همین جهت پایه و مبنا و اصل اساسی توجیه کننده سوسیالیسم است. مشخص اصلی سرمایه‌داری جدید این است که سرمایه‌دار ماشین را با این قدرت عظیم در اختیار خود قرار می‌دهد، در صورتی که او نه خالق ماشین است و نه مخترع آن، فقط خریدار و مالک اوست.

(۱) آنچه در قدیم در مورد کارفرما (ابزار کار) می‌گفتند که کارفرما کار می‌کند و کدبانو لاف می‌زند، به طور حقیقت در مورد ماشین صدق می‌کند؛ و الا کارفرمای قدیم فقط ابزاری بود به دست انسان، و انسان بود که با آن کار می‌کرد. در قدیم انسان مثلاً با شمشیر آدم می‌کشت، ولی حالا موشک شهری را خراب می‌کند. ابزار بودن ماشین برای انسان در حال حاضر، نظیر ابزار بودن انسان برای انسان است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹۷

آیا اینچنین منبعی می‌تواند مملوک شخصی باشد؟ یا حتماً باید مانند منابع عمومی طبیعی در اختیار عموم باشد؟ ماشین از آن نظر این قدر قدرت تولید دارد که جای شعور مستقیم انسان را گرفته است، به علاوه نیروی عظیم فلز و بخار و برق و غیره؛ در حقیقت انسان است با عضلات فلزی و نیروی برق و بخار. در حقیقت شعور مخترع است که اینهمه کار با این ابزار را انجام می‌دهد. ماشین مظهر فکر و شعور مخترع، به عبارت بهتر مظهر پیشرفت و ترقی و تکامل اجتماع است که در اختیار سرمایه‌دار قرار گرفته است. ماشین یک قطعه فلز ساده مثل کارد نیست که خاصیت شعور طبیعی انسان منفرد باشد، یک چوب ساده نیست که از جنگل بریده شده باشد و به اجتماع بلکه به انسان ارتباط نداشته باشد. ماشین که کار می‌کند، در حقیقت مغز

فلان دانشمند است که با آلات فلزی کار می‌کند، بلکه مغز اجتماع و ترقی اجتماع است، و بالاخره اجتماع بما هو اجتماع است که به صورت ماشین در طول صدها قرن درآمده و کار می‌کند؛ نبوغ جامعه انسانی در امتداد تاریخ است که به این شکل درآمده است.

اینجاست که ما می‌توانیم ادعا کنیم که سوسیالیسم مارکس واژگونه است، به جای آنکه پایش در زمین و سرش به آسمان باشد، سر در زمین و پا در آسمان دارد.

سوسیالیسم مارکسیسم مبتنی بر این اصل است که ماشین سرمایه ثابت است و نیروی کار سرمایه متغیر؛ در عین حال قادر نیست که ثابت کند چرا نیروی کار یا نیروی بازوی انسان سرمایه متغیر است و ماشین سرمایه ثابت؛ در صورتی که طبق اصل «ارزش کار» ارزش هر دو به اندازه کاری است که صرف تولید آنها شده است و هر چیزی طبق اصول مادی حضرات فقط قادر است حد اکثر، کاری که صرف در خودش شده است تولید کند. اما سوسیالیسمی که پایه‌اش اکنون ریخته می‌شود مبتنی بر اصل تغیر سرمایه ماشینی است.

سوسیالیسم مارکسیسم حد اکثر این است که مدعی می‌شود سرمایه‌دار از طریق غیر مشروع سود می‌برد، اما چرا سرمایه‌اش باید از او انتزاع و به اجتماع سپرده شود، جوابی ندارد؛ اما مطابق این سوسیالیسم علتش این است که ماشین تعلق به اجتماع دارد و از اول فرد نمی‌تواند مالک آن بشود. بعلاوه- چنانکه قبلاً گفتیم و بعداً نیز توضیح خواهیم داد- سوسیالیسم مارکس بیش از آنکه سرمایه‌داری را ظالمانه جلوه دهد عادلانه جلوه می‌دهد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۴۹۸

و اما قسمت دوم: این مطلب که اشیاء فقط آن اندازه می‌توانند کار ایجاد کنند که کار صرف آنها شده است، اگر کار صرف شده را اعم بگیریم یک مطلب فلسفی است و با قانون لاوازیه ارتباط پیدا می‌کند که می‌گوید: «هیچ چیز، موجود و هیچ چیز معدوم نمی‌شود. موجود شدن‌ها و معدوم شدن‌ها عبارت است از ترکیب و تجزیه؛ و مجموع ماده و انرژی یک مقدار ثابتی دارد.» ولی از طرفی اصل لاوازیه حد اکثر این است که در مورد طبیعت مرده صادق باشد نه طبیعت زنده. ما در مقاله «اصالت روح» (۱) درباره این مطلب بحث مختصری کرده‌ایم و مطلبی هم از کتاب مقدمه‌ای بر فلسفه تألیف ازوالد کولیه نقل کرده‌ایم. از طرف دیگر این قاعده بر فرض صحت، مربوط به مطلق کاری است که در طبیعت در ایجاد اشیاء صرف می‌شود. مثلاً فولاد که به وجود می‌آید سالها بلکه قرن‌ها کار در طبیعت صورت می‌گیرد تا فولاد به وجود می‌آید؛ و البته مقدار کاری که انسان برای استخراج و تصفیه و ذوب و غیره می‌کند نسبت به مقدار کاری که در طبیعت روی فولاد صورت گرفته ناچیز است. مجموع کاری که فولاد انجام می‌دهد مساوی است با مجموع کاری که صرف تولید و ایجاد آن شده است. اما کاری که صرف تولید فولاد شده منحصر به کارهایی که برای انسان مفید است، یعنی کارهایی که ایجاد ارزش می‌کند، نیست. مانعی ندارد که فولاد صدها بلکه هزارها برابر کاری که انسان روی آن انجام داده است به نفع انسان انجام دهد؛ همچنانکه ابزارهای ساده مانند بیل و تیشه و تیرچوبی و چرم و نعل کفش نیز مجموع کاری که به نفع انسان می‌کنند با مجموع کاری که انسان روی آنها صورت داده مساوی نیست. گذشته از همه اینها سخن در این است که آیا ارزش هر چیز مساوی است با ارزش اشیائی که صرف ایجاد آنها شده است؟ و ما از اصل قبول نداریم که ارزش اشیاء بستگی دارد به مقدار کاری که صرف ایجاد آنها شده است، بلکه بستگی دارد به مقدار اثری که از آنها برای انسان هست به علاوه ندرت وجود و قابلیت انحصار .. و اما قسمت سوم: به عقیده ما کارل مارکس بیش از آن اندازه که سرمایه‌داری را ظالمانه جلوه بدهد عادلانه جلوه داده است، آن را تبرئه و تطهیر کرده است. در کتاب عقاید بزرگترین علمای اقتصاد می‌گوید: «کارل مارکس نظریه «ارزش کار»

را از علمای کلاسیک گرفت و لیکن به عکس آنها علیه سرمایه‌داری به کار برد. من می‌گویم مارکس نیز ندانسته آن را به نفع سرمایه‌داری به کار برد. اگر ما به شعارهای مارکس توجه کنیم او مخالف سرمایه‌داری است، اما اگر شعارها را کنار بگذاریم و بخواهیم اصول فلسفه او را بپذیریم باید او را از یک نظر پایه‌گذار سرمایه‌داری بدانیم. مارکس پس از آنکه ارزش هر چیزی را صد درصد به مقدار کاری که صرف ایجاد آن شده می‌داند و ارزش واقعی نیروی کار را معادل مخرجی که صرف ایجاد او یا مثل او شده و می‌شود می‌داند، و از طرف دیگر بازار و مبادله را تعیین‌کننده واقعی - و لاقلاً تقریبی - ارزش واقعی می‌داند، ناچار باید بگوید - چنانکه می‌گویند - که سرمایه‌دار مزدی که به کارگر می‌پردازد معادل ارزش واقعی آن است؛ و از طرفی قادر نیست اثبات کند که سرمایه واقعاً به شخص تعلق ندارد، به اجتماع تعلق دارد. فقط با دلیل ناقص ادعا می‌کند که اضافه ارزش به سرمایه‌دار تعلق ندارد و به کارگر تعلق دارد؛ در صورتی که اگر واقعاً سرمایه‌دار نیروی کار کارگر را به قیمت عادلانه‌ای خریده است و سرمایه هم به شخص او تعلق دارد، قهراً و قطعاً اضافه ارزش هم به او تعلق دارد، خواه آنکه ایجادکننده اضافه ارزش سرمایه باشد یا نیروی کار کارگر، چون به هر حال اضافه ارزش را چیزی ایجاد کرده است که سرمایه‌دار بحق مالک آن بوده است ..

و اما قسمت چهارم: از نظر ما سود سرمایه‌دار از طرفی مربوط به این است که حقوق کارگر به قدر کافی به او داده نمی‌شود. ارزش کار کارگر بستگی دارد به مقدار مفید بودن کارش برای اجتماع. کارگر یک رکن اساسی اجتماع است، همه به کار او محتاجند. کارگر فقط حامی و محافظ حقوق ندارد و الا باید عالی‌ترین حقوق به او تعلق داشته باشد. اینکه در یک اجتماع، یک مدیر کل بی‌مصرف ماهی دو هزار، سه هزار تومان حقوق می‌گیرد ولی یک کارگر روزی ده تومان، که اگر همه روزه بگیرد ماهی سیصد تومان می‌شود، یک کار ظالمانه است. هیچ دلیلی ندارد که حقوق رفتگر نباید از سیصد تومان مثلاً بالاتر باشد و حقوق یک وزیر نباید از سه هزار تومان کمتر باشد. درست است که [کارهایی نظیر کار یک وزیر] برای نبوغ و ابتکار و سطح عالی کار و کار فکری و مغزی ارزش بیشتری دارد ولی امتیاز آن کارها به افتخاری است که نصیب صاحب آنها می‌گردد؛ و برای رفتگر خود رفتگری نوعی مجازات است و نباید حقوق و مزد اینها را کمتر فرض کرد. کارگران مؤسسات

شخصی را غالباً با مقیاس کارهای پست اندازه می‌گیرند؛ و اگر سطح حقوق کارگر به حکم قانون بالا برود همه کارگران از آن استفاده می‌کنند و عنداللزوم بر بهای جنس تولیدی افزوده می‌شود و در نتیجه از طرفی بر قوه خرید طبقه کارگر می‌افزاید و از طرف دیگر از قوه خرید سایر طبقات می‌کاهد و فاصله طبقاتی کمتر می‌شود.

پس یک علت سود تقلیل مزدهاست. علت دیگر استثمار مصرف‌کنندگان است به وسیله در انحصار قرار دادن بازارها و یا تباניה و عدم نظارت دولتها. علت دیگر این است که [کارخانه‌دار] از وسیله‌ای استفاده می‌کند که آن وسیله اضافه کار تولید می‌کند، یعنی ماشین؛ و همین جهت است که بیش از هر جهت دیگر سرمایه‌داری را نامشروع می‌کند ..

و اما قسمت پنجم: به عقیده ما بیشتر سودهای ناروای بازرگانی ناشی از استثمار مصرف‌کنندگان است. جنسهای وارداتی کلاً از این قبیل است. در جنسهای صادراتی، تولیدکننده استثمار می‌شود و این ربطی به ارزش اضافی و شرکت بازرگان در اضافه ارزش کارخانه‌دار ندارد. سوسیالیستها - چنانکه قبلاً گفتیم - ناچارند فروش را همیشه به قیمت واقعی بدانند، و ناچارند استثمار

را در ناحیه تولیدکننده بدانند، و این هم یکی از شاخه‌های اصل «ارزش کار» است؛ ولی ما اصل و فرع را باطل شناخته‌ایم .. اما قسمت ششم: ما این قسمت را طی قسمت اول کاملاً توضیح دادیم و احتیاج به توضیح بیشتر ندارد. خلاصه اینکه هرچند سود سرمایه‌دار از طرفی مربوط است به کمی مزد کارگر یعنی طبقه تولیدکننده و از طرفی مربوط است به طبقه مصرف‌کننده، ولی منبع اصلی سرمایه‌داری جدید و مشخص اصلی سرمایه‌داری جدید ماشین است. اگر سرمایه‌دار نه تولیدکننده را استثمار کند و نه مصرف‌کننده را، باز هم به واسطه در اختیار داشتن ماشین قادر است سود سرشار ببرد، ولی چون ماشین مظهر پیشرفت اجتماع است نمی‌تواند به شخص تعلق داشته باشد. پس منبع اصلی و اساسی سرمایه‌داری جدید نامشروع است.

مرز اشتراک اسلام و سوسیالیسم

در اینجا این نکته را یادآوری کنیم: هرچند اسلام مالکیت فردی و شخصی را در سرمایه‌های طبیعی و صناعی نمی‌پذیرد و مالکیت را در این امور عمومی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۰۱

می‌داند، ولی اسلام مالکیت اشتراکی کار را نیز نمی‌پذیرد، یعنی طرفدار این اصل نیست که «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج». نمی‌گوید همه ملزمنند که کار کنند و محصول کارشان الزاماً به اجتماع تعلق دارد. آری، افراد می‌توانند بالاشتراک کار کنند و کار اشتراکی انتخاب کنند، همان طوری که زارعین در قدیم بالاشتراک کار می‌کردند و روی حساب معین که مثلاً دهقان چقدر ببرد و سالار چقدر و گاو چقدر، آخر کار زراعت را میان خودشان تقسیم می‌کردند؛ یا چند نفر بالاشتراک دیمه کاری یا گوسفندداری می‌کردند. اما مردم ملزم نیستند که هر کسی به قدر استعداد کار کند و به قدر احتیاج محصول بردارد.

پس آن مقدار از سوسیالیسم از نظر منطق و از نظر اسلام قابل توجیه است که قسمتی از سرمایه‌ها یعنی سرمایه‌های عمومی بالاشتراک باشد، و اما کار بالاشتراک را که الزامی و اجباری باشد هیچ‌گونه نمی‌توان از اسلام استنباط کرد مگر اینکه در موارد خاصی یعنی در زمینهای عمومی یا کارخانه‌های عمومی طوری باشد که کار فردی میسر نباشد؛ و تازه اگر هم این طور باشد نه چنین است که مالکیت فردی در کار نیست، بلکه محصول بالسویه یا بالتفاوت طبق قرارداد میانشان تقسیم می‌شود و هر فردی مالک فردی سهم خود خواهد بود. پس اگر مشخص اصلی سوسیالیسم را اشتراک سرمایه بدانیم اسلام یک مسلک اشتراکی است، و اگر مشخص اصلی آن را اشتراک در کار بدانیم، اسلام یک مسلک اشتراکی نیست. ما در ورقه‌های «اسلام، سرمایه‌داری، سوسیالیسم» مضار و مفساد مالکیت سرمایه و منابع تولید را از یک طرف و مضار و مفساد سلب مالکیت فردی را از محصول کار شخصی مفصلاً ذکر کرده‌ایم و منطق اعتدالی اسلام را مشخص کرده‌ایم. خلاصه مطالب از صفحه ۴۹۲ تا اینجا:.

الف. مشخص و فصل ممیز رژیم اقتصادی جدید، یعنی بعد از رژیم فئودالیسم، خرید و فروش و تجارت با نیروی کار نیست آن‌طور که سوسیالیست‌ها- و شاید دیگران هم- ادعا کرده‌اند، بلکه مشخص اصلی ماشین یعنی اختراعی است که تنها ابزار کار انسان نیست بلکه مثل خود انسان به وجودآورنده کار و منبع کار است به مقیاس صدها برابر انسان ..

ب. فرضاً قبول کنیم که «ارزش کار»، قدرت ایجاد ارزش یک چیز تابع

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۰۲

میزان ارزش خود آن چیز نیست، یعنی قدرت ایجاد کار یک چیز مساوی با مقدار کاری که انسان روی آن انجام داده نیست، خواه آن چیز یک جسم زنده باشد یا یک جسم مرده؛ البته هر کدام به یک دلیل ..
ج. سوسیالیسم مارکس واژگونه است ..

د. شعارهای مارکس بر ضد سرمایه‌داری است اما اصول و منطق مارکس سرمایه‌داری را تطهیر و تقویت می‌کند ..
ه. برهان ارزش اضافی کارل مارکس، بر فرض درستی، سود سرمایه‌دار را نامشروع جلوه می‌دهد و ماشین را وسیله مشروعی برای کارفرما که سود ببرد نمی‌داند، اما دلیلی ندارد که چرا ماشین که با پول مشروع یک نفر پولدار احیاناً خریده شده (مانعی ندارد که کسی با پول مشروع خود ماشینی بخرد) باید از ملکیت شخصی او خارج شود و به مالکیت جمع درآید. خود مارکس مالکیت شخصی را اگر مولود کار باشد مشروع می‌داند ..

و. از نظر ما دلیل بر مالکیت اشتراکی بر یک چیزی این است که آن چیز را فرد به وجود نیاورده است، طبیعت به وجود آورده یا اجتماع آن را به وجود آورده است و هیچ یک از این دو به خاطر یک شخص معین هم به وجود نیاورده‌اند؛ یعنی فرد نه با آن چیز رابطه فاعلی داشته باشد و نه رابطه غائی ..

ز. ماشین مظهر تکامل اجتماع است و هیچ فردی را به تنهایی نمی‌توان مخترع و مبتکر آن شمرد. از این جهت، هم با ابزارهای دستی متفاوت است و هم با آثار هنری و تألیفات و دفاتر شعر ..

ح. ماشین جانشین انسان است در کار، نه یک ابزار انسان برای تولید. ماشین مولد است نه ابزار تولید. اختراع ماشین ایجاد کار قابل فروش نیست، ایجاد منبع ایجاد کار است و از این جهت هم با ابزارهای دستی متفاوت است ..

ط. سوسیالیسم، به معنی مالکیت اشتراکی سرمایه از لحاظ ماشین، مخصوص عصر جدید است ولی از لحاظ طبیعت در قدیم نیز می‌توانسته وجود پیدا کند، بر خلاف نظر سوسیالیستهای ..

. اشتراکیت در کار به هیچ وجه صحیح نیست. اشتراک در کار همان است که در فقه «اشتراک در ابدان» گفته می‌شود (شرايع - وسیله النجاة سید).

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۰۳

رجوع شود به فقه و مدارک حدیثی راجع به انفال در خاتمه کتاب خمس، و همچنین رجوع شود به کتاب احیاء الموات و المشتركات در فقه و در کتب حدیث باب احیاء موات، احادیثی که وارد شده در موضوع مشترکات از قبیل آب و آتش و علف و نمک.

مطابق آنچه از کتب فقه (کتاب الشركة) استفاده می‌شود شرکت یا قهری است یا اختیاری. شرکت قهری آن است که به سببی غیر اختیاری مثل موت مورث پیدا شود. شرکت اختیاری آن است که موجب شرکت اختیاری باشد. این نیز بر دو قسم است: گاهی عقد بر امری واقع می‌شود که لازمه‌اش اشتراک چند نفر در عین یا منفعت یا حق یا دین خاصی است، مثل خریدن چند نفر بلا اشتراک مالی را بر ذمه و یا فروختن عین مشترکی را به عین دیگر و امثال اینها؛ و گاهی مفاد مقتضای خود عقد شرکت است؛ و شرکت اصطلاحی فقه همین است. موجب شرکت قهری سه چیز است: ارث، حیازت بلا اشتراک و امتزاج.

در شرکت عقدی این بحث هست که آیا معاطاة کافی است یا نه؟ و البته کافی است. شرکت عقدی در عصر ما فوق العاده اهمیت پیدا کرده و انواعی پیدا کرده است، شرکتهای تضامنی و غیر تضامنی به وجود آمده است و احیاناً مسائل نوی در آن پیدا می‌شود. فقها شرکت عقدی را چهار نوع فرض می‌کنند و مدعی هستند فقط یک نوع آن صحیح است. [آن چهار نوع عبارتند از]: شرکت عنان یا شرکت در سرمایه، شرکت ابدان یا شرکت در کار، شرکت وجوه یا شرکت در اعتبار، و شرکت

مفاوضه یا شرکت در جمیع شئون فعالیت مالی. فقها فقط قسم اول را صحیح می‌دانند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۰۴

شرکت از نظر فقه اسلام

۱. شرکت بر دو قسم است: قهری و عقدی. شرکت عقدی منقسم است به چهار قسم: شرکت عنان، شرکت ابدان، شرکت وجوه، شرکت مفوضه. فقها فقط اولی را صحیح می‌دانند.

۲. فلسفه صحت فرض اول دون فرضهای دیگر این است که در اول، شرکت، ایجاد یک شکل جدید کار به واسطه افزایش سرمایه است. افزایش سرمایه و تمرکز آن سبب می‌شود که توانایی مضاعف شود. کاری که از ثروت متمرکز پیدا می‌شود مثل شرکت سهامی‌ها از سرمایه‌های کوچک و جدا جدا نمی‌آید. و اما سایر اقسام شرکتها فقط شکل قمار دارد. ممکن است گفته شود که این خود نوعی بیمه است و ما در بیمه گفتیم خود اعتماد و اطمینان یک غرض عقلانی است. جواب این است که بیمه برای حفظ عین است و تأثیری در فعالیت ندارد اما شرکت در ابدان جلوی فعالیت را می‌گیرد. به هر اندازه که درآمد انسان به فعالیت خودش بستگی داشته باشد بیشتر او را متوجه کار و فعالیت می‌کند. به همان دلیل که می‌گویند رابطه کار و ثروت باید محفوظ باشد می‌گوییم شرکت ابدان و وجوه و مفوضه این رابطه را از میان می‌برد. عیب دوم اینکه به روح انسان جنبه اتکالی می‌دهد. اما در بیمه عین هیچ یک از این دو عیب نیست، نه انسان را اتکالی می‌کند و نه رابطه کار و ثروت را قطع می‌کند. درست است که ثروت و عوضی که از بیمه می‌گیرد محصول دسترنج

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۰۵

خودش نیست اما این پول را در عوض ماهانه‌ای که داده می‌گیرد و نظیر پولی است که از دیگری به واسطه مالش می‌گیرد. اگر بیمه را عقلانی دانستیم با اینجا از زمین تا آسمان متفاوت است. این گونه شرکت مصداق گردش به باطل و اکل به باطل است بر خلاف شرکت عنان.

در وسیله صفحه ۳۷۵ می‌گوید: «لو اجر اثنان نفسهما...» از اینجا معلوم می‌شود که فقه اسلام چقدر با شرکت در عمل مخالف است.

ملی کردن سرمایه‌ها راه درآمد نامشروع را بر عده‌ای می‌بندد. تز «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج»، به عبارت دیگر «اشتراک در کار» راه درآمد مشروع را بر آن که می‌خواهد کار بکند می‌بندد.

هر چیزی که موجب شود عامل مورد استفاده، مثلاً زمین، راکد شود یا عامل استفاده‌کننده (عامل انسانی) راکد شود مردود است. شرکتهای در کار اینچنین است.

ایضاً وسیله صفحه ۳۷۶ مسئله‌ای دارد که باید به آن توجه شود؛ می‌گوید: اطلاق الشركة یقتضی بسط الربح و الخسران علی شریکین علی نسبة مالهما ... مراجعه شود.

مقایسه با حق التألیف.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۰۶

مالکیت زمین از نظر اسلام

اشاره

۱. زمین یا به نحوی است که مردم و مالکین اولیه آن بدون جنگ مسلمان شده‌اند؛ در این صورت ملک شخصی آنهاست و معامله مالکیت با آن می‌شود؛ و یا آنکه سرزمین عنوةً فتح می‌شود؛ در این صورت زمین به عموم مسلمین تعلق می‌گیرد ولی به شرطی که آن زمین محیاء و در حقیقت مملوک کفار باشد. اینچنین سرزمینی بر خلاف سایر مملوکات کفار که به غنیمت برده می‌شود و تقسیم می‌شود تقسیم نمی‌گردد و به عموم مسلمین از آن جمله خود مالکان اولیه - اگر اسلام اختیار کنند - تعلق می‌گیرد؛ اما اینکه باید خراج و مقاسمه پردازند مطلبی است که بعداً گفته خواهد شد. و اما اگر سرزمین فتح شده موات باشد، طبق فقه شیعه به امام تعلق می‌گیرد و صد درصد به نظر حکومت عادلۀ حقه واگذار می‌شود؛ و اما اینکه کسانی که این سرزمینها به آنها واگذار می‌شود آیا مالک اینها می‌شوند و می‌توانند خرید و فروش کنند یا مانند مفتوح عنوةً نمی‌توانند خرید و فروش کنند، و همچنین آیا باید در مقابل این واگذاری چیزی به بیت المال به عنوان خراج پردازند یا نه، و صد درصد معامله ملک شخصی با آن زمین می‌شود، مطلبی است که باید بحث شود.

و همچنین آیا مالکیت مطلق و محدود زمین موات همچنانکه به شرط الاحیاء است ما دام الاحیاء است یا امدی ندارد؟ اگر امد دارد امد آن چقدر است؟ اگر

احیاء کننده مالک مطلق بشود و خراج پردازد و مشروط به ما دام الاحیاء نیز نباشد، اثر اختیار امام فقط این است که اول به اجازه او باید داده شود و نظارت او برای همیشه ساقط می‌شود و زمین میان مالکان مستقل از نظر امام دست به دست می‌شود. اگر ما دام الاحیاء را شرط کنیم اثر دیگر اختیار امام این است که هر وقت زمین بایر شد دومرتبه باید با نظر امام به افراد تفویض شود و اجازه احیاء داده شود.

ولی اگر امام حق داشته باشد که خراج بگیرد باید گفت برای همیشه زمین در اختیار امام باقی می‌ماند و هر چند مُحیی مالک می‌شود و نظیر مزارع نیست و حق خرید و فروش دارد، اما حقی هم از امام برای همیشه بر زمین هست که به موجب آن خراج می‌گیرد. و اگر حق خرید و فروش هم سلب شود عملاً سلب مالکیت از مُحیی شده و او فقط اولویت بهره‌برداری دارد و فرقی میان اراضی مفتوحه عنوةً و اراضی موات که جزء انفال است باقی نمی‌ماند.

۲. زمینهایی که صاحبان آنها با صلح اسلام اختیار کرده‌اند، مانند سرزمین مدینه، تعلق دارد به مالکین اصلی و از این جهت فرقی میان زمین و غیر زمین نیست؛ و کآنه این امتیازی است که به اینها داده شده است؛ ولی البته اینها نیز ما دام الاحیاء مالکند؛ به صرف اینکه خرابه شد از ملکیت آنها خارج می‌شود و ملک امام می‌شود.

پس هر زمین که یک بار به حالت موات درآمد از مالکیت شخصی علی‌الاطلاق خارج می‌شود و دومرتبه مملوک علی

الاطلاق نمی‌شود، مگر آنکه بگوییم معنی

«مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَوَاتًا فَهِيَ لَهُ»

مالکیت علی‌الاطلاق است؛ و البته بعدها بحث خواهد شد.

۳. زمینهایی که معموره است و اهلس جلاء وطن می‌کنند بدون آنکه لشکرکشی صورت گرفته باشد، یا صاحبان آنها بالطوع و الرغبة به مسلمین تسلیم می‌کنند، اینها «فیء» نامیده می‌شود و جزء انفال است و مانند اراضی موات به امام تعلق دارد؛ یعنی این زمینها نه نظیر غنائم است که میان افراد تقسیم شود و نه نظیر اراضی مفتوحه عنوه است که به عموم مسلمین تعلق گیرد، بلکه نظیر اراضی اولیه است که مستقیماً تحت نظر ولیّ امر است.

پس سه قسم زمین داریم: زمینهایی که مالک شخصی دارد و نه عموم و نه ولیّ امر حقی و نظری در آنها ندارند. دیگر زمینهایی که به عموم مسلمین تعلق می‌گیرد و ولیّ امر متصدی خراج و مقاسمه و احیاناً تنظیم و واگذاری آن زمینهاست. این زمینها

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۱۱

نظیر اماکن عمومی از مسجد و غیره می‌باشند که هرکس تقدم پیدا کرد به او تعلق می‌گیرد. سوم زمینهایی که نه به افراد تعلق دارد و نه به عموم مسلمین، بلکه به ولیّ امر تعلق دارد. قهراً ولیّ امر در این گونه زمینها اختیار بیشتری دارد (۱). باید دید اختیار بیشتر او در این زمینه چیست؟

۴. انفال. اهل تسنن انفال را با غنائم جنگی مساوی دانسته‌اند ولی از نظر فقه شیعه انفال با غنائم جنگی مغایر است و فقط قسمتی از غنائم جنگی (ما یضیّطّیه الامام) است که در ردیف انفال واقع می‌شود. بر خلاف آنچه در جزوه انفال آقای غفوری آمده است، غنائم جزء انفال نیست، غنائم تعلق دارد به شرکت کنندگان در جنگ و میان آنها تقسیم می‌شود ولی انفال تعلق دارد به ولیّ امر. انفال نقطه مقابل مملوکات تحصیلی فردی است که یک نفر مسلم یا ذمی در اثر کار و یا احیاء زمین به دست می‌آورد، و دیگر مقابل مملوکات کفار است که به غنیمت به مسلمین می‌رسد؛ یعنی «نقل» است، چیزی است که نه محصول کار کسی است که عملش محترم است و به خودش تعلق دارد، و نه محصول کار کسی است که عملش غیر محترم است و به استنفاذکننده تعلق دارد. انفال از مختصات فقه شیعه و یک نقطه برجسته از فقه شیعه است. انفال منحصر به زمین نیست، بلکه زمین قسمتی از انفال است، یعنی قسمتی از زمینها قسمتی از انفال را تشکیل می‌دهند، مثل (الأرض الّتی لم یوجف علیها بحیلٍ ولا رِکابٍ) و اراضی موات و اراضی ای که (لا ربّ لها و انّ لم تکن مواتاً).

۵. اول کسی که زمینها را از وضع اصلی در اسلام خراج کرد عثمان بود که «اقطاعات عثمان» در تاریخ معروف است.

(۱) این گونه زمینها یا موات است که با اجازه ولیّ امر باید احیاء شود، و یا محیاء است، از قبیل قطایع ملوک و زمینی که لا ربّ لها. اینها نیز با نظر ولیّ امر باید تقسیم شود و احیاناً خراج گرفته شود. و همچنین است اراضی صلح یا فیء که (لم یوجف علیها بحیلٍ ولا رِکابٍ).

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۱۲

راجع به انفال و فلسفه آن قبلاً بحث کردیم؛ اما اینکه انفال چیست؟

۱. الارض التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب سواء انجلى عنها اهلها او اسلموها للمسلمين طوعاً ..

۲. الارض الموات، خواه آنکه در اراضی مفتوحه عنوة باشد یا غیر آن. اشکالی که هست در اراضی محیاء مفتوحه عنوة است اگر به حالت موات در آید که آیا جزء انفال می شود و به ولی امر تعلق می گیرد یا به حالت اولیه باقی است و به عموم مسلمین تعلق دارد؟ در وسیله النجاة شقّ دوم را انتخاب می کند.

۳. سیف «۱» البحار و شطوط الانهار بل کلّ ارض لا- ربّ لها و ان لم تکن مواتاً بل كانت قابلهً للانتفاع بها من غیر کلفة کالجزیره التي تخرج فی دجلة و الفرات و نحوهما ..

۴. رءوس الجبال و ما یكون بها من النبات و الاشجار و الاحجار و نحوها و بطون الاودية و الآجام و هی الاراضی الملتفة بالقصب او المملوءة من سائر الاشجار

۵. ما كان للملوک من قطایع و صفایا. (مقصود این است که مختصات پادشاهانی که مغلوب اسلام می شوند جزء انفال است. ولی همان طوری که در شرایع تصریح می کند مشروط به این است که معلوم الغصیة و معلوم المالك نباشد.)

(۱) السیف (بکسر السین) ساحل البحر او کل ساحل. الجمع: السیاف (المنجد).

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۱۳

۶. صفو الغنیمة کفرس جواد و ثوب مرتفع و جاریه حسناء و سیف قاطع و درع فاخر. (مقصود این است که اشیاء قیمتی غنیمت میان سربازان تقسیم نمی شود و در اختیار ولی امر قرار می گیرد. بدیهی است که اشیاء قیمتی اگر به افراد و سربازها تعلق گیرد یا موجب تنازع می شود و یا مانند فرش کاخ مدائن که از نفایس بوده است تکه تکه و تقسیم و ضایع می شود.)

۷. ارث من لا وارث له ..

۸. المعادن التي لم یکن لمالک خاصّ تبعاً للارض او بالاحیاء. (حدود تبعیت را ذکر نکرده اند. بدیهی است که معادن زیرزمینی که از حدود تصرفات معمولی در زمین خارج است مانند نفت که در عمق سه هزار متری واقع است تابع زمین نیست.)

در وسیله النجاة باب انفال، پس از ذکر مواد بالا می گوید:

الظاهر اباحة جميع الانفال للشیعة فی زمن الغیبة علی وجه یجری علیها حکم الملك من غیر فرق بین الغنی منهم و الفقیر. نعم، الاحوط ان لم تکن اقوی اعتبار الفقر فی ارث من لا وارث له. بل الاحوط تقسیمه فی فقراء بلده و احوط من ذلك ان لم یکن اقوی ایصاله الی نائب الغیبة، كما انّ الاقوی حصول الملك لغير الشیعی ایضاً بحیازة ما فی الانفال من العشب و الحشیش و الحطب و غیرها بل و حصول الملك لهم ایضاً للموات بسبب الاحیاء کالشیعی.

اینجا بار دیگر اهمیت مسأله حکومت و ولایت از یک طرف و کوتاهی نظر فقهای شیعه از طرف دیگر ظاهر می شود. چگونه ممکن است غیبت امام سبب شود این فلسفه بزرگ معطل بماند و اراضی انفال حکم اموال شخصی و منقول را پیدا کند؟!.

آیا از اخبار احیاء موات که می فرماید:

«مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَوَاتًا فَهِيَ لَهُ»

می توان فهمید که اراضی موات که جزء انفال است (لا اقل در زمان غیبت) ملک احیاکننده می شود؟ به نظر ما نه، زیرا اولاً این اخبار از رسول اکرم است و ممکن نیست ناظر به

خصوص زمان غیبت باشد، و ثانیاً مفاد «هی له» بیش از اختصاص و اولویت نمی فهماند، خصوصاً که در بعضی اخبار احیاء موات وارد شده که احیاء کننده باید خراج بپردازد. خراج پرداختن با مالکیت شخصی جور در نمی آید. و ثالثاً بعید نیست که تصرفات خرید و مالکانه احیاءکنندگان اراضی موات یا کسانی که از زمینهای محیاء به آنها رسیده است یعنی از قطاع ملوک یا اراضی صلح به آنها رسیده، تصرفات مالکانه آنها به اجازه امام باشد نه اینکه ملک طلق آنهاست.

در کتاب اسلام و مالکیت صفحه ۱۵۸-۱۶۰ فیء را با انفال دوتا ذکر می کند و احیاناً در صفحه ۱۵۸ فیء را با اراضی مفتوحه عنوه یکی ذکر می کند، اما به نظر می رسد که اشتباه است؛ فیء جزء انفال است. دلیل فیء آیه ۷ از سوره حشر است: مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِأَهْلِ الْقُرَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ...

مالکیت فردی

مال از نظر اسلام همان طوری که به فرد تعلق دارد به اجتماع نیز تعلق دارد. حق مالکیت نامحدود نیست، شامل اسراف و تبذیر نیست؛ لهذا اسلام اجازه نمی دهد که انسان برای بعد از مردن خود به هر چه دلش می خواهد وصیت کند. در آمریکا یک ثروتمند احیاناً وصیت می کند که همه یا نیمی از ثروتش مال سگ عزیزش (سی سی مثلاً) باشد. این کار احمقانه است و اسلام چنین حقی را برای مالک قائل نیست.

مسأله ارث

۱. یکی از مسائلی که در رژیمهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی مطرح است مسأله ارث است که آیا عادلانه است یا ظالمانه؟.

۲. بدیهی است که این بحث چون از آن نظر است که چه «باید» کرد قطعاً جنبه اخلاقی به خود می گیرد هر چند ممکن است از بعضی از جنبه ها فقط نظر به جهت اجتماعی از نظر مصالح عالیه بشریت باشد بدون آنکه توجه به جنبه عدالت و ظلم بشود. ولی البته از نظر مکتب ما مصالح عالیه بشریت همیشه توأم است با حق اجتماع و قهراً مخالف عدالت نخواهد بود. اساساً معنی ندارد که یک چیزی در نظر عقل در عین اینکه ظلم و تجاوز است خوب و مستحسن باشد. تنها از نظر غریزه و احساس ممکن است این تفاوت میان عقل و احساس وجود پیدا کند.

۳. ارث از توابع مالکیت فردی است؛ یعنی اگر مالکیت فردی را به هیچ نحو صحیح ندانیم و یا عملاً وجود نداشته باشد بحث از ارث بلاموضوع است. لهذا این دو بحث بهتر است توأم با یکدیگر تحت عنوان مالکیت و ارث ذکر شود.

لازمه نفی مالکیت فردی نفی ارث هست، اما لازمه قبول مالکیت فردی قبول ارث نیست؛ زیرا ممکن است کسی مالکیت را از نظر اولویت طبیعی میان کارگر و کار بپذیرد و غیر از کار موجهی برای مالکیت قائل نباشد و علی هذا ارث را از لحاظ

قطع رابطه میان کار و مالکیت رد کند. سوسیالیستها مخالف مالکیت اموری که با کار شخصی تولید شده باشد نیستند ولی اغلب مخالف ارث می‌باشند؛ کما اینکه ممکن است کسی طرفدار سرمایه‌داری ولی مخالف ارث باشد؛ هرچند هنوز اطلاع نداریم همچو شخصی در دنیا وجود داشته است یا وجود دارد. اما ملازمه‌ای میان سرمایه‌داری، یعنی مالکیت ابزار تولید، و قبول ارث نیست، زیرا هر کدام از این دو (سرمایه‌داری و ارث) ملاک و مبنای جداگانه دارند. سوسیالیستها مدعی هستند که ارث بزرگترین مظهر بی‌عدالتی و بزرگترین عامل وجود سرمایه‌داری است؛ بدون ارث سرمایه‌داری امکان‌پذیر نیست. این نظر البته صحیح نیست، به دلیل اینکه تاریخ نشان می‌دهد سرمایه‌داران زیادی را که از پدر و مادر فقیر به دنیا آمده‌اند و تدریجاً ثروت کلانی که از نظر سرمایه‌دار مشروع است به چنگ آورده‌اند. به هر حال لازمه پذیرفتن سرمایه‌داری پذیرفتن ارث نیست، کما اینکه لازمه پذیرفتن مالکیت و ارث پذیرفتن سرمایه‌داری یعنی مالکیت ابزار تولید، خواه و سائل طبیعی یعنی زمین و آب و خواه و سائل مصنوعی یعنی ماشینهای تولید، نیست.

۴. طرفداران ارث به نقل فلیسین شاله در جزوه سرمایه‌داری و سوسیالیسم صفحه ۲۲ مجموعاً سه دلیل برای مشروع بودن ارث ذکر کرده‌اند:.

الف. «حق ارث گذاردن نتیجه منطقی حق مالکیت است. انسان مختار است آنچه را که مالک است از بین ببرد یا ببخشد؛ بنابراین می‌تواند دستور دهد که بعد از مرگ او آن را به دیگران ببخشد، یعنی می‌تواند آن را به ارث بگذارد. با از بین رفتن کسی که شیء را تولید کرده است شیء از بین نمی‌رود. بنابراین آن کس می‌تواند اشخاصی را که باید بعد از مرگ او شیء را صاحب شوند تعیین کند.».

ب. «ارث از نقطه نظر اخلاقی، مشروع بلکه ممدوح است، زیرا سبب تقویت رابطه خانوادگی می‌شود. فی الحقیقه امید اینکه بتوانند برای اطفال خود آسایش و رفاهیت بیشتری فراهم نمایند، سبب تحریک فعالیت پدر و مادر و تشویق آنها به زحمت کشیدن می‌گردد.».

ج. «از نقطه نظر اجتماعی ارث مفید بلکه لازم است. اگر ارث مرسوم نبود آدمیان همین که به سن معینی می‌رسیدند دیگر کار نمی‌کردند، آنچه را که قبلاً تولید نموده بودند به مصرف می‌رسانیدند. جامعه را می‌توان به شخصی تشبیه کرد که احتیاج به محصول فراوان دارد و از تمام ترقیات و تمام عواملی که تشویق به کار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۱۷

کردن می‌نماید منتفع می‌شود؛ این شخص (اجتماع) است که از تمام میراثهای فردی استفاده می‌کند.».

در صفحه ۳۹ از طرف سوسیالیستهای مخالف ارث چنین می‌گوید:

اصل قانونی و ظاهراً مشروعی که بقای این بی‌عدالتی اساسی را (که مشخص جامعه کنونی است) سبب می‌شود اصل ارث است. بر فرض که املاک و ثروتهایی که امروز وجود دارد نتیجه کار اجداد باشد خلاف عدالت است که کسی بتواند از ثروتی که اجدادش به دست آورده‌اند استفاده کند. ارث بردن از این حیث مخالفت عدالت است که قطع رابطه بین مالکیت و کار را تحقق می‌بخشد و تسجیل می‌کند.

در صفحه ۴۰ از طرف سوسیالیستهای مخالف ارث اول طرفداران ارث را این طور می‌دهد:

اگر چیزی را که ساخته می‌شود منحصراً محصول کار فردی بدانیم اشتباه کرده‌ایم زیرا آن چیز در عین حال نتیجه زحمات جامعه نیز محسوب می‌شود. فی الحقیقه شخصی که کار می‌کند در میان جامعه بسر می‌برد و از حمایت آن بهره‌مند می‌گردد و نیز از تمام کاری که آدمیان در گذشته و حال انجام داده‌اند و از تمام اکتشافات علوم و اختراعات فنون استفاده می‌نماید.

بنابراین چیزی که تولید می‌شود، هم محصول کار فرد است و هم محصول کار جامعه. ممکن است جامعه در حیات فرد تولیدکنندهٔ اشیاء از حقی که بر آن اشیاء دارد صرف نظر نماید ولی بعد از مرگ آن فرد می‌تواند حق خود را مطالبه کند. در صفحه ۴۱ جواب دلیل دوم طرفداران ارث را این طور می‌دهد:

از نقطه نظر عواطف و احساسات، راست است که پدران از کوششی که برای اصلاح اوضاع و تأمین آتیه فرزندان خود مبذول می‌دارند لذت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۱۸

می‌برند، لکن باید دانست که ارث به جای اینکه سبب اتحاد افراد خانواده بشود بیشتر موجب افتراق و اختلاف ایشان می‌گردد. در جواب دلیل سوم طرفداران ارث می‌گوید:

اصل نفع اجتماعی نیز که طرفداران سرمایه‌داری برای موجه ساختن ارث دلیل می‌آورند مورد قبول سوسیالیستها نیست. اینها می‌گویند اگر آدمیان به ارث گذاردن هم علاقه نداشتند باز بسیاری از آنها در نتیجه عادت، ذوق یا جاه طلبی به کار خود ادامه می‌دهند.

سوسیالیستها گذشته از اینکه ادله طرفداران ارث را رد می‌کنند ادله جداگانه‌ای نیز بر بطلان ارث ذکر می‌کنند از قبیل قطع رابطه کار و مالکیت، فساد اخلاق و عاطل و باطل ماندن ورژات، مقدمه شدن برای اینکه بعد از چند نسل ثروتها در نقطه‌های خاصی متمرکز شود و بی‌عدالتی (عدم مساوات و اختلاف طبقاتی) به وجود بیاید.

البته ما بعداً راجع به این سه دلیل سوسیالیستها بحث خواهیم کرد. اکنون به سه دلیل طرفداران ارث، با توجه به نظر مخالف سوسیالیستها، می‌پردازیم.

مقدمتاً باید بگوییم مثل این است که ارث در میان غریبها تابع وصیت و داخل در باب وصیت است، در صورتی که می‌دانیم ارث در اسلام غیر از وصیت است.

وصیت حق مالک است و ارث حکم فرضی الهی خارج از اختیار مورث. در غرب یک شخص می‌تواند تمام دارایی خود را به شخص دلخواه خود حتی به سگ خود یا گربه عزیز خود به عنوان ارث منتقل کند، اما در اسلام اینچنین آزادی وجود ندارد و ثروت خواه ناخواه به نسبت‌های معین میان فرزندان و پدر و مادر و همسر تقسیم و تجزیه می‌شود.

اما راجع به دلیل اول: سخن طرفداران ارث مبنی بر اینکه نتیجه منطقی مالکیت حق ارث گذاشتن است، درست نیست. مدعای سوسیالیستها در اینکه اجتماع هم ذی حق است درست است ولی دلیل سوسیالیستها و همچنین استنتاج آنها صحیح نیست. آنها می‌گویند به این دلیل اجتماع حق دارد که در ایجاد ثروت فرد شریک است زیرا فرد در حمایت اجتماع زندگی کرده و از زحمات دیگران (گذشتگان و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۱۹

حاضرین) استفاده کرده تا توانسته است این ثروت را تولید کند، و جامعه در زمان حیات شخص فقط از حق خود صرف نظر می‌کند نه در بعد از فوت او.

این ایراد درست نیست، زیرا هرچند افراد از حمایت یکدیگر برخوردارند ولی این حمایت متقابل است، و فرض این است که ما مالکیت فردی را پذیرفته‌ایم. اگر این حمایت متقابل را سبب مالکیت اشتراکی بدانیم که موضوعی برای ارث نیست؛ ولی اگر مالکیت فردی را برای خود شخص پذیرفتیم قهراً برای او اولویت تصرف و اختیاراتی قائل هستیم. در این صورت باید گفت چه دلیلی هست که این اختیارات محدود به زمان حیات است؟ خلاصه اینکه بنا بر قبول حق مالکیت فردی، حق حمایت

و حق تعاون غیر مستقیم افراد نسبت به یکدیگر طرفینی است؛ همان طوری که این فرد از دیگران کمک گرفته است کمک هم داده است؛ نتیجه اینکه محصول کار هر کس مال خودش و تحت نظر خودش حتی بعد از ممات.

ثانیاً «جامعه از حق خود در زمان حیات شخص صرف نظر کرده» یعنی چه؟! مثل این است که مالکیت فردی را نتیجه بخشش اجتماع بدانیم نه یک حق مشروع و اصیل.

ثالثاً با چه مقیاسی کشف می‌کنیم که در زمان حیات، بخشیده و با چه مقیاسی کشف می‌کنیم که برای بعد از فوت به حق خود رجوع کرده است؟.

به نظر ما دلیل اول به شکلی که بیان شد باطل است، در عین اینکه ارث را به شکل خاص اسلامی قبول داریم. ما می‌گوییم نتیجه مالکیت اختیار تام مالک نیست. ارث نیز از نظر اسلام لازمه مالکیت و اختیار تام مالک نیست بلکه جهت دیگر دارد. به نظر ما علت اینکه مالک اختیار مطلق ندارد که در غیر مصالح خود یا اجتماع مال را مصرف کند، مثل اینکه معدوم کند یا استفاده نامشروع ببرد، این است که ماده ثروت را طبیعت برای همه آفریده است و کار فقط او را مفید و دارای ارزش کرده است «۱». مالکیت فرد نسبت به ثروت به مقداری است که روی آن کار صورت داده است؛ و اما معدوم کردن یا استفاده نامشروع کردن تضييع ماده است بدون

(۱) به عبارت بهتر اگر فرد کار کرده تا ثروت مورد نظر را تولید کرده است، خلقت و عوامل طبیعت صد برابر بلکه هزار برابر او در تولید این ثروت دخیل است. در تولید یک میوه حد اکثر این است که بشر ۱/۱۰۰۰ دخالت داشته باشد، باقی دخالتها از ابر و باد و مه و خورشید و فلک است؛ و به عبارت دیگر کار فقط ثروت بالقوه را بالفعل کرده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۰

مجوز. در ورقه‌های «اسلام، سرمایه‌داری، سوسیالیسم» اینچنین گفته‌ایم:

مواد خام اولی قبل از انجام کار به همه تعلق داشته است، بعد از انجام کار تعلقش به دیگران سلب نمی‌شود، کار سبب می‌شود که شخص نسبت به دیگران اولی‌تی نسبت به آن شیء پیدا کند. اثر این اولی‌ت این است که حق دارد استفاده مشروع، یعنی استفاده‌ای که با هدفهای طبیعت و فطرت هماهنگ باشد، ببرد اما حق ندارد آن را معدوم کند و از بین ببرد یا استفاده نامشروع از آن ببرد، چون در عین حال این مال به جامعه تعلق دارد. اسراف و تبذیر و هرگونه استفاده نامشروع، از آن جهت جایز نیست که تصرف در حق غیر است بدون مجوز. بلی، اگر انسان قادر بود حتی ماده را با کار ایجاد و خلق کند جای این بود که مالکیت، مطلق باشد؛ بلکه اگر خالق و آفریننده محصول می‌بود باز هم حق تضييع و اسراف نداشت زیرا خودش محصول اجتماع است، او خودش واجب الوجود بالذات نیست، فردی است قائم به اجتماع، اجتماع در نیروهای علمی و دماغی و بدنی او دخیل است، آن قوا تنها مال خودش نیست، اجتماع در آنها ذی حق است، و لهذا خودکشی از جنبه حقوق اجتماعی - قطع نظر از تکلیف الهی که حتی با تجویز اجتماع نیز جایز نمی‌شود - نیز جایز نیست، زیرا فرد محصول اجتماع و مدیون اجتماع است.

از این بیان نتیجه می‌شود که انسان حق تضييع ندارد اما حق بخشش و هبه و وقف و صلح و ابراء و همچنین حق مجاناً خدمت کردن، مادامی که به اجتماع صدمه نزنند، از او سلب نمی‌شود؛ حق وصیت و توریث - اگر بتوان آن را حق مورث دانست «۱» - از او سلب نمی‌شود؛ اما اینکه لازمه دخالت اجتماع این است که حق تصرف منحصر باشد به زمان حیات، دلیل ندارد.

پس دلیل اول طرفداران ارث صحیح نیست و جواب سوسیالیستها هم صحیح نیست. آن دلیل، برای ارث به طرز غربی است که

از حقوق و از توابع مالکیت است، و اما ارث اسلامی به کیفیتی که دارد که خارج از اختیار مورث است بر پایه حق مالکیت نیست.

اما دلیل دوم. این دلیل مشوّش است؛ از آنجا که می گوید: «فی الحقیقه امید به

(۱) ولی همان طور که قبلاً گفتیم اشتباه است که ارث را حق بدانیم. اگر از لحاظ حق بخواهیم بحث کنیم باید درباره وصیت بحث کنیم که نظیر هبه و وقف و حبس و صلح و غیره است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۱

اینکه...» این دلیل را با دلیل سوم یکی می کند. ثانیاً معلوم نیست چرا این دلیل را اخلاقی خوانده است. حد اکثر درباره این دلیل این طور می توان گفت که توارث که بر اصل «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ» (۱) * است رابطه فامیلی و مخصوصاً خانوادگی را محکمتر می کند. خیلی فرق است میان اینکه پدری بمیرد و زن و فرزندان از جای خود تکان نخورند و فعالیت پدر را برای خود بدانند، و بین اینکه بعد از مردن پدر مجبور باشند نسبت به مایملک پدر بیگانه باشند. اگر نسلهای بعد از آثار فعالیت نسلهای قبل خود بهره ببرند بدون شک در نظر یکدیگر بسیار معززتر و محترمتر می شوند. فعالیت پدر برای آینده فرزندان، با توجه فرزندان به این جهت و عواطفی که از این جهت میان آنها متبادل می شود، ارتباط را قویتر می کند و استحکام روابط خانوادگی مطلوب است.

بیان دیگر اینکه توارث نوعی لذت و احساس آسایش و نوعی زندگی در پرتو عواطف است، هم از نظر مورث و هم از نظر ورث؛ و اخلاقاً صحیح نیست که این سعادت را از بشر سلب کنیم. جواب سوسیالیستها به اینکه ارث سبب تفرق می شود نه اتحاد، بسیار ضعیف است.

دلیل چهارم دلیلی است قوی. خود سوسیالیستها نیز آنجا که می گویند: «بسیاری از مردم در اثر عادت...» اعتراف ضمنی می کنند که توریث مشوق اجتماعی مهمی است «۲» ..

جای هیچ گونه تردیدی نیست که قانون ارث سبب می شود انسان به خاطر فرزندان خود تا لحظه آخر از کار و کوشش خودداری نکند و قوا و استعدادهای خود را به کار اندازد. افرادی را سراغ داریم که تا حدود پنجاه سالگی بچه نداشته اند و از آن پس صاحب فرزند شده اند و می گویند «از وقتی که صاحب فرزند شده ایم به زندگی از نظر تأمین آتیه این فرزند به شکل جدی تری نگاه می کنیم.» عمده این است که ادله سوسیالیستها را بر نامشروع بودن ارث بررسی کنیم. دلیلهای آنها سه تا است:

(۱) انفال / ۷۵

(۲) بعلاوه آنجا که امر دائر است یک عاطفه انسانی نظیر علاقه به زن و فرزند را به عنوان عامل مشوق استخدام کنیم، چرا جای آن را به جاه طلبی که خشونت دارد و مذموم است بدهیم؟! همچنین عادت که کور است؛ و اما ذوق مطلب درستی است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۲

۱. قطع رابطه کار و مالکیت خلاف عدالت است.

۲. ارث سبب می شود که ورثه، مفتخوار و در نتیجه از لحاظ تربیت عاطل و باطل بمانند.

۳. ارث سبب می شود که فاصله طبقاتی تدریجاً زیاد بشود.

این سه ایراد، اولی جنبه حقوقی دارد، دومی جنبه تربیتی، سومی جنبه اجتماعی.

از جنبه اول باید گفت ظلم و تجاوز است؛ از جنبه دوم باید گفت اخلاق و تربیت فرد را فاسد می‌کند؛ از جنبه سوم باید گفت اجتماع را فاسد می‌کند.

جواب دلیل اول واضح است: آنچه ظلم و خلاف عدالت است این است که شخصی محصول کار دیگری را مصرف کند و او را محروم سازد؛ یا قانون، شخصی را علی‌رغم اراده خودش محروم کند و مال شخصی او را به دیگری بدهد؛ اما در صورتی که خود شخص به اراده خود مال خود را به کسی ببخشد و یا آنکه در صورت مردن و غیر قابل استفاده کردن او مال او را قانون بر اساس مصالحی به شخص خاصی ببخشد، تجاوز در حق متوفی نیست. و اما از نظر سایر افراد اجتماع می‌توان ادعا کرد که ترجیح بلا مرجح است و به عبارت دیگر ضد مساوات است و به عبارت دیگر ضد عدالت به معنی مساوات است «۱» یعنی خروج از مساوات در شرایط متساوی است در صورتی که در اینجا شرایط متساوی نیست. مصالح ارث از قبیل تشویق زندگان به عمل و تحکیم روابط ارحام و سبب (زوجیت) سبب می‌شود که این قانون وضع و تشریح شود. قانون اینچنانی به نفع عموم است و از این جهت که کاری به نفع عموم شده مثل این است که عین مال به عموم مردم داده شود.

قطع رابطه کار و مالکیت را همه جا نمی‌توان منکر شد. در بعضی جاها مثل هبه و وصیت و صلح و وقف و ابراء، لازمه مالکیت و ارضاء حوائج روحی مالک سبب می‌شود که حق بخشش و جود و کرم را از او سلب نکنیم. استدلالی که ارسطو بر حسن مالکیت فردی کرده این است که مالکیت اشتراکی موضوع جود و بذل و گذشت را از میان می‌برد و این خصال و عواطف عالی را می‌میراند. موضوع قطع رابطه کار و مالکیت مصداق «حَفَظْتَ شَيْئاً وَ غَابَتْ عَنْكَ اَشْيَاءُ» می‌باشد.

(۱) خلاصه اینکه اگر عدالت را به معنی مساوات علی‌الاطلاق در تقسیم بهره‌ها با قطع نظر از استحقاق و لیاقت و شخصیت فردی در نظر بگیریم خلاف عدالت است. اما عدالت، این گونه مساوات نیست، این گونه مساوات ظلم است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۳

اما دلیل دوم مبنی بر اینکه ارث اخلاق وراثت را فاسد و آنها را تنبل و لاقید می‌کند.

این دلیل مبنی بر این است که یگانه عامل و محرک انسان به فعالیت، احتیاج و بیچارگی است؛ بشر را همیشه باید محتاج لقمه نان نگه داشت تا کار کند و اگر نه بیکار و در نتیجه فاسد و تنبل خواهد شد. ولی حقیقت این است که فعال و لایق و کارآمد شدن بستگی دارد به مالکیت شخصی و احساس اینکه محصول زحماتم برای خودم و به نام خودم است، و دیگر به تربیت صحیح و محیط سالم. بسیاری افرادی که محتاجند و فاسد الاخلاق و تنبل، و بسیاری افرادی که متمکن‌اند و فعال.

بسیار اشتباه است که برای وادار کردن افراد به فعالیت، کاری کنیم که زندگانی از صفر شروع شود نه از عدد. عجباً که سوسیالیست‌ها سلب مالکیت فردی از افراد می‌کنند و تأمین زندگی فرد را به عهده اجتماع می‌گذارند و نمی‌گویند تأمین اجتماعی موجب تنبل شدن و بیکاره شدن است؛ در صورتی که همان دلیل دوم آنها در مورد ارث بر مبنای اصلی سوسیالیسم وارد است، زیرا اگر قبول کنیم یگانه عامل محرک انسان احتیاج فردی است، پس کسی که از طرف پدر و مال موروثی تأمین شده یا کسی که اجتماع او را تأمین کرده محرکی درونی برای فعالیت نخواهد داشت؛ چیزی که هست آنجا که اجتماع او را تأمین می‌کند تکلیف و وظیفه‌ای هم به عهده او می‌گذارد و او به حکم اجبار و وظیفه اسقاط تکلیف می‌کند نه به حکم شوق و رغبت.

این اشتباه از آنجا پیدا شده که در اجتماعات فاقد تعلیم و تربیت، دیده شده که غالباً وراثت ثروتمندان به سرعت بدبخت

شده‌اند. خیال کرده‌اند این جهت اثر مالکیت بدون کار است؛ ندانسته‌اند اثر فقدان تعلیم و تربیت صحیح است. لهذا در جامعه‌هایی که آموزش و پرورش کافی دارند چنین حوادثی کمتر رخ می‌دهد.

اما دلیل سوم، فاصله طبقاتی. اولاً صرف اینکه اجتماعی دارای طبقات باشد و مردم در شرایط مختلف و نامساوی عملاً زندگی کنند، اگر وضع قوانین و اجرای آنها برای همه مردم یکسان باشد و این تفاوت مولود لیاقت و فعالیت خود شخص یا سلف او باشد، ایراد ندارد. مال مشروع را برای فرزند به ارث گذاشتن عیناً نظیر این است که خصایص طبیعی و هوش و استعداد از طرف مورث به فرزندان به ارث می‌رسد. این خصایص را اگر از جامعه دزدیده بود و به فرزندان خود داده بود جامعه فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۴

حق مطالبه داشت، اما فرض این است که نه خصایص طبیعی و نه اموال مکتسب خود را از جامعه ندزدیده است. این گونه تفاوتها هرچند برای وراثت نسبت به سایرین اکتسابی نیست اما دزدی و سرقت و استعمار دیگران هم نیست؛ مثل این است که به شخصی از طرف دیگری هدیه‌ای اعطا شود. بعلاوه ارث مال همه مردم است، مال یک طبقه خاص نیست. این قانون همه را تشویق می‌کند که هرچه می‌توانند بهتر و بیشتر برای اعقاب خود که امتداد وجودشان است فعالیت کنند.

اما اگر گفته شود: علاوه بر اصل عدالت و علاوه بر اصل مساوات، یک اصل دیگر هم هست که در اجتماع باید رعایت شود و آن اصل توازن است. تفاوت اگر زیاد شد خواه ناخواه تعادل اجتماعی بهم می‌خورد؛ عقاید و افکار و اراده‌ها و نیروهای افراد انبوهی دنبال رو فکر و عقیده و اراده شخص می‌گردد؛ مانند باری که یک طرف سنگین و یک طرف سبک باشد بالاخره به منزل نمی‌رسد. اگر مالکیت شخصی باشد و ارث نباشد خطر فاصله طبقاتی زیاد نیست، ولی اگر ارث در کار باشد سرمایه‌ها از نسلی به نسلی منتقل و در اثر تراکم فعالیت‌های نسله‌ها سرمایه‌ها افزایش می‌یابد و فواصل عظیم طبقاتی پدید می‌آید. جواب این است که اولاً این دلیل که می‌گوید ارث سبب می‌شود که ثروت در نسل‌های متوالی متمرکز گردد، ضد استدلال دوم است که می‌گفت لازمه ارث فاسد شدن و تنبل شدن نسل است. ثانیاً در اسلام مالیات‌هایی به نام زکات و خمس وضع شده که خود به خود فواصل طبقاتی را کم می‌کند. ثالثاً ارث اسلامی تقسیم و کوچک کردن مال است، بر خلاف ارث مسیحی که در اختیار مورث است. رابعاً اصل دیگری در اسلام است که به حکومت شرعی و قانونی حق می‌دهد مالیات‌هایی طبق مصالح اجتماع عنداللزوم به خاطر مصالح اجتماع، مثل اینکه حاجت خاص اجتماعی پدید آمده و یا به خاطر حفظ تعادل اجتماع، وضع کند. مالیات اسلامی منحصر به زکات و خمس نیست؛ زکات و خمس مالیات‌هایی است که برای همیشه در حدود نصاب و درآمد معین وضع شده و برای همیشه ثابت است. یک سلسله مالیات‌های موقت است که در اختیار حکام است. از این جهت مانند مجازات‌هاست که بعضی از آنها از طرف اسلام تعیین و تحدید شده، چون قابل تحدید بوده، مثل حد زنا، سرقت، قتل، محارب؛ سایر مجازات‌ها به نام «تعزیر» در اختیار حکومت است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۵

در باب ارث یک مسأله دیگر که هست ارث مناصب است. در دوران قدیم مناصب به ارث می‌رسید؛ پسر یک سرهنگ از دوران شیرخوارگی سرهنگ بود؛ مادرش در حالی که بچه در رحم بود اشاره به شکم خود می‌کرد و می‌گفت: «به جان سرهنگ»؛ مساجد و معابد برای پیش‌نمازها ارثی بود؛ حتی امتیاز موقوفه‌ها ارثی بود؛ ریاست قبائل ارثی بود. در میان عرب این خصوصیت فوق العاده حاکم بود. در اسلام حتی امامت موروثی نیست، جعلی است ولی به جعل الهی؛ خلافت احتیاج به بیعت دارد.

۱. یک بحث درباره سوسیالیسم آن است که آیا حتماً فرزند و مولود کاپیتالیسم است، آن طور که کمونیستها می گویند، و نمی توانسته قبلاً وجود پیدا کند، زیرا محصول نوعی روابط اقتصادی است که جز بعد از عبور از فئودالیسم و کاپیتالیسم نمی تواند وجود پیدا کند «۱»، چنانکه کمونیستها می گویند؟ البته نباید اشتباه شود و گفته شود سوسیالیسم یک ضرورت به اصطلاح وقتی است و فقط زمان، مشخص و مبین ضرورت آن می باشد، یعنی ضرورت آن را با زمان باید مشخص ساخت، نظیر انخساف و انکساف خورشید و ماه؛ بلکه ضرورت مشروط است. بر فرض اول انسانها نمی توانند عامل به شمار روند یا آن را تسریع کنند یا تعویق اندازند؛ و در فرض دوم انسانها قادرند ولی تحت همان شرایط. البته فرضیه سوم فرضیه ماست که می گوئیم مشروط است ولی مشروط به رشد روحی و کمالی مردم و بس.

۲. مسأله دیگر تعریف سوسیالیسم است قطع نظر از مرحله تحقق. در صفحه ۱۳ کتاب نامبرده می گوید:

(۱) رجوع شود به صفحات ۸-۱۴ سوسیالیسم از مجموعه چه می دانم؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۸

سوسیالیسم علمی از آن جهت سوسیالیسم است که عقیده دارد کاپیتالیسم در حین تکامل به سیستمی منجر می شود که در آن مالکیت ابزار تولید همگانی است. بدین معنی استفاده از نیروی تولیدی نیز همگانی است.

در صفحه ۱۴ می گوید:

امروز دیگر کم و بیش همه کشورها به جز ایالات متحده امریکا مدعی سوسیالیست بودن هستند، اما آنچه افکار را آشفته می سازد بخصوص وضعیت اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی است. این کشور که به کمک تبلیغات کمونیستها خود را کشوری سوسیالیست معرفی نموده دارای رژیم سیاسی دیکتاتوری و پلیسی آنچنان مطلق است که آن را به عنوان کشور دیکتاتوری سوسیالیستها به حساب می آورند. گروهی می گویند سوسیالیسم آزادی و احترام به شخصیت انسانی است، و بعضی دیگر جواب می دهند که سوسیالیسم، اشتراکی نمودن ابزار تولید و دیکتاتوری پرولتاریاست ... تمام انواع سوسیالیسم یک جنبه مشترک دارند: الغاء مالکیت خصوصی که سرچشمه عدم تساویها و بیدادگریهای اجتماعی است «۱» در صفحه ۱۵ می گوید:

برتراند راسل سوسیالیسم را این طور تعریف می کند: سوسیالیسم به معنی مالکیت مشترک زمین و سرمایه تحت یک شکل دموکراتیک حکومت است و مستلزم آن است که تولید به منظور استفاده و نه به منظور سودجویی هدایت شود. بعلاوه تقسیم تولیدات بایستی به طور تساوی انجام گیرد و در صورتی که این امر ممکن نباشد باید طوری باشد که لاقلاً بتوان این عدم تساوی در توزیع را با تأمین منافع عمومی توجیه نمود.

(۱) آیا این مطلب قابل قبول است که مالکیت سرچشمه بیداد‌گریهاست؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۲۹

۳. در صفحه ۸ (مقدمه) سوسیالیسم می‌نویسد:

اگر سوسیالیسم را به عنوان عکس‌العملی در برابر بیداد‌گری اجتماعی مورد نظر قرار دهیم «۱» می‌توان گفت از قدیم‌ترین ایام وجود داشته است و تحت عناوین گوناگونی نشانه‌هایی از آن در ادوار قدیم دیده می‌شود؛ و چنانچه سوسیالیسم یک شکل تاریخی مشخص جامعه تلقی گردد سرچشمه آن در جامعه کاپیتالیستی خواهد بود و در این صورت باید گفت نظریه سوسیالیسم در قرن نوزدهم پا به عرصه وجود گذاشته است.

از این جمله‌ها این طور فهمیده می‌شود که یک اصل اولاً برای اینها مسلم است و آن تفسیر مادی تاریخ است؛ و الا اگر برای فکر اصالتی قائل بشویم چه مانعی دارد که طرح سوسیالیسم در آغاز تاریخ نه به عنوان عکس‌العملی در برابر بیداد‌گریها بلکه به عنوان برق‌هدایتی برای اجتماع که مانند همه جاندارهای دیگر راه خود را با هدایت و بینش - اختیاراً و بدون جبر - طی می‌کند پیش‌بینی و بر جامعه عرضه شده باشد. عدالت به مفهوم واقعی خود قبل از سوسیالیسم وجود داشته است و می‌تواند کوشش‌های سوسیالیستی با همه شکلهای نوی خود کوششی در راه همان مطلوب قدیمی و ایده‌آل کهن بشر به شمار رود «۲».

پس سوسیالیسم مفهوم دیگری غیر از عکس‌العملی از درد و غیر از شکل تاریخی مشخصی از اجتماع دارد و آن یک نظر علمی حقوقی مبتنی بر حقوق واقعی و طبیعی فرد و اجتماع است.

ایضاً می‌نویسد:

(۱) اگر مقصود از این عکس‌العمل صرفاً فریاد یک مظلوم است، مثل فریاد گوسفند در چنگال گرگ، آن سوسیالیسم نیست، دعوت به نجات است؛ و اگر مقصود فریاد وجدان عدالتخواه است، آن فلسفه دیگری دارد که می‌تواند مبنای سوسیالیسم واقع شود.

(۲) مگر آنکه بگوییم سوسیالیسم مرحله خاص از عدالت است که قبل از این مرحله نمی‌تواند وجود پیدا کند؛ همچنانکه کاپیتالیسم و فئودالیسم نیز مراحل دیگری از عدالت بوده‌اند. علی‌هذا از لحاظ هدایت نیز جامعه در هر مرحله‌ای به مرتبه خاصی هدایت می‌شود. اگر این طور گفته شود مسأله را طوری دیگر باید طرح کرد، دیگر از ظالمانه بودن سرمایه‌داری نمی‌توان - لااقل در آغاز ظهور و رشدش - بحث کرد؛ و قسمت بعدی رد این احتمال است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳۰

این نظریه که سوسیالیسم را عکس‌العملی در قبال بیداد‌گری اجتماعی بدانیم، اساساً جنبه تخیلی دارد و اگر دقیقتر آن را بررسی کنیم فرضیه‌ای است ادراکی. به طور قطع هر اجتماعی که به طبقات مختلف تقسیم شود صحنه اجحاف، عدم تساوی و بی‌عدالتی‌های کم و بیش پرسروصدایی خواهد بود بر حسب درجه تکامل مرحله تاریخی مورد نظر. علت این بیداد‌گریها ممکن است بسیار آشکار باشد و لکن راه حل آنها در شرایط اقتصادی جینی باشد (نقل از آنتی دورینگ انگلس). در برابر وجود بیداد‌گریهای اجتماعی و نبودن راه حلی متناسب با تحول اقتصادی، انسانها همیشه تمایل داشته‌اند که در مغز خود سیستمهای اجتماعی بهتری به عنوان جانشین روشی که موجب این بیداد‌گریها بوده است بسازند.

سوسیالیسم در پایان قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم چنین بود. از توماس مور بس تا لویی بلان و از نظر مردانی چون سن سیمون، فدریه، اون و کابه سوسیالیسم اساساً عکس‌العملی است در قبال بیداد‌گریهای اجتماعی.

امیل دورکهایم آن را «فریادی از درد» می‌دانست. این نوع سوسیالیسم نه به تحولات اقتصادی متکی است و نه به قوانینی که از وجود آنها بی‌اطلاع می‌باشد، بلکه از عقل و ادراک و روح عدالتخواهی مردم مدد می‌طلبد؛ هم با توده‌های مردم، هم با هیئتهای حاکمه، هم با فقرا و هم با توانگران سروکار دارد «۱». ما این نوع سوسیالیسم را که «تخیلی» نام گرفته بود «ادراکی» می‌نامیم زیرا یک ادراک روحی است، ادراکی که به واسطه وجود بیدادگریهای اجتماعی برانگیخته شده و لکن به جای آنکه راه حل این بیدادگریها را در تحولات اجتماعی بجوید در مغز آدمیان جستجو می‌کند «۲» ایرادی که بر این بیان وارد است یکی این است که از طرفی سوسیالیسم به

(۱) این نوع خود دو نوع است: یک نوع صرفاً عکس العمل درد است که ارزش زیاد ندارد. نوع دیگر بیداری روح و فطرت عدالتخواه بشر است که ممکن است از کانون رفاه هم برخیزد.

(۲) چرا و به چه دلیل؟ ظاهراً این ادعا هیچ علتی ندارد مگر محافظت بر اصول تصنعی ماتریالیسم تاریخی.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳۱

اصطلاح تخیلی را عکس العملی از درد می‌داند، و از طرف دیگر می‌گوید از روح عدالتخواهی مردم مدد می‌طلبد. روح عدالتخواهی یعنی چه؟ اگر ما به روح عدالتخواهی قائل باشیم، تا حدی برای روح اصالت قائل شده‌ایم و بنابراین تفسیر مادی دچار اشکال می‌شود و آن نوع سوسیالیسم را صد درصد عکس العمل بیدادگریهای اجتماعی نمی‌توان دانست زیرا روح عدالتخواهی علی‌الغرض در بشر هست؛ عدالتخواهی تنها فریاد از ظلم نیست. ثانیاً اینکه می‌گوید: «این سوسیالیسم به جای اینکه راه حل این بیدادگریها را در تحولات اجتماعی بجوید، در مغز آدمیان جستجو می‌کند» اگر مقصود این است که آن نوع سوسیالیسم فقط هنرش استرحام و جلب عواطف است نه وضع قوانین عادلانه، می‌گوییم این ادعا دروغ است؛ و اگر مقصود این است که تحولات اجتماعی را- یعنی لزوم اینکه حتماً دوره کاپیتالیسم برسد تا نوبه به سوسیالیسم برسد- در نظر نمی‌گیرد، می‌گوییم راست است و لزومی هم ندارد. بعلاوه وضع شوروی از یک طرف و وضع کشورهای که بدون آنکه به کاپیتالیسم برسند سوسیالیست شدند ثابت نمود که سوسیالیسم یک مرحله مشخص از اجتماع بعد از مرحله کاپیتالیسم نیست، همان‌طور که صرف فریادی از درد نیز نیست؛ بلکه حقیقت این است که سوسیالیسم نظریه‌ای است حقوقی و علمی مبتنی بر حقوق طبیعی افراد و اجتماع، چنانکه در پیش گفته شد.

به هر حال می‌توان به نوعی سوسیالیسم ایمان آورد که بر اصولی طبیعی و واقعی در طبیعت و در عقل انسان بنا شده و مبنای یک سلسله قوانین است و هیچ لزومی ندارد که بشر پس از دوران کاپیتالیسم به آن برسد. آن سوسیالیسم عبارت است از مالکیت اجتماعی منابع طبیعی از قبیل زمین و آب و سوخت و بالاخره چیزهایی که بشر آنها را نساخته است بلکه در طبیعت برای بشر ساخته شده است. مالکیت شخصی در این سوسیالیسم یک حق اختصاص محدودی است. و اما سوسیالیسم به معنی مالکیت عمومی افزار تولید از مشخصات عصر ماشین است و لازمه ماشینیسیم است و ما آن را از طریق خصوصیت ماشینیسیم اثبات کرده‌ایم و طریق ارزش اضافی مارکس را رد کرده‌ایم.

در صفحه ۱۰ می‌گوید:

هر چند دوران جلوه سوسیالیسم تخیلی پنجاه سال اول قرن نوزدهم بود،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳۲

در سالهای بعد هم از میان نرفت و تحت عناوین سوسیالیسم هومانیسیم (سوسیالیسم مبتنی بر اصالت انسانی) و هومانیسیم

(اصالت انسانی) و پرسونالیسم (اصالت شخصیت) بار دیگر رونق یافت. امروز هم مانند اوایل قرن اخیر نویسندگان بسیاری سوسیالیسم را نه به عنوان یک شکل تاریخی جامعه که نتیجه منطقی تحول اقتصادی است، بلکه به عنوان سیستم حاضر و آماده‌ای که به نظر آنها باید جانشین کاپیتالیسم گردد به ما معرفی می‌کنند. آنها نیز مانند پیش کسوتان خود از قوانین تاریخ و بخصوص از تضادهایی که بر جامعه جدید حکمفرمایی می‌کند بی‌خبر هستند. آنها نیز به عقل و روح عدالتخواهی رجوع می‌کنند و طبقات جامعه را در نظر نمی‌گیرند و تنها به انسان چشم دارند.

توهم بزرگ سوسیالیسم تخیلی پیش از آنکه به محتوی سیستم ارتباط داشته باشد، مربوط بدین است که این نوع سوسیالیسم کمترین توجهی به درجه تکامل مرحله تاریخی مورد نظر ندارد «۱» موضوع جبر تاریخ مورد قبول است اما نه جبر اقتصادی. اینها عوامل جبر را کاملاً نشناخته‌اند. در باب سوسیالیسم از دو جهت باید بحث کرد: یکی از نظر خود تئوری و فرضیه به عنوان اینکه بهترین رژیم زندگی بشر چیست؟ دیگر از نظر اجرا و عمل و اینکه آیا می‌تواند تماماً یا بعضاً قبل از کاپیتالیسم وجود پیدا کند یا نه؟

فرضاً ما بپذیریم که جامعه‌ای قبل از پیمودن کاپیتالیسم قادر نیست به سوسیالیسم برسد، دلیل نمی‌شود که فرضیه خاص سوسیالیستی را خیالی بدانیم.

ایضاً در صفحه ۱۰ می‌گوید:

باری، برای اینکه این یا آن تغییر شکل اجتماعی امکان‌پذیر شود باید شرایط فنی و اقتصادی آماده و مهیا گردند. سوسیالیسم تخیلی عملاً نشان می‌دهد که تغییر شکل اجتماعی را نتیجه روح عدالتخواهی انسانها می‌داند، در حالی که این تغییرات حاصل تضادهای اجتماعی و مبارزاتی

(۱) چه تکاملی؟ تکامل انسان یا ابزار؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳۳

است که از این تضادها سرچشمه می‌گیرد «۱» برعکس، اگر سوسیالیسم را به عنوان یک شکل تاریخی مشخص جامعه، شکلی که بعد از گذشتن نیروهای مؤلده از یک درجه خاص تکامل، وجود آن ضرورت پیدا می‌کند تلقی نماییم، سوسیالیسم به صورت یک علم درمی‌آید «۲». سوسیالیسم علمی مبتنی است بر بررسی وقایع و تحقیق درباره قوانینی که این وقایع را می‌آفریند و بهره‌برداری از تضادهایی که بر جامعه سایه افکنده‌اند و تفهیم طبقات زجر کشیده به نقش تاریخی آنها در مبارزاتی که در پیش روی دارند.

در اینکه انسان و روح عدالتخواهی انسان خود عاملی است مستقل و اصیل و پیدایش اینچنین انسانهایی جزء قوانین طبیعت و خلقت است - نظیر چشم هستند برای پیکر انسان و حیوان - و انسان، تنها، مخلوق تاریخ نیست، خالق و آفریننده تاریخ نیز هست ما تردیدی نداریم؛ و در اینکه شرایط مادی اجتماع خود عامل مؤثری است برای گردش تاریخ، بازهم نباید تردید کرد. سوسیالیسم به اصطلاح تخیلی نقش زمینه‌های مادی و تضادهای اجتماعی و طبقاتی را نادیده نمی‌گیرد، اما عامل تغییرات را منحصرأ تضادهای اجتماعی نمی‌داند. اما اینکه سوسیالیسم را از چه نظر باید علم بدانیم، مسأله مهمی است که احتیاج به توضیح دارد. ما در ورقه‌های «اسلام و سرمایه‌داری و سوسیالیسم» گفته‌ایم که قوانین اقتصادی و اجتماعی را از دو نظر می‌توان مورد مطالعه قرار داد: یکی از آن نظر که وقایع و

(۱) اینکه تغییر شکل اجتماعی معلول روح عدالتخواهی باشد یا تغییر شرایط اقتصادی، یک مطلب است، و اینکه یک سلسله حقوق طبیعی هست که سوسیالیسم یا نوعی دیگر زندگی را نتیجه می‌دهد، مطلب دیگر است.

(۲) ولی تاریخ خلاف آن را نشان داد؛ و از طرف دیگر علمی بودن سوسیالیسم هیچ گونه نیازی به این گونه فرض حرکت تاریخ ندارد، بلکه فرضاً جبر تاریخ به شکلی که مارکسیستها ادعا کرده‌اند درست باشد، ماتریالیسم تاریخی علم است نه سوسیالیسم. مثل این است که بگوییم قوانین جنین‌شناسی حکم می‌کند که کودک به دنیا بیاید، پس کودک علم است. این اشکال، اشکال مهم و قابل توجهی است. حد اکثر علمی بودن این است که راه علمی ایجاد و وصول به آن نشان داده شده است.

پس سوسیالیسم، علمی است نه علم. بهتر است که تعبیر علمی بکنیم نه علم آنچنان که در متن آمده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳۴

حوادث علت و معلول یکدیگر هستند، و یکی از نظر اینکه انسان بهتر است جامعه را چه جور بسازد که به سعادت و کمال و عدالت نزدیکتر باشد. از نظر اول علمی است توصیفی و بیانی، و از نظر دوم علمی است دستوری. تفاوت این دو نوع از قبیل تفاوت روانشناسی است با اخلاق، که اولی توصیفی و دومی دستوری است.

قوانین اقتصادی را نیز از دو جنبه می‌توان مورد مطالعه قرار داد: یکی از نظر توصیفی، یعنی اینکه جامعه انسانی از نظر روابط تولیدی چگونه خود به خود تحول پیدا می‌کند تا آنجا که به سوسیالیسم منتهی می‌شود؟ فرضاً قبول کنیم که کاپیتالیسم جبراً به سوسیالیسم منتهی می‌شود (در صورتی که مورد تردید بلکه انکار است) از این نظر سوسیالیسم را در شکل تاریخی خود مطالعه کرده‌ایم «۱». ولی یک وقت سوسیالیسم را به عنوان یک طرح و یک نقشه عالی مبتنی بر حقوق انسانی که عامل انسانی می‌خواهد نقش خود را در ایجاد آن ایفا کند و آن طرح قادر است سعادت همگانی را تأمین کند مطالعه می‌کنیم؛ از این نظر فنی است دستوری، و تنها در این صورت است که خود سوسیالیسم علم است. اینکه گفته شد: «سوسیالیسم علمی مبتنی است بر بررسی وقایع و تحقیق درباره قوانینی که این وقایع را می‌آفریند و بهره‌برداری ... و تفهیم طبقات ...» مثل این است که میان این دو نوع علم تمیز و تفکیک واقع نشده است.

علی‌هذا هیچ مانع و دلیل مخالفی نیست که افکار صحیح سوسیالیستی قبل از دوره کاپیتالیستی پیدا شده باشد. اینکه محال است که این طرح قبلاً تهیه شده باشد، مبتنی است بر یک اصل فلسفی درباره انسان و جهان، یعنی مبتنی بر ماتریالیسم است؛ و سوسیالیسم از ماتریالیسم قابل انفکاک است، بلکه چاره‌ای از انفکاک ندارد. و اینکه محال است سوسیالیسم عملاً در دنیا صورت وقوع پیدا کند و حتماً زاده کاپیتالیسم است، این نیز از جهاتی مورد تردید است «۲». اولاً در دنیای قدیم، قبل

(۱) و سوسیالیسم یک پدیده اجتماعی خواهد بود مانند کاپیتالیسم و غیره، ولی خود سوسیالیسم علم نخواهد بود (بلکه علمی است نه علم، و فرق است میان علم و علمی) همان طوری که کاپیتالیسم علم نیست. علم عبارت است از قوانینی که بر اجتماع حاکم است نه خود اجتماع؛ همان طوری که قبلاً گفتیم که اگر علمی داریم به نام جنین‌شناسی که تحولات جنینی را بیان می‌کند تا آخرین مرحله، دلیل نمی‌شود پس خود جنین یا طفل علم است.

(۲) به عبارت بهتر از نظر مارکسیستها سوسیالیسم از جنبه علمی زاده ماتریالیسم و از جنبه عینی زاده کاپیتالیسم است؛ به عبارت دیگر نطفه‌اش و نیروی محرکه‌اش از ماتریالیسم است و مادرش، یعنی آن که او را در رحم خود پرورش می‌دهد، کاپیتالیسم است. از نظر مارکسیستها، هم در نطفه سوسیالیسم خلل است و هم در بطن و شیری که به او داده شده است. از نظر

نطفه با پدیده پلیدی مشترک است و از نظر مادر ظالمانه‌ترین نقش تاریخ است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳۵

از دوره کاپیتالیسم نمونه‌هایی از سوسیالیسم پیدا می‌شود. ثانیاً جامعه‌های کاپیتالیستی با حفظ روح کاپیتالیستی و یا لاقلاً بدون اینکه به سوسیالیسم منتهی شوند می‌توانند به حیات خود ادامه دهند. ثالثاً جامعه‌هایی دوره کاپیتالیستی را گذراندند و به سوسیالیسم واقعی نائل نشدند، مثل امریکا، و جامعه‌هایی به سوسیالیسم رسیدند بدون آنکه از کاپیتالیسم عبور کنند، مثل شوروی و الجزایر.

پس جبر تاریخ به شکلی که ادعا شده که سوسیالیسم قبل از کاپیتالیسم امکان‌پذیر نیست و پس از رشد کاپیتالیسم لا بد منتهی است مخدوش است؛ و به عبارت دیگر مارکسیسم، هم از شناساندن پدر و هم از شناساندن مادر سوسیالیسم ناتوان بوده است. بعلاوه و گذشته از همه اینها فرضاً بپذیریم که سوسیالیسم عملاً جز بعد از کاپیتالیسم به وجود نمی‌آید، یعنی بشر بعد از این دوره آماده پذیرش و قبول سوسیالیسم می‌شود، به معنی این خواهد بود که پاره‌ای نظرات صحیح و عالی ممکن است در بشر پیدا شود که جامعه بشریت بعد از قرن‌ها آماده قبول و پذیرش بهتر آنها می‌شود. پس مانعی ندارد که سوسیالیسم از آن جنبه علمی باشد که نظریه‌ای است حقوقی و طرحی است عالی و در عین حال در عمل جای مشخصی از تاریخ دارد.

در صفحه ۱۲ می‌گوید:

بررسی وقایع به ما نشان می‌دهد که تاریخ یک تغییر شکل جاودانه است، زمانی آهسته و زمانی تند ... علت این تغییر شکل جاودانه تکامل صنعتی ابزار تولید است ...

از نظر ما تکامل صنعتی ابزار تولید یکی از علل پیچیده تاریخ است.

ایضاً می‌گوید:

چون کلیه سیستم‌های اقتصادی دوران تاریخ در حین تکامل، سیستم‌های

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳۶

دیگری به وجود آورده‌اند، دلیلی ندارد که این امر در مورد سیستم کاپیتالیسم صدق نکند ... این سیستم هم در حین تحول می‌بایست سیستم دیگری به وجود آورد. این نتیجه‌ای است که می‌توان با توجه به گذشته درباره آینده به دست آورد. ولی بدین نتیجه‌گیری هم احتیاجی نیست؛ کافی است رژیم کاپیتالیستی مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد و درباره قوانین حاکم بر آن تحقیق به عمل آید تا معلوم شود که در بطن کاپیتالیسم شرایط تغییر شکل آن مهیا می‌گردد.

در اینکه رژیم کاپیتالیستی ثابت نخواهد ماند بدون اینکه تعدیلات کلی در آن به عمل آید، شکی نیست. در اینکه هر جامعه نامتعادلی قابل بقا نیست و باید به تعادل بازگشت کند (مانند هر ترکیب نامتعادل دیگر) و در هر موجود زنده و از آن جمله اجتماع خاصیت رجوع به تعادل هست، و نیز در اینکه تغییر و تکامل ابزار تولید تعادل را بهم می‌زند و گاهی سبب تغییرات دیگر می‌گردد و باید مراقب این تغییرات بود، بازهم نباید تردید کرد؛ اما آیا این تغییر شکل جاودانه است و جبراً هر رژیمی باید جای خود را به رژیم دیگر بدهد و هیچ رژیمی را نباید یک رژیم ثابت فرض کرد، مطلبی است که سوسیالیست‌ها درباره خود سوسیالیسم از آن حرفی نمی‌زنند.

آیا در مقابل کسی که بگوید: «کلیه سیستم‌های اقتصادی در حین تکامل سیستم‌های دیگری به وجود آورده‌اند، دلیلی ندارد که این امر در مورد سیستم سوسیالیسم صدق نکند» چه جوابی می‌توان داد؟ اگر سوسیالیسم از لحاظ آخر، آخرین شکل سیستم‌های اقتصادی است و نقطه توقف تبدیل سیستم‌هاست، چه مانعی دارد که کسی بگوید طرح این نقطه آخری قبل از به

وجود آمدن آن، قرن‌ها پیش ریخته شده و بزرگان بشر همیشه بشر را به عدالت دعوت می‌کرده‌اند و اجرای عدالت در شرایط اجتماعی مختلف از لحاظ شکل و فرم مختلف می‌شود نه از لحاظ روح و معنی. مثلاً در حین تکامل ابزار تولید، فی‌المثل روح عدالت حکم می‌کند که این ابزار ملی و عمومی باشد. خلاصه اگر سوسیالیسم را پدیده بدانیم، ناچاریم آن را مردنی و از بین رفتنی بدانیم، ولی اگر آن را قانون و لو قانون حقوقی بدانیم، می‌توانیم مدعی جاودانه بودن آن بشویم.

به هر حال یکی از مسائل اختلاف نظر ما با سوسیالیست‌های مارکسیست این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳۷

است که آنها یک اصل مسلّمی در طبیعت و در تاریخ قائلند به نام اصل تکامل، و معتقدند هیچ حقیقتی ثابت نیست، ولی ما معتقدیم به اصل تکامل در طبیعت به یک شکل و در اجتماع به یک شکل «۱». از نظر ما جامعه می‌تواند به نقطه‌ای برسد که نقطه عدالت واقعی است «۲» و در این صورت دلیل ندارد که بگوییم رژیم عدالت باید جای خود را به رژیم دیگری بدهد. عدالت از نظر ما پایه‌هایی در طبیعت و فطرت دارد که با توجه به آن پایه‌ها می‌توان یک طرح ثابت و جاودانه‌ای برای زندگی بشر از لحاظ اصول طرح کرد.

صفحه ۱۳:

سوسیالیسم علمی بدین سبب از سوسیالیسم تخیلی متمایز می‌گردد که به جای آنکه از انسانها بخواهد سیستم موجود بیدادگر را طرد نمایند و سیستم بهتری را بپذیرند، نشان می‌دهد که تغییر شکل جامعه نتیجه تضاد میان تکامل نیروهای تولیدی و شکل قانونی استفاده از آنهاست.

سوسیالیسم علمی به تأثیر این مسأله در مبارزه طبقاتی توجه دارد؛ و بعلاوه نشان می‌دهد که این تغییر شکل شرط اساسی هر پیشرفتی است در آینده، و طبقه‌ای که از سیستم موجود رنج می‌برد تنها نیروی اجتماعی است که شایستگی تحقق بخشیدن به این تغییر شکل را دارد.

سوسیالیسم مارکس که نام آن را «سوسیالیسم علمی» گذاشته‌اند اعتراف دارد که انسانها عامل ایجاد سوسیالیسم هستند، یعنی عامل انسانی را نادیده نمی‌گیرد، اما به واسطه طرز تفکر مادی خود درباره انسان که انگیزه انسان را همواره منافع

(۱) بلکه باید گفت عدالت از قبیل تعادل مزاج فرد است که در همه تطورات باید محفوظ باشد؛ ویتامینها، گلبولها به نسبت معینی در همه احوال باید محفوظ باشد؛ در عین حال اعضای جسم، همه (آن هم به نسبت معین) رشد می‌کنند. غلط است که عدالت را یکی از مراحل تطور بدانیم؛ عدالت بازگشت به مزاج طبیعی است.

(۲) حقیقت این است که دو جریان در کار است: یکی مربوط است به تکامل بشر که نقطه انتها ندارد، و دیگر مربوط است به تکامل شکل و رژیم زندگی بشر که از نوع فرمول و روابط ترکیبی است که نقطه انتها دارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳۸

مادی می‌داند «۱» مبارزه انسان را همیشه مبارزه طبقاتی می‌داند. به نقل «شاله» در جزوه سرمایه‌داری و سوسیالیسم صفحه ۴۵، مارکس می‌گوید:

مبارزه طبقاتی مهمترین و اساسی‌ترین حوادث تاریخ است.

علی‌هذا اول باید زمینه مبارزه طبقاتی به وجود بیاید. این زمینه را تکامل ابزار تولید ایجاد می‌کنند. تکامل ابزار تولید سبب می‌شود که منافع به طبقه خاصی اختصاص پیدا کند؛ طبقات محروم علیه آنها به مبارزه برمی‌خیزند.

ولی از نظر ما آنچه انسان را برمی‌انگیزد تنها منافع مادی نیست، منافع مادی یکی از علل جنبش انسانهاست. به عقیده ما انسانهای عالی‌انگیزه‌شان امور مادی نیست. پس تضاد اجتماعی و تکامل اسباب تولید که سبب این تضاد می‌شود یکی از اسباب انقلابهاست، بلکه احیاناً می‌توان بشر را علیه طغیان خودش برانگیخت و داداشت. علی‌هذا سوسیالیسم مارکس صد درصد با واقعیت تطبیق نمی‌کند، پس نمی‌توان آن را سوسیالیسم علمی خواند.

صفحه ۱۶:

مفهوم مالکیت مشترک یا اشتراکی برای مشخص ساختن سوسیالیسم کافی نیست. تجربه نشان داده است که مالکیت ابزار تولید ممکن است اشتراکی باشد بدون آنکه جامعه سوسیالیستی شود. مفهوم مالکیت اجتماعی به نظر ما ارجحیت دارد. برای آنکه مالکیت اشتراکی باشد کافی است که ابزار تولید به هیئت اجتماع تعلق داشته باشد، و برای آنکه مالکیت اجتماعی گردد، نه فقط باید ابزار تولید متعلق به هیئت اجتماع باشد بلکه باید در خدمت اجتماع به کار افتد. به عبارت دیگر ابزار تولید یا به تعبیری که در مانیفست آمده است «کار متراکم» نباید جز وسیله‌ای برای بسط و استغنا و تقویت اعمال حیاتی زحمتکشان باشد. باری، تعلق داشتن به هیئت اجتماع الزاماً بدان معنی نیست که مورد مالکیت در خدمت

(۱) به عبارت دیگر محرک تاریخ را تکامل ابزار تولید و منافع طبقاتی می‌داند و شکل حرکت را مبارزات طبقاتی ناشی از تضاد می‌داند و نتیجه را تکامل می‌داند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۳۹

جامعه به کار افتد. این امر را ما در روسیه مشاهده می‌کنیم که در آنجا مالکیت اشتراکی روسی در خدمت جامعه نیست بلکه در خدمت قدرت ملی است. اینچنین وضعیتی در تمام کشورهای که در آنها مالکیت دولتی اشتراکی جانشین مالکیت فردی شده به چشم می‌خورد. مالکیت اشتراکی ابزار تولید که سوسیالیستهای قرن نوزدهم با شدت خواستار آن بودند امروز یا به مرحله عمل درآمده و یا در شرف انجام شدن است، لکن مالکیت اشتراکی ابزار تولید به جای آنکه به خدمت جامعه درآید مورد استفاده قدرت ملی قرار گرفته و بدین جهت استثمار انسانها برقرار مانده است.

این جمله‌ها انسان را به یاد گفته سعید رمضان می‌اندازد که می‌گوید:

«سوسیالیسم نتوانسته در شوروی خوشبختی ایجاد کند هر چند قدرت ایجاد کرده است.»

اگر مقصود ژرژ بورژن و پیر ریمبر، نویسندگان کتاب سوسیالیسم، این است که مالکیت اشتراکی در شوروی جنبه ملی دارد نه جنبه عمومی و انتر ناسیونالیستی، می‌گوییم در آنجا حتی این طور هم نیست و اینکه خودتان می‌گویید در آنجا هنوز استثمار انسانها موجود است دلیل بر این است که قدرت آنجا و خوشبختی آنجا قدرت ملی نیست، پس چرا نام آن را قدرت ملی می‌گذارید؟ اگر مقصود این است که در آنجا مالکیت فردی و طبقاتی تغییر شکل داده و تحت عنوان مالکیت اشتراکی طبقه خاصی مالک همه چیزند و استثمار می‌کنند و آنها همان افراد حزب می‌باشند و سایر مردم مستثمر آنها می‌باشند، مطلب درستی است؛ ولی این را باید شکست سوسیالیسم مادی مارکسیستی در همه جای دنیا نامید. سوسیالیسم مارکس هرگز جامعه عمل نخواهد پوشید، هرگز قادر نخواهد بود که جامعه را که طبعاً افرادی ضعیف و قوی و باهوش و کم هوش دارد تنها با تغییر سیستم و شکل اجتماعی و اقتصادی خوشبخت بکند و جلوی استثمار افراد را بگیرد. خوشبختی اجتماع و ریشه کن کردن استثمار متوقف به دو شرط است: یکی سازمان صحیح اجتماعی و مقررات و قوانین عادلانه، و دیگر حکومت یک قدرت معنوی و تسلط یک نیروی غیر مادی بر وجدانها.

... ابزار تولید نبایستی فقط در خدمت یک جمع محدود یا در خدمت یک ملت باشد و به منظور حفظ برتری این جمع یا ملت مورد استفاده قرار بگیرد «۱». مفهوم مالکیت اجتماعی این است که ابزار تولید بایستی در خدمت اجتماع انسانها یا جامعه انسانیت به کار رود. به عبارت دیگر مالکیت اجتماعی مالکیت نیست و فقط وسیله ساده‌ای است در خدمت انسان و تمدن. از طرف دیگر عبارت «تولید به منظور استفاده و نه به منظور سودجویی هدایت شود» (که در عبارت برتراند راسل بود و قبلاً گذشت) برای تعریف جامعه سوسیالیستی کافی نیست. محصول تولیدی همه کشورها امروزه لاقلاً در زمینه صنایع اصلی یک محصول مصرفی است ولی استفاده و مصرف جنگی؛ اقتصاد دولتی هم که صفت مشخصه قرن ماست - همچنانکه بعداً خواهیم دید اقتصاد مصرف است نه سودجویی.

این هم اقتصادی است که در آن نیروی محرکه تولید، دیگر سودجویی نیست بلکه احتیاج است، منتها این احتیاج از آن مردم نیست و احتیاج ملی است.

هدف سوسیالیسم این است که تولید به نفع عامه مردم و در خدمت انسان و تمدن قرار گیرد، و تاکنون سوسیالیسم نتوانسته که این هدف را تأمین کند. علی‌هذا از

(۱) سوسیالیستها همین قدر می‌گویند ابزار تولید نبایستی در خدمت یک جمع محدود یا یک ملت باشد، باید در اختیار همگان قرار گیرد، اما نمی‌گویند چرا؟ اگر کسی از آنها بپرسد در صورتی که مالک ابزار تولید از طریق مشروعی آن را مالک شده است و تصاحب کرده است، یعنی از همان طریقی که خود سوسیالیستها مالکیت فردی را مشروع می‌دانند، به چه دلیل و به چه مجوزی اجتماع حق دارد آن را از صاحب اصلی انتزاع کند؟ حد اکثر آنچه گفته‌اند فرضیه ارزش اضافی و ثبات سرمایه و تغییر نیروی کار است که مدعی هستند سود و اضافه ارزش محصول نیروی کارگر است. اولاً ما قبلاً اثبات کردیم که فرضیه ارزش اضافی مارکس و تقسیم سرمایه به ثابت و متغیر صحیح نیست. ثانیاً لازمه این نظر این است که سود سرمایه‌دار نامشروع است؛ اما به چه دلیل ابزار تولید باید از سرمایه‌دار منتزع و به اجتماع داده شود؟ بلکه حد اکثر این است که سرمایه‌دار را باید به خود برگرداند و ارزش اضافی را به کارگر داد. این که سوسیالیسم نیست؛ سوسیالیسم آن است که بتواند مالکیت ابزار تولید را از روی دلیل حق اجتماع معرفی کند.

نظر ما کاپیتالیسم و سوسیالیسم مادی به یک نتیجه منتهی خواهند شد. هیچ کدام قادر نیستند که هدف بالا را تأمین کنند. اینکه گفته شد در بعضی رژیمها - بلکه در همه کشورها - محصول تولیدی یک محصول مصرفی است (نه سودجویی) صحیح نیست. مقصود از سودجویی چیست؟ اگر مقصود از سودجویی یعنی انباشتن درآمدها روی هم و اضافه کردن بر مالکیت شخصی، البته نام این روش سودجویی است؛ اما سودجویی منحصر به این شکل نیست؛ تولید به نفع افراد معینی و برای تأمین اغراض افراد خاصی، خود نوعی سودجویی است. به صرف اینکه نام مالکیت شخصی در کار نباشد ولی تولیدات به خاطر اغراض افراد خاصی جریان پیدا کند نه به خاطر مصالح و احتیاجات عمومی، نمی‌توان گفت ریشه سودجویی از بن کنده شده؛ برعکس، سودجویی و استثمار به شکل دیگری حکومت می‌کند.

از طرف دیگر صرف اینکه محصولی در راه تهیه اسلحه جنگی مصرف شود، اگر مصالح ملت ایجاب کند، نمی‌تواند محکوم

واقع شود. شرایط خاص را باید در نظر گرفت.

در صفحه ۱۷ می گوید:

پس ما سوسیالیسم را به عنوان شکلی از جامعه (یعنی نه یک فرضیه تخیلی) تعریف می کنیم که اصول آن از این قرارند:

۱. مالکیت اجتماعی ابزار تولید.

۲. استفاده دموکراتیک از این ابزار (نه استفاده طبقه خاص به نام حزب یا دولت).

۳. متوجه ساختن نیروی مولده به سوی برآوردن احتیاجات توده مردم.

صفحه ۱۸:

... ایجاد حاکمیت ملی شرط لازم برای وجود سوسیالیسم است.

حضرات برای اینکه سوسیالیسم خود را علمی معرفی کنند به این قناعت کرده اند که کاپیتالیسم - که خود او از نظر ما انحرافی

است از عدالت و سازمان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۲

معتدل اجتماعی - خواه ناخواه به او منتهی می شود از راه اینکه راه حل دیگری برای مشکلات کاپیتالیسم جز بهم ریختن مبانی

حقوقی آن نیست. اولاً اینکه کاپیتالیسم خواه ناخواه به سوسیالیسم منتهی شود و نتواند به حیات خود ادامه دهد، هرچند مورد

ادعای سوسیالیست‌هاست ولی عملاً خلاف آن دیده شده است، پس صد درصد مورد قبول نیست. آری، از نظر ما هر انحرافی

آخر کار باید به اعتدال گراید. و ثانیاً چرا علمی بودن سوسیالیسم فقط از این راه باشد که قوانین انهدام کاپیتالیسم و انجاء

قهری به مالکیت اشتراکی ابزار تولید را بیان می کند؟ چرا از راه حقوقی و مبانی طبیعی اجتماع انسانی نباشد؟ از نظر اول آن

قدر علمی است که کاپیتالیسم علمی است؛ آن قدر درست است که کاپیتالیسم در ظرف خود درست است؛ آن قدر حق و

قابل دفاع است که کاپیتالیسم در مرحله خود قابل دفاع است؛ و چنانکه قبلاً گفتیم بر فرض صحت این نظریه سوسیالیسم علم

نخواهد بود؛ حد اکثر این است که بگوییم مارکس یکی از قوانین اجتماعی و تاریخی را کشف کرده است؛ مارکسیسم یک

مسلک در فلسفه تاریخ خواهد بود نه یک مسلک اجتماعی. مسأله عمده این است که آیا ما سوسیالیسم یا هر مسلک اجتماعی

بشر را از قبیل ظهور یک حالت خاص و یک پدیده طبیعی بدانیم از قبیل حالت «جوجه‌ای» یا «مرغی» یا «تخم مرغی»، یا

حالت جوانه‌ای یک شاخه و رشد کردن او و شکوفه دادن او و میوه دادن او؟ یا باید آن را از قبیل یک قانون طبیعی ثابت از

قبیل قانون ترکیبات شیمیایی یا قوانین حیاتی و قوانین تکامل بدانیم؛ و حد اقل این است که آن را یک علم دستوری بدانیم نه

علم توصیفی و بیانی.

از نظر ما زندگی اجتماعی بشر یک سلسله قوانین ثابت دارد که همان قوانین، قوانین تکامل زندگی بشری است. گذشته از

عوامل ناخود آگاهی که بشر را به سوی تکامل قهراً هدایت می کند - مانند تکامل صنعتی ابزار تولید و غیره - خود بشر نیز باید

یک راه علمی را با دستور و برنامه و اختیار اجرا کند. آیا نمی توان برای جامعه بشری فرمولهای ثابت هدایت کننده و

پیش برنده‌ای قبول کرد که بشر با برنامه و اندیشه و اراده باید آن را عملی سازد؟!.

جبر تاریخ به شکلی که مارکسیست‌ها گفته اند مورد انکار سوسیالیست‌های دیگر است و ما اصل جبر تاریخ را قبول داریم ولی نه

به صورت جبر اقتصادی بلکه به صورت جبر فلسفی.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۳

معلوم شد سوسیالیسم علمی منحصر به سوسیالیسم مارکس نیست، بلکه سوسیالیسم مارکس بر فرض صحت تئوریهای

مارکسیسم ربطی به علم و علمی ندارد. مارکسیسم بر فرض صحت و درستی یک نوع تفسیر خاص برای تاریخ است، یعنی یک فلسفه خاص برای تاریخ است مبتنی بر ماتریالیسم و تضاد یا ماتریالیسم دیالکتیک. روی این فلسفه، اجتماع بشری جبراً و قهراً بر طبق اصالت ماده در زندگی بشر و محرکیت اقتصاد برای تاریخ، و بر طبق اصول تنازع و مبارزات طبقاتی مسیری را طی می‌کند و این خط سیر از اشتراک اولیه شروع و به سوسیالیسم ختم می‌شود. این فلسفه راه علمی وصول به سوسیالیسم را بیان می‌کند کما اینکه راه علمی وصول و عبور از کاپیتالیسم را نیز بیان می‌کند، ولی به هیچ وجه خود سوسیالیسم را به صورت یک علم توصیفی اقتصادی و اجتماعی یا علم فنی اقتصادی اجتماعی یا علم دستوری و اخلاقی اقتصادی یا اجتماعی بیان نمی‌کند و اگر جبر تاریخ مارکس و ماتریالیسم دیالکتیک وی در مورد اجتماع مردود شناخته شود دیگر اثری از علمی بودن نظرات وی نیست. چیزی که در سوسیالیسم مارکس دیده نمی‌شود اتکاء به حقوق طبیعی است و این از آن جهت است که به ماتریالیسم دیالکتیک متکی است و روی اصول ماتریالیسم دیالکتیک نمی‌تواند به حقوقی طبیعی و ثابت متکی باشد و به همین جهت هرگز سوسیالیسم مارکس نمی‌تواند علمی باشد.

علمی بودن تئوری مارکسیسم متکی به این است که اولاً تاریخ را به طور صد درصد مادی تفسیر کنیم و معتقد به جبر مادی تاریخ باشیم (ما هر چند جبر تاریخ را صحیح می‌دانیم اما آن را مادی و اقتصادی نمی‌دانیم)؛ ثانیاً جبر مادی را به طور دیالکتیکی تفسیر کنیم، یعنی قوانین دیالکتیک و از آن جمله قانون تضاد را بپذیریم و قانون اصلی حرکت را تضاد بدانیم و در اجتماع نیز اساسی‌ترین حوادث را مبارزات طبقاتی بدانیم و طرح و حمایت از سوسیالیسم را تنها در خور طبقات رنجبر بدانیم، نه به معنی اینکه تنها وظیفه این طبقه است بلکه به معنی اینکه عملاً ممتنع است که غیر این طبقه حامی و طراح عدالت- که مظهر عالی‌اش در دوران رشد سرمایه‌داری سوسیالیسم است- بشود؛ و ثالثاً مراحل تطور تاریخ را همان‌طور تفسیر کنیم که مارکسیستها تفسیر کرده‌اند؛ یعنی این‌طور فرض کنیم که هر اجتماعی چهار مرحله معروف را طی کرده و می‌کند: اشتراک اولیه، فئودالیسم،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۴

کاپیتالیسم، سوسیالیسم. اینهاست پایه‌های تئوری مارکس یا مارکسیسم. اولاً همه این پایه‌ها مخدوش است: نه محرک تاریخ منحصر است به عوامل اقتصادی تا جبر تاریخ جبر مادی باشد، و نه قانون اصلی حرکت مادی تضاد است، و نه ادوار تاریخ بشر آنهاست که مارکسیستها گفته‌اند. ثانیاً چنانکه مکرر گفته‌ایم صحت تئوری مارکسیسم دلیل نمی‌شود که سوسیالیسم پیشنهاد شده از طرف مارکس از سایر سوسیالیسمها علمی‌تر باشد. مارکس درباره خود سوسیالیسم که یک نظرات خاصی ندارد، بلکه طبق تفسیر خاصی که از تاریخ کرده است- که به قول خود مارکسیستها دیگران از آن غافل بوده‌اند- راه وصول به سوسیالیسم را پیدا کرده است و آن راه، راه علمی است و مبتنی بر حقایق تجربی و تاریخی است؛ اما راهی که دیگران جستجو می‌کردند که می‌خواستند وجدان بشر را برای سوسیالیسم قانع و مؤمن کنند، راه درستی- به قول مارکسیستها- نبوده است.

مارکس یک نظرات خاص اقتصادی درباره ارزش و اضافه ارزش دارد و چنانکه ما قبلاً گفته‌ایم اولاً نظریه «ارزش کار» و نظریه ارزش اضافی، علمی نیست؛ ثانیاً بر فرض صحت آن نظرات، آن نظرات قادر به توجیه سوسیالیسم نمی‌باشند. اگر نظرات خاص اقتصاد مارکس قادر به توجیه سوسیالیسم بود می‌توانستیم از این راه سوسیالیسم خاصی برای مارکس قائل شویم که بر مبنای اصولی علمی (اقتصادی) بنا شده است. پس نه نظرات فلسفی وی، یعنی مارکسیسم فلسفی، و نه نظرات اقتصادی وی، یعنی مارکسیسم اقتصادی، هیچ کدام قادر نیستند که خود سوسیالیسم را از لحاظ علمی توجیه کنند. البته مارکسیستها فقط به

مبانی فلسفی مارکسیسم از لحاظ توجیه علمی سوسیالیسم توجه دارند و هیچ دیده نشده است که به جنبه اقتصادی برای این هدف توجه کرده باشند؛ ولی ما به هر دو جنبه نظر افکنده و بحث کردیم.

هنر مارکس

اینجا این پرسش پیش می‌آید: اگر بنا باشد که مارکسیسم نه از جنبه فلسفی، علمی باشد و نه از جنبه اقتصادی، پس چگونه توانست جهانگیر بشود و این قدرت را از کجا به دست آورد؟ آیا غیر از این بود که یک فلسفه علمی و منطبق بر حقایق تجربی و تاریخی به دست بشر داد؟ آیا غیر این بود که نظرات اقتصادی علمی فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۵ عرضه داشت؟.

پاسخ این پرسش این است که هنر مارکس در این نبود که توانست نظرات علمی صحیح به وجود آورد، بلکه در این بود که توانست از بازوهای مردم نیروی متشکلی به وجود آورد. مارکس یک مرد انقلابی می‌رز بود نه یک مرد علمی می‌رز. مارکس شعارهای خوبی ابتکار کرد نه نظرات علمی متقنی. شعار با احساسات سروکار دارد و نظرات علمی با منطق. مارکس با ابتکار شعارها و با نشان دادن مظالم سرمایه دارها، البته در اوضاع و احوالی که مردم جهان ناراضی بودند، توانست مشتاهای گره کرده زیادی به وجود آورد، توانست با قدرت زور، سوسیالیسم را به وجود آورد و مالکیت فردی را تبدیل به مالکیت اجتماعی و اشتراکی کند. بعلاوه اینکه مدعای مارکس - یعنی سوسیالیسم یا گرایش به عدالت - مطلبی بود که زمینه قبول فراوانی در جهان داشت. پس مدعا از نظری منطقی، افکار ناراضی، شعارها قوی؛ ناچار قدرت عظیمی در دنیا از این نظر به وجود آمد.

سوسیالیسم و مالکیت فردی

در جزوه سرمایه‌داری و سوسیالیسم شاله صفحه ۲۴ می‌گوید:

بر خلاف آنچه که اغلب تصور می‌رود، رهبران مکتب سوسیالیستی و مبلغین این مکتب اصولاً با مالکیت فردی مخالفت نمی‌کنند و قبول دارند که ثروت فردی اگر در نتیجه کار شخصی پیدا شده باشد مشروع و عادلانه است. مارکس می‌گوید: الغای مالکیت بورژوازی الغای هر نوع مالکیتی نیست. هم او می‌گوید: جامعه بورژوازی مخالف مالکیت فردی می‌باشد که اساس آن بر کار شخصی استوار است. سوسیالیسم مخالف جامعه بورژوازی می‌باشد. لیکن چون مخالفت در مخالفت معادل موافقت است، سوسیالیسم موافق مالکیت فردی است که اساس آن بر کار شخصی استوار است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۶

این بیان اولاً اکل از قفاست. صاحب یک مکتب که نباید نظر خود را درباره یکی از اصول اولیه از یکی از اصول یا فروع دیگر استنتاج کند. ثانیاً این بیان از لحاظ منطق و نفی در نفی، مغالطه است و می‌رساند بی‌اطلاعی مارکس را از منطق.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۷

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۴۹

یادداشت اسلام و اقتصاد

اشاره

ما برای این علم باید اصول اولیه‌ای در نظر بگیریم که آن اصول اولیه مورد اختلاف نباشد و الا علم واحد نخواهیم داشت و خود آن اصول مسأله‌خلافی از یک علم دیگر (مثلاً فلسفه) خواهد بود. باید بینیم اصولی که مردم جهان یا عقل صریح خود ما آنها را مسلم می‌شمارد چیست؟.

الف. عدل و مساوات.

ب. پرهیز از استثمار. این اصل زیاد مورد تمسک کمونیست‌هاست و حتی به استناد این اصل می‌خواهند مالکیت خصوصی را نسبت به ابزار تولید الغاء کنند. این اصل از فروع اصل عدالت است «۱».

ج. مسأله حقوق طبیعی و تکوینی که حق ریشه‌گائی و فاعلی دارد. به عقیده ما این اصل مقدم است بر اصل عدالت و اصل طرد استثمار، زیرا مطابق تفاسیر سه‌گانه‌ای که برای عدالت می‌شود نظرات اجتماعی درباره ساختمان اجتماعی از قبیل نظریه مطلوبیت و نظریه فردی، همه باید از اصول اولیه حقوق طبیعی و غیر طبیعی سرچشمه بگیرد. اگر منکر حقوق طبیعی باشیم باید تنها به جنبه اثر و بهترین

(۱) سوسیالیست‌ها قطع رابطه کار و ثروت را یک اصل مسلم می‌پندارند و ما آن را قبول نداریم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۰

اثر نگاه کنیم و اگر به حقوق مایل باشیم باید در سلسله علل احکام خود فکر کنیم.

اقتصاد به معنی مسلکی که باید اتخاذ کرد اصول و مبانی اولیه‌ای دارد. همچنین علم اقتصاد به معنی کشف روابط ضروری که در جامعه‌های موجود هست نیز اصول و مبادی اولیه‌ای دارد. اصول دوم عبارت است مثلاً از قانون عرضه و تقاضا و قانونهایی که برای پول و تورم آن ذکر می‌کنند و لوازم علی و معلولی که جریان ثروت خود به خود دارد. کم شدن و زیاد شدن تولید، کم شدن و زیاد شدن مصرف البته آثار و عوارضی دارد. از این نظر فرق نمی‌کند که شخص تابع چه کسی باشد و وابسته به چه مسلکی باشد. مثلاً اگر متخصص اقتصادی از یک کشور خارجی برای مملکت خود بیاوریم فرقی نمی‌کند که از کدام کشور و پیرو چه مسلکی باشد. از این نظر در اسلام اقتصاد وجود ندارد، زیرا اقتصاد به این معنی صرفاً یک علم نظری است، اما اقتصاد به معنی اول یعنی اینکه بهتر است قوانین اجتماعی بشر در زمینه حقوق اقتصادی و وظایف چگونه باشد. از این نظر اقتصاد، اقتصاد عملی است.

اسلام از این نظر قوانین و مقرراتی دارد. متخصصین این فن غیر از متخصصین فن دوم هستند. کارل مارکس یک متخصص

فن اول است نه دوم. مسلکهای سوسیالیستی و سرمایه‌داری از این نظر پیدا می‌شود. این علم نیز به نوبه خود اصول متعارفه و اصول موضوعه‌ای دارد. اصول متعارفه و موضوعه این علم عبارت است از:

الف. اقتصاد باید به نحوی باشد که موجب ازدیاد ثروت عمومی بشود، راکد و ثابت نباشد، متکامل باشد، حد اکثر استفاده از عامل طبیعت و عامل انسانی بشود.

ب. عدالت و مساوات رعایت گردد، به معنی اینکه تبعیضها و اولویتهای بیجا در کار نباشد.

ج. فردی فرد دیگر را استثمار نکند.

د. عدالت به معنی اینکه حقوق طبیعی افراد باید رعایت شود؛ هم به این معنی که حق طبیعی یک فرد به او داده شود نه به فرد دیگر یا همه افراد دیگر و دولت، و هم به معنی اینکه آزادی یک فرد محترم شمرده شود. می‌توانیم آزادی را اصل علی‌حده بشماریم.

و. احترام آزادی افراد در انتخاب کار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۱

ز. آزادی افراد که خود یک اصل است و همچنین ازدیاد ثروت عمومی که خود اصل دیگر است باید محدود شود به سایر مصالح بشر، یعنی باید منحصر به اخلاق عموم و معنویات بشر باشد.

یکی از اصولی که در اقتصاد باید در نظر گرفت اصل تزئید ثروت ملی و تکثیر تولید است؛ یعنی اقتصاد سالم آن است که جریان ثروت و منابع اولیه به نحوی باشد که بر ثروت که یگانه وسیله مادی و پایه‌ای از پایه‌های زندگی است بیفزاید و قدرت ملی را در تحصیل وسائل مادی و معنوی زندگی مضاعف کند و این مشروط به دو شرط است: یکی اینکه منابع ثروت آزاد باشد و دچار حبس و توقف نشود؛ دیگر اینکه فعالیت، آزاد و محترم باشد، یعنی ثمره فعالیت به فعال برگردد.

در اینجا دو مطلب است: یکی اینکه تزئید سرمایه ملی یا شخصی به چه نحو و چه کیفیتی باشد؟ به هر نحو شد درست است یا آنکه محدودیتی دارد؟ معمولاً اقتصاددانان تمایلات و خواسته‌های بشر را، و لو خواسته‌های مصنوعی و انحرافی، سرچشمه درآمد می‌دانند، ولی اسلام مسأله تقاضا را به هر نحو باشد سرچشمه درآمد مشروع نمی‌داند، خود تقاضاها را مشروع نمی‌داند و کنترل می‌کند و بعلاوه پاسخ گفتن به این تقاضاها را غیر مشروع می‌داند. ولی مادیون اقتصادی حتی تقاضای نامشروع مثل اعتیاد به مواد مخدر ایجاد می‌کنند تا راه درآمد خود را باز کنند. اینجاست که زیان انفکاک اقتصاد از اخلاق و معنویت روشن می‌شود (۱).

مطلب دیگر اینکه در تقاضاهای مشروع چه چیزی سبب ازدیاد می‌شود و چه چیزی مانع ازدیاد می‌شود؟ هم سرمایه‌داری و تملک بر منابع اولیه ثروت و هم اشتراک کلی مانع ازدیاد و افزایش ثروت است.

در مسأله ازدیاد، بحث حقوق فرد یا جامعه و یا مسأله استثمار فرد مطرح نیست.

آیا این اصل درست است: «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج»؟

معنی‌اش این است که همه مردم مانند اعضای یک پیکر به هر اندازه می‌توانند باید

(۱) ولی در واقع و بالمآل و از نظر زمان نامحدود، اقتصاد از اخلاق غیر قابل انفکاک است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۲

کار کنند و به هر اندازه هم احتیاج دارند باید خرج کنند. ممکن است کسی استعداد کارش زیاد و اما احتیاج و عائله‌اش کم

باشد، یعنی زائد بر مقدار احتیاجش استعداد کار داشته باشد و باید به هر حال هرچه در استعداد دارد کار کند و لو آنکه یک دهم آن را خرج کند و نه قسمت دیگر باید به صندوق عمومی و ملی یعنی صندوق دولت ریخته شود؛ و ممکن است کار برعکس باشد، یعنی احتیاج بیش از استعداد کار باشد، باید مازاد را از دیگران بگیرد، ولی باید دستگاه اداری ملی یعنی دولت وجود داشته باشد که مازاد را از آن بگیرد و به این بدهد. یک عیب این اصل این است که منجر به استثمار است؛ دیگر اینکه اصل تکثیر ثروت را از بین می‌برد و رقابت میدان آزاد مسابقه را از بین می‌برد و فعالیت و تکثیر را متوقف می‌کند. به عبارت دیگر اصل آزادی همان طوری که در اجتماع و سیاست باید محفوظ بماند در اقتصاد نیز باید محفوظ بماند. آزادی شغل و کار در اعلامیه حقوق بشر بدون آزادی در استفاده، بی‌معنی است.

یکی از چیزهایی که مانع رشد و افزایش ثروت عمومی است تصاحب سرمایه‌های عمومی به دست مالکین خصوصی است «۱». ممکن است اینها برای حفظ سیاست و سیادت خود فلسفه افکار ملت را عمل کنند و برای اینکه بردگان را در حال بردگی نگه دارند مانع تکثیر و افزایش بشوند و احياناً مازاد را از بین ببرند. این جهت مربوط است به سرمایه‌داری. یکی دیگر از اموری که مانع رشد و تکثیر و توزیع است اشتراک عمومی و اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» است که قبلاً گفته شد. پس دو چیز مانع رشد ثروت است: یکی حبس و توقیف مواد اولیه معیشت که عمل سرمایه‌دارهاست، و یکی حبس و متوقف ساختن فعالیت که عمل اشتراکیون است. یکی از مشخصات سوسیالیسم را «اداره اجتماع از روی شعور و اراده» ذکر کرده‌اند و این را از لوازم اشتراکیت سرمایه و کار دانسته‌اند. به عقیده ما این موضوع از لوازم اشتراکیت نیست. اسلام این اندازه کنترل و حکومت را جایز می‌داند.

(۱) آنچه در احیاء موات و در احتکار و در آیه گنج طلا و نقره آمده است برای همین است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۳

یک مطلب این است که آیا لازم است اجتماع از لحاظ اقتصادی از روی شعور و اراده اداره شود یعنی حکومت تولید و توزیع را در اختیار بگیرد؟ نقطه مقابل آن آزادی تولید و توزیع است که در سرمایه‌داری هست و موجب هرج و مرج می‌شود. مطلب دیگر این است که قانون اجازه ندهد که خواسته‌های مردم منبع درآمد باشد بلکه منبع درآمد را محدود کند به مصالح بشریت. نقطه مقابل آن این است که هرچه تقاضایش وجود پیدا کرد عرضه شود و احياناً تقاضای کاذب با ایجاد زمینه‌های بدبخت‌کننده به وجود می‌آورند. در اسلام هر دو جهت هست ولی در سوسیالیسم امروز دنیا فقط قسمت اول وجود دارد که لازمه‌اش ایجاد تعادل میان تولید و توزیع است، اما قسمت دوم که عبارت است از هماهنگی ساختن احتیاجات واقعی بشر و تولید و مبادله، وجود ندارد.

آنچه اسلام از رشته‌های درآمد منع کرده است چند قسم است:.

الف. درآمد از طریق اغراء به جهل و تثبیت جهالت مردم و تحکیم عقاید سخیف و خرافی نظیر بت‌فروشی و صلیب‌فروشی. بعضی این چیزها را به نام آزادی و احترام به عقیده انجام می‌دهند. می‌گویند حیثیت ذاتی بشر او را لازم الاحترام کرده و لازمه احترام به بشر احترام به عقاید او و مقدسات اوست هرچه باشد، و لو بت باشد، و لو مانند بت ژاپنی‌ها صورت احلیل یا فرج باشد، یا مثل [بت] هندوها گاو باشد. اما باید بدانیم که احترام به بشر و حیثیت ذاتی بشر ایجاب می‌کند که این زنجیرها را که به دست خود بسته است باز کنیم نه اینکه چون بشر به دست خود بسته است پس لازم الاحترام است. و ما عمل ابراهیم بت‌شکن و موسی که گوساله سامری را آتش زد (انظُرْ اِلٰی الْاِهْكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَنْحَرِّقَهُ ثُمَّ لَنْسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا) «۱»

و عمل رسول خدا را که بتها را شکست و دور ریخت تصویب می‌کنیم نه عمل کورش یا ملکه انگلستان و یا دولت انگلستان را که به بت پرست‌ها اجازه بتخانه می‌دهد و نام این عمل زشت را آزادیخواهی و دموکراسی می‌گذارد. اینها از لحاظ سیاست به مفهوم امروز صحیح است اما از لحاظ بشریت غلط است ..

ب. نوع دوم تحصیل درآمد از طریق اغفال و اضلال است. بیع کتب ضلال از

(۱) طه / ۹۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۴

این قبیل است. در اسلام شکستن سکه تقلبی و از بین بردن کتاب تقلبی واجب است. البته خرید و فروش آنها برای کسانی که قدرت تفکر و تجزیه و تحلیل دارند مانعی ندارد اما برای کسانی که فاقد این قدرتند صحیح نیست. امروز به نام آزادی عقیده و فکر، نشر هر کتابی و خرید و فروش هر کتابی را صحیح می‌دانند، اما اسلام این راه درآمد را به روی پیروان خود بسته است. تدلیس مایثطه و نجش از این قبیل است. مدح مَنْ لَا يَسْتَحِقُّ المَدْحَ از این قبیل است. کفالت نیز از این قبیل است، بلکه تحریم ساختن و مبادله مجسمه نیز از این قبیل است و لو آنکه جنبه حریمی و مقدّمی دارد ..

ج. تقویت دشمنان به هر نحوی باشد از این نوع است. بیع سلاح به اعداء دین، بلکه هرگونه خرید و فروشی که سبب شود دشمن، قوی و دوست ضعیف شود در اسلام ممنوع است. اگر خرید و فروشی سبب شود که بنیه نظامی یا اقتصادی یا فرهنگی دشمن قوی و متقابلاً بنیه نظامی، اقتصادی، فرهنگی خودی ضعیف شود ممنوع است. فروش نسخ خطی قیمتی به آنها از این قبیل است. فروش موادی از قبیل نفت به آنها از این قبیل است. موارد زیادی اهل اطلاع در این زمینه می‌توانند پیدا کنند ..

د. تحصیل درآمد از راه تولید یا خرید و فروش و مبادله موادی که استعمال آنها برای بشر زیان دارد و یا فایده‌ای ندارد و از نوع هوسهای کودکانه است.

مبادله شراب، اعیان نجسه، آلات قمار و غش از این قبیل است ..

ه. پای ماده مضری در کار نیست، بلکه نوع کاری که فرد در مقابل آن واقع می‌شود بیهوده یا مضر است، مثل لهو و غنا یا قمار یا قیادت یا هجو مؤمن ..

و. نوع دیگر کاری است که از نظر اسلام فوق مسائل اقتصادی است، از قبیل اجرت در قضاوت، تعلیم دین و قرآن، اجرت بر اذان یا افتاء. اذان شعار است، شعار راستی و ایمانی، پیام دل است به دل؛ این زشت است که کسی پول بگیرد و بگوید: (أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)؛ این کار فروشی نیست، همچنانکه از نظر اسلام سربازی نیز مزدوری نیست، اجباری هم نیست، قصد قربت می‌خواهد. حتی بیع مصحف.

این گونه کارها باید بلاعوض صورت گیرد ولی بودجه عامل از بیت المال تأمین شود. بعضی علت حرمت اجرت [در این موارد را] تضاد اجرت با قصد قربت دانسته‌اند، ولی به عقیده ما این است که این گونه کارها را اسلام فوق مبادله و خرید و فروش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۵

می‌داند. افتاء و ارشاد هم از این قبیل است ..

ز. کارهایی که منجر به تجمل پرستی مفرط بشود، مثل ساختن یا مبادله ظروف طلا و نقره.

شاید بتوان گفت که علت دیگر حرمت ساختن و مبادله ظروف طلا و نقره این است که رواج و شیوع آن سبب می‌شود که

پول، نایاب و کار مبادله به سختی بکشد.

پس مجموع ضابطه‌های کلی در تحصیل درآمد ممنوع عبارت است از راه اغراء به جهل و استفاده از عقاید پست پلید، اغفال، تقویت بنیه دشمن و تضعیف بنیه جامعه اسلامی چه از نظر نظامی یا اقتصادی یا سیاسی یا فرهنگی، تولید و مبادله کالاهای مضره، مزد بگیری از کارهای مضر و غیر نافع، تولید و مبادله یا مزد بگیری در زمینه اشیاء یا کارهای مقدس فوق امور مادی، کمک به تجمل پرستی، حبس پول به صورت ظروف که در حکم ذخیره و گنج است.

نظر اسلام در مورد اقتصاد مبتنی است بر یک اصل فلسفی و آن اینکه زمین و منابع اولیه برای بشر یعنی برای اینکه زمینه فعالیت و بهره‌برداری بشر قرار بگیرد آفریده شده است:

وَ لَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ ﴿١﴾.

[و همانا شما را در زمین مأوی دادیم و در آن برای شما روزیها قرار دادیم و چه کم شکرگزاری می‌کنید].

هُوَ أَنشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴿٢﴾.

[و او شما را از زمین پدید آورد و در آن به شما بهره آبادانی داد].

وَ الْأَرْضِ وَ ضَعَفَهَا لِلنَّاسِ ﴿٣﴾.

[و زمین را برای تمام جهانیان قرار داد].

(۱) اعراف / ۱۰

(۲) هود / ۶۱

(۳) الرحمن / ۱۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۶

و هم خدا بشر را آفریده است و به او نیروهای عضلانی و مغزی و استعدادهای فراوان داده که از مادر زمین بهره‌ور شود؛ مانند کودکی که از طرفی در پستان مادر شیر قرار داده شده و از طرف دیگر به طفل قوه و غریزه چسبیدن به پستان مادر و مکیدن داده شده است.

در هیچ کدام از این دو عامل - یعنی عامل مورد استفاده و عامل استفاده‌کننده - نباید موجبات حبس و تعطیل و رکود فراهم شود. به هر عنوان که در یکی از این دو رکود واقع شود از نظر اسلام مردود است، چه آنکه رکود سرمایه و منابع اولیه باشد و یا رکود فعالیت. رکود منابع و سرمایه، مثل آنچه در مورد زمین تحجیر شده در احیاء موات رسیده است که بیش از سه سال حق حبس ندارد، و آنچه در احتکار رسیده، و آنچه در گنج کردن طلا و نقره رسیده است که سال به سال یک دهم به عنوان زکات گرفته می‌شود تا از حد نصاب بیفتند؛ و رکود فعالیت خواه به صورت بیکاری و کلاً بر مردم شدن باشد و یا به صورت دیگر، و به همین لحاظ اسلام مالکیت اشتراکی را محکوم می‌داند، چون امید و آرزو را و اینکه بشر کار را برای نتیجه عاید خود بکند در انسان می‌میراند.

کسی نباید گمان کند که اگر مالک خصوصی مالی شد اختیار مطلق دارد، می‌تواند آن را حبس کند؛ زیرا مطابق آنچه گفتیم خداوند انسان را فاعل و منابع اولیه را قابل آفریده است و [از] این قوه فاعلی خواسته که از آن ماده قابل استنتاج کند. یک زمین مستعد مانند یک زن و یک رحم مستعد است، باید ازدواج کند.

همان طوری که مردی حق ندارد پس از ازدواج زن را حبس کرده و از همخوابگی و مباشرت او امتناع کند و او را مهمل و

معطل بگذارد، نیز حق ندارد زمین و یا منبع ثروت دیگری را معطل بگذارد. خود زکات بر طلا و نقره عنوان جریمه دارد. مالکیت به منزله عقد ازدواج است. عمل در مال و بارور کردن آن به منزله مباشرت با زن است. هدف، تناسب و تکثیر و انتاج است. لهذا علی علیه السلام فرمود:

انَّكُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّى عَنِ الْبِقَاعِ وَ الْبِهَائِمِ «۱»

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۱۶۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۷

قاعده

النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ
قَرِينَهُ الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَىٰ النِّسَاءِ وَ يَا
الطَّلَاقُ بِيَدِ مَنْ أَخَذَ بِالسَّاقِ

است. همان طوری که حکومت مرد بر زن به معنی اختیار مطلق نیست و متقابلاً زن نیز حقوقی دارد، مال و ثروت نیز به حکم قانون علت غایی حقوقی دارد و انسان نسبت به آن وظایفی دارد. البته منکر نیستیم که حقوق زن بر مرد با حقوق مال بر انسان فرق دارد، زیرا زن عیناً مثل مال نیست؛ ولی ما نمی‌گوییم زن مثل مال است بلکه می‌گوییم مال مثل زن است، و بین آنها فرق بسیار است. بر زن باید انفاق کرد، همین‌طور بر مال؛ مرد بر زن تسلط ندارد که او را از بین ببرد، همین‌طور انسان حق اسراف و تبذیر و تضييع مال را ندارد.

اساس کار این است که منابع ثروت در جریان و مورد استفاده باشد و نیروی عمل آزاد و فعال باشد و مالکیت اختصاصی محترم باشد، اما نظارت کامل بر طرق درآمد بشود که از طریق مشروع به دست آید، به اینکه نظام اقتصادی به شکلی باشد که نه به وسیله زور و نه به وسیله اضطرار، فردی دیگر را استثمار نکند. دیگر اینکه دادگستری و مجازات سریع و سالمی در کار باشد. قبل از آن، تربیت و فرهنگ و اخلاق و ایمانی باشد که هرکس به حق خود قانع و روح دزدی و استثمار در مردم بمیرد و احیاناً اگر کسی تخلف کرد به دست مجازات سپرده شود. در این وقت اقتصادی سالم خواهیم داشت. اما چون قصد اصلاح واقعی نیست، منظور هو و جنجال و شانتاژ است، به اساس کار که تعلیم و تربیت صحیح و مبارزه با دزدی و رشوه و مظالم و تقویت دادگستری و مجازات است کاری ندارند و با جار و جنجال می‌خواهند کار کنند، چون خودشان و آن سیاستهای استعماری می‌دانند که اگر کارها از ریشه اصلاح شود همه مفسد از بین می‌رود، و آنها بستگی دارند با آن مفسد و نمی‌خواهند مفسد از بین برود.

مسأله اضطرار

ممکن است کسی ادعا کند که در فقه اسلامی به عامل زور و اجبار کم و بیش توجه شده است و تا اندازه‌ای جلوی اجحافات می‌کند که به این صورت انجام می‌گیرد گرفته شده است اما به عامل اضطرار توجه نشده است بلکه هر عملی را که به وسیله

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۸

اضطرار صورت بگیرد تجویز می‌کند و حتی آن را منتهی بر شخص مضطر قرار می‌دهد
(رُفِعَ مَا اضْطُرَّ إِلَيْهِ)

در صورتی که همین عامل اضطرار است که موجب استثماریهای بزرگ می‌شود. وقتی قدرت اقتصادی در اختیار افراد معدودی بود آنچنان بر طبقه کارگر زندگی تنگ می‌شود که همیشه اضطراراً کار خود را به قیمتی نازل می‌فروشد، یعنی همیشه مورد استثمار طبقه کارفرما قرار می‌گیرد. فیلسین شاله در جزوه سرمایه‌داری و سوسیالیسم صفحه ۳۵ می‌گوید:
منحصر شدن داراییها به اشخاص معدودی در به کار واداشتن کارگران آزاد همان تأثیر را داشته است که شلاق در غلام. رنجبر که چیزی ندارد مجبور است فوراً مشغول کار شود و الا از گرسنگی خواهد مرد، لکن او بدون ابزار تولید و سرمایه‌هایی که به سرمایه‌دار تعلق دارد نمی‌تواند کار بکند، لذا مجبور است برای سرمایه‌دار کار بکند، یعنی قسمت عمده محصول کار خود را به او واگذار نماید.

از فروش کار کارگر که بگذریم، تراستها که فروش کالایی را در انحصار خود قرار می‌دهند مصرف‌کننده را استثمار می‌کنند، یعنی زیاده‌تر از قیمتی که در صورت عدم انحصار در اختیار مصرف‌کننده قرار می‌گرفت از مصرف‌کننده می‌گیرند. ایضاً «شاله» در صفحه ۵۳ درباره تراست می‌گوید:

دو عیب بزرگ دارد: اولاً بیشتر از بنگاههای کوچک بر کارگران فشار می‌آورد؛ ثانیاً به واسطه برقرار ساختن قیمت‌هایی که مورد نظر خود او است مصرف‌کنندگان را زیاده‌تر استثمار می‌نماید.

ایضاً در صفحه ۲۸ و ۲۹ می‌گوید:

او (کارگر) ناچار خواهد بود بدون فکر و اختیار مانند یک ماشین کار کند.

این کار ناگوار و پرحمت عضلات او را فرسوده می‌سازد، سلامتی او را از بین می‌برد، فهم و شعور او را کم می‌کند، روزگار او را سیاه می‌گرداند. در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۵۹

مقابل این صدمات اجرتی می‌گیرد که کفاف معاش خود و خانواده‌اش را نمی‌دهد ...
در پاورقی می‌گوید:

قانونی را که مقرر داشته است مقدار دستمزد باید معادل آن حد اقلی باشد که برای زنده ماندن کارگر و فرزندان او لازم است «قانون مفرغ» نامیده‌اند.

در صفحه ۳۸ در پاورقی می‌گوید:

یعنی مثل مفرغ سخت و محکم است.

حالا باید دید در فقه اسلامی برای این اضطرارها چه فکری شده است.

حقیقت این است که اگر مقصود گفته‌های فقها باشد البته در این زمینه‌ها خیلی نارساست ولی اگر مقصود مبادی فقه اسلامی است نارسا نیست.

راجع به اضطرار، فقها می‌گویند اگر کسی مضطر شد خانه خود را بفروشد برای مصرفی که برایش پیش آمده است، هر چند باطناً و قلباً مایل نیست که از آن خانه منتقل شود، معامله صحیح است. و البته تا این اندازه مطلب درست است. راه چاره منحصر است. در اینجا جامعه مجبور نیست که میل قلبی او را از این جهت تأمین کند. این گونه امور را اسلام با احسان و عواطف، بهتر ترمیم کرده است و به نظر می‌رسد جای اجحاف و اعمال زور نیست. ولی یک وقت هست که اضطراراً به قیمت

نازتر می‌فروشد، یعنی دیگری از اضطراب او سوء استفاده می‌کند. اینجاست که باید گفت دیگری حق ندارد سوء استفاده کند، یعنی هر چند از نظر فروشنده عمل جایزی صورت گرفته است اما از نظر خریدار عمل نامشروع و حرامی صورت گرفته است. چاره اجتماعی آن این نیست که عمل رأساً حرام باشد حتی برای فروشنده، بلکه یا باید گفت اجتماع مکلف است که در این گونه موارد خانه او را به قیمت عادلانه بخرد و یا باید گفت معامله دارای دو جنبه است: از یک جنبه صحیح و مشروع است و از جنبه دیگر باطل و حرام و نامشروع. (ممکن است گفته شود اگر از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶۰

این نظر جلوی خریدار گرفته شود راه زندگی فروشنده بکلی مسدود می‌شود پس منفعت فروشنده ایجاب می‌کند که اباحت اقتضائی نسبت به خریدار هم باشد.) ولی در فقه ما این مطلب به این صورت عنوان نشده است.

اما اضطراب‌هایی که حتی خود مضطر هم احساس نمی‌کند که از طرف جامعه مضطر و بیچاره شده است و خیال می‌کند از قبیل نقصان عضوی در خلقت است که اصلاً در فقه اسلامی تحت عنوان «اضطراب» نیامده است تا حکم آن معین شود؛ ولی به حکم اینکه اسلام حقوق را محترم می‌شمارد و عدالت را لازم می‌داند و هرگونه ظلم و اجحاف و استثمار را حرام می‌شمارد باید گفت این گونه سوء استفاده‌ها از بیچارگی مردم حرام است.

یکی از چیزهایی که توازن و تعادل اجتماعی را بهم می‌زند وجود «باتلاق‌های» اجتماعی است، یعنی مواد تولیدی به گودالهای ویل بریزد. وجود کارخانه‌های اسلحه‌سازی در دنیا که در اثر رقابت زمامداران پیدا می‌شود از این قبیل است. باید به دست آورد که مثلاً آمریکا سالی چقدر ثروت عمومی را صرف ساختن اسلحه می‌کند و مقایسه شود با بهداشت. گاهی بیرون رفتن آن مواد از کشور برای خارجیها سبب این باتلاقها می‌گردد و گاهی وجود طبقات مفتخوار و مصارف غلط سبب می‌شود؛ از آن جمله است وجود ارتشها و قوای انتظامی زائد و احیاناً علیه مردم.

مسئلاً اگر در جامعه‌ای افراد آن جامعه بیش از حد معمول کار کنند، مثلاً پانزده ساعت و هجده ساعت کار کنند، و مع ذلک نتوانند زندگی خود را تأمین کنند آن جامعه بیمار است. علت آن بیماری یا این است که قوانین اجتماعی آنها غلط است و مثلاً به زن و دختر اجازه کار و هنر نمی‌دهد و یک نفر باید عهده‌دار مخارج ده نفر باشد، یا به علت گرانی ارزاق است «۱» و گرانی ارزاق معلول گرانی عوارض و زیاد بودن گمرکها و مالیاتهاست و زیاد بودن این امور معلول فساد دستگاه حکومت و مورد اعتماد نبودن آن است.

(۱) گاهی علت، استثمار کارفرماست. سوسیالیستها بیشتر به این جهت توجه دارند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶۱

مشخصات سرمایه‌داری

در صفحه ۴ سرمایه‌داری و سوسیالیسم فیلیسین شاله گفته شده که برای بحث در ثروت باید تولید، جریان و توزیع را مورد مطالعه قرار داد. در صفحه ۷ گفته شده توزیع و مصرف موضوع مالکیت را پیش می‌آورد. در صفحه ۸ می‌گوید: رژیم کنونی (سرمایه‌داری) مالکیت فردی و موروثی را عادلانه می‌داند و در نتیجه رژیم تولیدی را که لازمه آن است نیز مطابق عدالت می‌شمارد.

مقصود او از رژیم تولیدی چنانکه در صفحه ۱۴-۱۵ گفته است این است که انسان پس از آنکه کار ذخیره‌شده‌ای را تولید کرد می‌تواند آن را سرمایه قرار دهد و در صنعت یا فلاح یا تجارت بنگاهی تأسیس کند و معاضدت سرمایه داران دیگر را به عنوان شرکت یا ربا بخواهد و نیروی کارگران را استخدام کند و به آنها مزد دهد. علت اینکه به کارگر مزد می‌دهد و او را شریک نمی‌کند این است که کارگر احتیاجات فوری و فوتی دارد و باید رفع کند و لهذا اجرتی ثابت و روزانه می‌گیرد.

پس یکی از مشخصات سرمایه‌داری رژیم خاص تولیدی مبتنی بر شرکت سرمایه داران با ربح دادن به سرمایه داران و اجرت دادن به کارگر است.

علی‌هذا مشخصات سرمایه‌داری مجموعاً به قرار زیر است:

الف. مالکیت فردی (سوسیالیستها حتی مارکس بکلی با مالکیت فردی به طور مطلق مخالف نیستند «۱»).

ب. مالکیت موروثی (بعضی از سوسیالیستها با ارث به اولاد مخالف هستند).

ج. طبیعی بودن - نه ظالمانه بودن - اختلاف افراد در ثروت و مالکیت.

د. مالک شدن ثروت به وسیله ابزار تولید (این اندازه را سوسیالیستها مادامی که به استخدام نیروی طبقه کارگر نرسد قطعاً مخالف نیستند و استثمار نمی‌دانند)، به عبارت دیگر منفعت از طریق سرمایه.

ه. مالک شدن ثروت به وسیله استخدام نیروی طبقه کارگر و اجرت دادن به

(۱) می‌توان گفت نظر مارکسیستها این است که مالکیت ابزار تولید مستلزم استثمار است و باید طرد شود، و اما مالکیت فردی این‌طور نیست ولی آرمان و حد کمال اجتماعی بشر این است که مالکیت فردی مطلقاً به مالکیت جمعی تبدیل شود و این در وقتی است که جامعه متکامل شود. نظر غزالی نیز همین است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶۲

آنها و برقرار شدن نظام کارگر و کارفرما (این را کمونیستها ظالمانه می‌دانند لاقلاً در عصر ماشین). «۱»

و. مالکیت به وسیله ربا، به اینکه سرمایه‌داری به سرمایه‌دار دیگری قرض ربوی بدهد و دومی به وسیله نظام کارگر و کارفرما تولید کند و سود سرمایه‌دار را بدهد و اجرت کارگر را، و مابقی از خود او باشد. (ربای انتاجی).

ز. مشروع بودن تشکیل «تراست» و تشکیل «کارتل» و در نتیجه استثمار تولیدکننده و مصرف‌کننده. از نظر اسلام تشکیل «تراست» قطعاً ممنوع است و تشکیل «کارتل» چون به منظور تضییق مضاربه و بازار سیاه از لحاظ فروشنده است ممنوع است.

ح. لازمه رژیم سرمایه‌داری این است که امور اقتصادی جامعه در دست در اختیار افراد معینی قرار بگیرد، نه تنها افرادی ثروت داشته باشند و افرادی نداشته باشند، بلکه افرادی قادر باشند اقتصاد اجتماع را به هر شکلی که بخواهند درآورند، یعنی دیکتاتوری اقتصادی باشد، هرچه بخواهند از وسائل تجملی و مخرب و غیره اگر نفع خودشان باشد یا خیال کنند به نفع اجتماع است تولید کنند ولی عامه مردم محکوم آنها باشند؛ سرنوشت اقتصادی اجتماعشان در اختیارشان باشد. اینکه همه افراد جامعه حق دارند که سرنوشت اقتصادی اجتماع خود را در دست بگیرند همان طوری که حق دارند سرنوشت سیاسی اجتماع خود را در دست بگیرند مطلب جداگانه‌ای است از استثمار افراد و از اینکه تولیدات باید به نفع جامعه باشد نه به سود افراد «۲».

(۱) از نظر اسلامی این مطلب باید بحث شود که آیا اسلام با تسلط اقتصادی فردی مخالف است یا نه؟ اگر مخالف است این را کبری قرار داده و سؤال می‌کنیم آیا مالکیت ابزار تولید موجب حتمی و لا-یتخلف تسلط اقتصادی هست یا نه؟ راه دیگر اینکه آیا مالکیت ابزار تولید و استخدام نیروی کارگر مستلزم ارزش اضافی و استثمار کارگر هست یا نه، و اگر هست آیا اسلام ممکن است ظلم صریحی را بپذیرد؟

(۲) و این است که از نظر اسلام باید مورد مطالعه قرار بگیرد، و الا اسلام با مالکیت فردی یا ارث یا مالکیت به وسیله سرمایه و ابزار تولید، یا استخدام و استیجار طبقه مزدبگیر مخالف نیست و تفاوت را طبیعی می‌داند، ولی تسلط اقتصادی افراد را تحمل نمی‌کند. اکنون باید دید لازمه مالکیت ابزار اسلام مزد دادن را تجویز می‌کند ولی این غیر از استخدام نیروی کار برای تولید است که می‌گویند مستلزم ارزش اضافی است.

تولید همیشه یا لااقل در عصر ماشین موجب تسلط اقتصادی افراد هست یا نیست؟ البته تسلط اقتصادی از دو نظر محکوم است: یکی از نظر حقوق دموکراسی که معنی ندارد بعضی اختیاردار سرنوشت بعضی دیگر باشند هرچند به نفع آنها کار کنند، دیگر از نظر اینکه عملاً به نفع خود و ضرر دیگران کار خواهند کرد. اسلام با این چند مشخص مخالف است:

۱. تسلط اقتصادی.

۲. ربا.

۳. تولید غیر مفید.

۴. قطع رابطه ثروت و کار اگر استثمار باشد نه باز یافته

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶۳

ط. رژیم سرمایه‌داری مالکیت و وسائل تولید، چه طبیعت و چه سرمایه را جایز می‌شمارد.

ی. جایز شمردن رباخواری.

یا. هدف تولید، منافع افراد است نه مصالح عموم.

یب. در سرمایه‌داری منعی برای قطع رابطه ثروت و کار نیست. به عبارت دیگر سود کار نکرده را چه به صورت ارث و چه به صورت ارزش اضافی و درآمد مدیریت کارخانه تجویز می‌کند.

یج. عملاً تعیین نرخ کارگر به دست کارفرماست.

ید. لازمه سرمایه‌داری این است که گروهی به قیمت بدبختی گروه دیگر خوشی داشته باشند.

یه. در رژیم سرمایه‌داری عملاً بردگی و غلامی در کار است زیرا به قول فیلسین شاله:

منحصر شدن داراییها به اشخاص معدودی در به کار واداشتن کارگران آزاد همان تأثیر را داشته است که شلاق در غلام.

رنجبر که چیزی ندارد مجبور است فوراً مشغول کار شود و الا از گرسنگی خواهد مرد ... «۱»

یو. تسلط بر سیاست و حاکمیت ملی.

یز. جنگ افروزی به خاطر استفاده.

یح. رقابت و مسابقه برای پر کردن جیب خود

(۱) سرمایه‌داری و سوسیالیسم ص ۳۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶۴

مشخصات یک جامعه سوسیالیستی:

الف. مالکیت فردی ابزار تولید را جایز نمی‌شمارد و این را آلت جرم و وسیله استثمار می‌شمارد و راه جلوگیری از این استثمار را سلب مالکیت فردی از ابزار تولید می‌شمارد. علی‌هذا رژیم تولیدی سرمایه‌داری مبنی بر اجرت دادن به کارگر از طرف کارفرما و ربح دادن به سرمایه داران را محکوم می‌کند.

ب. تفاوت طبقاتی افراد را از لحاظ ثروت محکوم می‌کند و چون همه چیز از آن همه است و همه باید از اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» پیروی کنند پول ارزش خود را از دست می‌دهد.

ج. در جامعه سوسیالیستی قدرت اقتصادی مانند قدرت سیاسی در اختیار اجتماع است نه افراد.

د. نفی مالکیت موروثی.

ه. نفی هرگونه سود کار نکرده. (اگر مالکیت فردی به طور کلی از میان برود و اشتراک مطلق باشد و پول ارزش خود را از دست بدهد خواه ناخواه موضوع ارث و موضوع سودهای کار نکرده از میان می‌رود).

و. اختلاف افراد در ثروت مولود ظلم و اجحاف است.

ز. جایز نشمردن رباخواری.

ح. نامشروع بودن تراست و کارتل.

ط. در جامعه سوسیالیستی هدف تولید نفع اجتماع است نه سود افراد.

ی. هم مالکیت طبیعت و هم مالکیت سرمایه تولیدی مردود است.

یا. طبقه کارگر از غلامی طبقه سرمایه‌دار که احتیاج به جای شلاق در بدن او کار می‌کند آزاد می‌شود.

یب. در جامعه سوسیالیستی همه باید کار کنند، کسی مجاز نیست کار نکند.

یج. همه باید برای همه کار کنند نه برای مسابقه فردی و عقب زدن دیگران.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۰، ص: ۵۶۴

(شاله ص ۵۰).

ید. همه برای همه کار می‌کنند یعنی همه شریک کار یکدیگر می‌شوند و سهم مساوی می‌برند. (شاله ص ۵۲).

یه. سلطنت کار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶۵

یو. هماهنگی آزادانه کوششها.

یز. مالکیت اجتماعی.

اگر درست دقت کنیم می‌بینیم کار عمده سوسیالیستها انتقاداتی است که بر روش سرمایه‌داری دارند، و اما آنچه خودشان به عنوان راه حل پیشنهاد کرده‌اند از یک مطلب تجاوز نمی‌کند:

الف «۱».

ب. سلب مالکیت فردی مطلق.

ج. از بین بردن ارزش پول.

و یا سه مطلب: یکی سلب مالکیت از سرمایه یعنی ابزار تولید، و دیگری ابطال ارث، سوم [جلوگیری از] تجارت آزاد. می‌گویند اگر این کار بشود کارهای زیر صورت می‌گیرد:

الف. قدرت اقتصادی به عموم منتقل می‌شود.

ب. هدف تولید منافع عموم خواهد بود نه امور تجملی یا مخرب.

ج. رژیم تولیدی سرمایه‌داری و نظام کارگر و کارفرما از میان می‌رود و استثمار طرد می‌شود.

د. تفاوت طبقاتی مطلقاً از بین می‌رود یا به حد اقل می‌رسد. اگر سلب مالکیت به طور کلی بشود تفاوت بکلی از میان می‌رود اما اگر از ابزار تولید شود به حد اقل نزول پیدا می‌کند.

ه. رباخواری نیز از میان می‌رود. با سلب مالکیت فردی به طور مطلق که خیلی واضح است؛ و با سلب مالکیت از وسائل انتاج، ربای انتاجی از بین می‌رود اما ربای استهلاکی مادامی که تعاون در اجتماع نباشد از میان نمی‌رود.

و. موضوع تشکیل تراستها و کارتلها و استثمار طبقه تولیدکننده و طبقه مصرف‌کننده از میان می‌رود.

ز. هم استثمار تولیدکننده به واسطه سلب مالکیت از ابزار تولید و هم استثمار مصرف‌کننده به واسطه جلوگیری از تجارت آزاد از بین می‌رود.

(۱) [در نسخه اصل به همین صورت است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶۶

ح. سود کار نکرده چه به شکل ارث و چه به شکل دیگر وجود نخواهد داشت.

ط. دیگر گروهی به قیمت بدبختی گروهی دیگر خوشی نخواهند کرد.

در کتاب المذهب الاقتصادي بين الشيوعیة و الاسلام تألیف سعید رمضان می‌گوید:

ارکان کمونیسیم پنج است:

۱. استیلاي طبقه کارگر بر حکومت.

۲. پایان دادن به سرمایه و سود حاصل از سرمایه.

۳. ملی کردن وسائل تولید، زمین و توابع آن و کارخانه‌های بزرگ.

۴. پایان دادن به اجتماع طبقاتی.

۵. پایان دادن به دولت و حکومت.

می‌توان گفت که تمام اصول پیشنهادی سوسیالیستها فقط به عنوان طرد اصول سرمایه‌داری نیست، بلکه همان طوری که در کتاب سرمایه‌داری و سوسیالیسم شاله آمده اصول سوسیالیستی یک آرمان عالی است که بهترین طرز زندگی بشر است و رفاه و آسایش او را به بهترین وجهی تضمین می‌کند؛ یعنی شاید بشود گفت که سوسیالیستها نه تنها به عنوان اینکه سرمایه‌داری ظالمانه است و راه سومی وجود ندارد سوسیالیسم را انتخاب کرده‌اند، یعنی از راه ابطال أحد الضدین ضد دیگر را انتخاب کرده‌اند، بلکه مدعی هستند قطع نظر از اینکه آن راه ظالمانه است این راه منطقاً و از طریق مثبت بهترین راه بشر است، بهتر

از این نمی‌شود فرض کرد که توده مردم بر اقتصاد خودشان حاکم و مسلط باشند نه عده معدودی، و مردم همه برای یکدیگر کار کنند نه برای سود یک طبقه خاص، و همه صادقانه در سود کار یکدیگر شریک باشند و ناهمواریهای اجتماعی را که سبب پست و بلندی‌ها شده است هموار کنند؛ و به عقیده آنها این سرمایه‌داری است که خود به خود به سوسیالیسم منتهی می‌شود.

سوسیالیستها چنانکه از کتاب اصول علم اقتصاد نوشین برمی‌آید معتقدند که اقتصاد طبیعی اشتراکی کهن و اقتصاد طبیعی اشتراکی آینده با اراده و شعور تنظیم می‌شود، اما اقتصاد سرمایه‌داری چون بر اساس مالکیت فردی است قهراً شعور فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶۷

یگانه‌ای بر آن حکومت نمی‌کند و قوانین لایشرع عرضه و تقاضا آن را تحت نفوذ قرار می‌دهد.

در کتاب بالا نظام غیر اشتراکی را به دو قسم تقسیم می‌کند: اقتصاد ساده تجارتي و اقتصاد سرمایه‌داری. اقتصاد اول آن است که از نیروی کار دیگران استفاده نمی‌کند، بر خلاف دوم. به عبارت دیگر در اقتصاد ساده تجارتي تولیدکننده خود مالک و فروشنده است، و در اقتصاد سرمایه‌داری تولیدکننده مالک و فروشنده نیست. تنها در قسم دوم است که مسأله ارزش اضافی پیش می‌آید.

روش اقتصادی اسلام

اکنون بینیم در میان مشخصات گذشته که برای دو رژیم مزبور گفتیم کدامیک با اسلام منطبق است و کدامیک نیست. الف. مالکیت فردی نسبت به چیزی که خود مالک تولید کرده است، این اندازه، هم مورد موافقت سرمایه‌داران است و هم مورد موافقت سوسیالیستها و با موازین اسلامی نیز منطبق است؛ چیزی که هست سوسیالیستها می‌گویند با توسعه وسائل تولید سرمایه‌داری ادامه کار مؤسسات تولیدی خصوصی عملاً غیر ممکن است.

ب. ارث. در ارث سرمایه‌داری اختیار مطلق با مورث است. در اسلام فقط نسبت به ثلث، مالک اختیار مطلق دارد و باقی طبق ما فرض باید تقسیم شود؛ اما سوسیالیستها ارث به اولاد را فقط می‌پذیرند لیس‌الاً.

ج. طبیعی بودن - نه ظالمانه بودن - اختلاف افراد در ثروت و مالکیت. از نظر سرمایه‌داری می‌تواند این اختلاف خیلی فاحش باشد؛ از نظر اسلام اختلاف فاحش که منتهی به فقر طبقه دیگر - نه به واسطه بیماری بلکه به واسطه بیکاری یا قلت مزد - بشود ممکن نیست جز از طریق ظلم و استثمار.

د. مالکیت ثروت به وسیله استخدام نیروی طبقه کارگر در یک مؤسسه تولیدی.

سوسیالیستها مدعی هستند که سودی که سرمایه‌دار از این راه می‌برد همان ارزش اضافی نیروی طبقه کارگر است؛ علی‌هذا مطلقاً - نه تنها در رژیم مخصوص سرمایه‌داری قرن ۱۹ و ۲۰ - منتهی به استثمار می‌شود. به طور مسلم اسلام اصل استخدام، مزد دادن در کارهای غیر تولیدی وسیله سرمایه‌داری، نظیر مزد خیاط و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶۸

عمله بنایی و مستخدم خانه و بالاخره عمل استیجار رقبات را در این گونه کارها تجویز می‌کند و لازمه معتبر شناختن مالکیت فردی، و لو در غیر وسائل تولید، ضرورت این عمل است. و اما استخدام کارگر برای تولید و فروش محصول کار او؟ معلوم نیست که در صدر اسلام تا زمانهای نزدیک به زمان ما اینچنین عملی بوده است یا نبوده است. مثلاً استخدام شبان برای

گوسفند بوده است ولی استخدام بافنده برای کارگاه بوده است یا نبوده است؟ مثلاً استخدام عمده برای ساختن خانه برای سکونت بوده است ولی آیا استخدام عمده برای ساختن خانه‌هایی برای فروش بوده است یا نبوده است؟ و به هر حال اگر به دلیل قاطع ثابت شود که سودی که از این راه عاید مالک می‌شود ارزش اضافی نیروی کارگر است و ظلم و استثمار است آیا با اصول اسلام قابل انطباق هست یا نیست؟ بعلاوه قطع نظر از ارزش اضافی مستلزم تسلط اقتصادی و حتی سیاسی افرادی بر اجتماع است و آیا اسلام این گونه تسلطها را می‌پذیرد یا نه؟.

و اما مالکیت ثروت به وسیله ابزار تولید بدون استخدام طبقه کارگر مسلماً جایز است.

ه. ربا. نظر اسلام در اینجا مشخص است «۱».

و. تشکیل تراست. از نظر اسلام هیچ مجوزی نیست که شخص خاصی فروش کالا یا تولید کالای معینی را در انحصار خود قرار دهد.

ز. تشکیل کارتل. تصرف تشریک مساعی افراد یا شرکتها و مؤسساتی ممنوع نیست ولی اگر هدف ایجاد بازار سیاه است ممنوع است.

ح. افراد در تولید آزادند یا نه؟ به عبارت دیگر هدف تولید باید چه باشد؟ هرچه سود دارد؟ یا هرچه مفید است؟ در رژیم سرمایه‌داری آزادی مطلق است. در رژیم سوسیالیستی چون تولید و تقسیم به دست اجتماع است قهراً دایره مدار احتیاج اجتماع است. در اسلام با حفظ مالکیت فردی جلوی آزادی تولید را در غیر امور مورد احتیاج اجتماع گرفته‌اند. مکاسب محرّمه عبارت است از کسب به کار غیر مفید یا مضر.

(۱) [برای توضیح بیشتر درباره ربا، علاقه‌مندان می‌توانند به بخش «مسأله ربا و بانک» از همین شماره مجموعه آثار مراجعه نمایند.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۶۹

ط. آیا اسلام تسلط اقتصادی و دیکتاتوری افراد معین را و رهبری اقتصادی افراد معین را در اجتماع به بهانه مالکیت فردی می‌پذیرد؟ یا این جهت چون مربوط به مصالح عالی اجتماع است، بعلاوه سلب آزادی عموم است آن را نمی‌پذیرد؟.

اصول و موازین کلی اسلامی با تسلط و دیکتاتوری اقتصادی توافق ندارد.

ی. رابطه کار و ثروت. آیا همیشه ثروت باید ناشی از کار باشد؟ یا باید ناشی از کار دیگری بدون میل و رضای او نباشد. سوسیالیستها چون طرفدار این اصلند که ثروت الزاماً باید ناشی از کار باشد ارث را منع می‌کنند، قهراً هبه و بخشش را هم باید از طرف بخشش‌کننده و گیرنده ظالمانه بدانند. سود بازیافته اگر وجود پیدا کند از نظر اسلام منعی ندارد، نظیر قرعه‌کشی و جایزه نه لاتار.

یا. در اختیار گرفتن نرخ کارگر به وسیله ایجاد محیط اضطراری. لازمه رژیم سرمایه‌داری این است؛ آیا اسلام ایجاد این گونه اضطرارها را جایز می‌شمارد یا نه؟.

یب. سوسیالیستها مدعی هستند که هرچند مالکیت فردی را مطلقاً نفی نمی‌کنند ولی با تکامل ابزار تولید مالکیت فردی مستلزم استثمار است، پس در صورت تکامل وسائل تولید خواه ناخواه باید اجتماع سوسیالیستی برقرار گردد بلکه خواه ناخواه برقرار می‌شود. علی‌هذا الزاماً در پرتو تکامل وسائل تولید چون مالکیت فردی ممکن نیست همه باید از قانون «کار به قدر طاقت و خرج به قدر احتیاج» استفاده کنند.

به عقیده ما فرضاً تکامل وسائل تولید مستلزم ملی شدن و عمومی شدن آنها باشد مستلزم نفی و عدم امکان مالکیت فردی نیست و اصل «کار به قدر طاقت و خرج به قدر احتیاج» خود نوعی ظلم و استثمار است.

یعنی. آیا همه لازم است کار کنند، آن طور که سوسیالیستها می گویند، یا کار وظیفه فقرا و در زمینه احتیاج است، آن طور که سرمایه دارها می گویند، و یا کار به هر حال واجب و لازم است چنانکه از منطق اسلام برمی آید؟.

سوسیالیستها معمولاً سرمایه داری را این طور تعریف می کنند:

رژیمی که اجازه می دهد امور اقتصادی جامعه در دست در اختیار افراد معینی قرار بگیرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷۰

البته بدون شک نباید امور اقتصادی جامعه در دست در اختیار افراد معینی قرار بگیرد، اما لازمه این جهت نفی مالکیت فردی مطلقاً یا اشتراک افراد در کار یکدیگر و حتی نفی مالکیت فردی بر ابزار تولید نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷۱

قرآن و اقتصاد

۱. نظرات کلی راجع به مال:

الف. وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ فِيهَا مَالًا ﴿۱﴾.

ب. لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ ﴿۲﴾.

ج. آیات نهی از اسراف و تبذیر: إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ ﴿۳﴾.

د. كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ ﴿۴﴾.

ه. وَ الَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ. لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ ﴿۵﴾.

و. آیات منع از ربا.

۲. انفاقات:

الف. آیات عمومی راجع به انفاقات.

ب. انفاقات واجبه:.

وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ ... ﴿۶﴾ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ... ﴿۷﴾

(۱) نساء / ۵

(۲) نساء / ۲۹

(۳) اسراء / ۲۷

(۴) حشر / ۷

(۵) معارج / ۲۴ و ۲۵

(۶) انفال / ۴۱

(۷) توبه / ۶۰

۳. فیء و غنائم:

وَمَا أَفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَا كَيْفَ لَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَاللِّرَّسُولِ وَ لِإِذَى الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ «۱».

ایضاً: يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ ... «۲»

(۱) حشر/ ۶ و ۷

(۲) انفال/ ۱

پول و مال

خوبی و بدی پول. پول با اینکه بهترین وسیله قدرت و کارگشایی و حاجت‌زدایی است، چرا از طرف معلمین اخلاق نکوهش شده است «۱»؟ آیا به قول مارکسیست‌ها برای اغفال دارندگان آن بوده است، یا آنکه آن معلمین در عین حال توجه داشته‌اند که همین پول قادر است که وسیله بدبختی خود صاحب پول و دیگران قرار بگیرد:

اهلك الناس الدرهم البيض و الدينار الصفر.

یا صَفْرَاءُ یا بَيْضَاءُ غَرَى غَيْرِي.

الْمَالُ وَ الْبُنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ... (كهف/ ۴۶).

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ. الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَ عَدَدَهُ. يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ. (همزه/ ۱-۳).

(اعتقاد به قدرت کاذب پول).

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَ تَبَّتْ. مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَ مَا كَسَبَ. (أبو لهب/ ۱ و ۲)

(۱) در عین حال باید به این نکته توجه داشت که پول بیشتر مذمت شده نه مال. مذمت پول از آن جهت که پول است مذمت گنج و ذخیره و مذمت رباخواری است که البته ذم مطلق است؛ اما ذم مال ارشاد به ناپایداری آن است و اینکه نباید مفتون ثروت شد.

... مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيهِ. هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيهِ. (حاقه/ ۲۸ و ۲۹).

زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ ... (آل عمران/ ۱۴).

الَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ ... (توبه/ ۳۴).

از طرف دیگر:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ «خَيْرًا» الْوَصِيَّةَ ...

(بقره / ۱۸۰).

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ لِيَامًا. (نساء / ۵).
فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ.

(جمعه / ۱۰).

وَلَا يَأْتِلْ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولَى الْقُرْبَى. (نور / ۲۲).
وَيُؤْتِكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنَ وَبَيْنَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا. (نوح / ۱۲).
وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ. (اعراف / ۱۰).

نِعْمَ الْمَالُ الصَّالِحِ لِلرَّجُلِ الصَّالِحِ.

مَا وَقَى الْمَرْأُ بِهِ عِرْضَهُ فَهِيَ صَدَقَةٌ.

الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ.

(نساء / ۳۷).

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ ...

(آل عمران / ۱۸۰)

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷۵

یادداشت نظری به نظام اقتصادی اسلام

۱. مسأله جدایی و یا عدم جدایی مسائل زندگی ... زندگی یک واحد مرکب و یا منظم است.
 ۲. اگر دین تنها رفتن به کلیسا یا مسجد می بود ... ولی این مطلب درباره هر دینی صادق باشد درباره اسلام صادق نیست.
 ۳. اسلام دو نوع پیوند با اقتصاد دارد، یکی مستقیم و یکی غیر مستقیم.
 ۴. مقدمتاً نظر اسلام درباره ثروت چیست؟ آیا چیزی است منفور و دورانداختنی؟ شیء دورانداختنی تولیدش، مبادله اش، مصرف رساندنش، توصیه نمی شود اما مال و ثروت تولیدش، مبادله اش، مصرف رساندنش توصیه می شود، تزییع و اسرافش ممنوع است، حقوق قضایی و جزایی دارد، دفاع از آن جهاد و شهادت است، برای مال حقی بر انسان است، در قرآن «خیر» نامیده شده است.
 ۵. موضوع بحث ما اقتصاد برنامه ای است نه اقتصاد علمی. لهذا فیزیک اسلامی نداریم ولی اقتصاد اسلامی داریم.
 ۶. امروز بحث زیادی هست درباره سوسیالیسم و کاپیتالیسم و یک فکر ارسطویی هم در کار است که حتماً به یکی از این دو باید پیوست. ما مسائلی را می توانیم مطرح کنیم و جواب آن را از اسلام بخواهیم:
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷۶
- الف. آیا اسلام اصل مالکیت را می پذیرد یا نمی پذیرد؟ اسلام اصل مالکیت را می پذیرد ولی مالکیت طبیعت حکمی دارد و مالکیت ماشین، امروز حکمی دیگر دارد.
- ب. آیا مال و ثروت در درجه اول تعلق دارد به اجتماع و در درجه دوم به فرد؟ و یا اینکه ثروت به فرد تعلق دارد صد درصد؟
جواب اول است.

ج. آیا آنچه امروز در جهان به نام رژیم سرمایه‌داری موجود است عادلانه است یا ظالمانه؟ جواب این است: ظالمانه است.

د. آیا اسلام با این نظر موافق است که امور اقتصادی تحت نظر اعضای مدیر و با فهم و خیرخواه جامعه قرار گیرد؟ یا به حکم النَّاسُ مُسَلِّطُونَ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ

هرکس باید مستبداً در امور اقتصادی مداخله کند؟ جواب این است که می‌تواند [امور اقتصادی تحت نظر اعضای مدیر و با فهم و خیرخواه جامعه قرار گیرد].

ه. آیا اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» را اسلام به عنوان یک اصل حقوقی می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد؟ خیر، این نوعی استثمار است، بعلاوه نیروی فعالیت را از کار می‌گیرد.

و. آیا اسلام به طور کلی اداره اجتماع را از روی شعور و اراده می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد؟ البته می‌پذیرد.

ز. آیا اسلام با استثمار موافق است یا نه؟ البته نه،

لَا تَكُونُ جَنَاحُ إِيدِيهِمْ لِغَيْرِ أَفْوَاهِهِمْ.

ح. آیا در عصر ما مناسباتی پیش آمده که جز با سلب مالکیت فردی از ابزار تولید برقراری عدالت میسر نیست؟ به نظر ما طرح این مسأله به این صورت صحیح نیست.

۷. دو مسأله است: یکی اینکه آیا لازم است تولید و توزیع ثروت تحت کنترل اجتماع درآید و چنین حقی حکومت یا اجتماع دارد یا ندارد (که ملاک سوسیالیسم شمرده شده است)؟ بدون شک دارد. مسأله دیگر این است که آیا خواسته و میل مردم و اشتیاق مردم باید منبع درآمد باشد، یا منبع درآمد باید احتیاجات واقعی مردم باشد نه هرچه تقاضایش وجود پیدا کند و احیاناً تقاضا به وجود آید؟ اسلام که با اخلاق و مصالح اجتماعی توأم است دوم را اجازه نمی‌دهد، لهذا اکل به باطل را اجازه نمی‌دهد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷۷

۸. مکاسب محرّمه: بت و صلیب، شراب، اعیان نجسه، آلات قمار، بیع سلاح للاعداء، کتب ضلال، تدلیس ماشطه، نجش، مجسمه‌سازی، هجو مؤمن، غش، لغو و لهو، اعانت ظلمه، کفانت، اکتساب به واجبات ...

۹. در دنیای امروز آنچه وجود دارد ایجاد تعادل میان تولید و توزیع، و تقسیم عادلانه یا متساوی ثروت است، ولی مسأله هماهنگ ساختن میان احتیاجات واقعی و میان تولید و مبادله مطرح نیست.

۱۰. از مجموع دستورهای اسلام باید فلسفه اسلام را کشف کرد، و به خوبی کشف می‌شود.

۱۱. عطف به نمره ۸، اسلام درآمد از طریق اغراء به جهل را نظیر بیع بت و صلیب به نام آزادی جایز نمی‌شمارد، و همچنین از طریق اغفال مردم. بیع کتب ضلال یا کتب فساد اخلاق یا فیلمهای اینچنین، نجش، تدلیس ماشطه، مدح من لا يستحق المدح، کفانت، مجسمه‌سازی از این قبیل است. (به نام آزادی این را هم مجاز می‌دانند).

همچنین تقویت دشمن به هر شکل، بیع سلاح لاعداء الدین، بلکه هر معامله اقتصادی که سبب تقویت دشمن مسلمین گردد. همچنین تحصیل درآمد از راه تولید و یا مبادله موادی که مصرف آنها برای بشر زیانبار است: مشروب، هروئین، آلات قمار. همچنین اموری که مضر نیست ولی اتلاف وقت است، لهو و لغو است. نوع دیگر آنهاست که فوق مسائل اقتصادی است از قبیل قضاوت، اجرت بر واجبات.

نوع دیگر تجمل پرستی‌ها از قبیل خرید و فروش ظروف طلا و نقره است.

۱۲. آیا واقعاً در مناسبات اقتصادی عصر ما تحولاتی به وجود آمده که جز با سلب مالکیت فردی از ابزار تولید و لاقط ماشین

اجرای عدالت و مساوات میسر نیست؟.

۱۳. رابطه اقتصاد با عدالت و مساوات، مسأله حق طبیعی و تکوینی، مسأله استثمار.

۱۴. اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» اگر به صورت قانون درآید اولاً استثمار است، ثانیاً نیروی فعالیت را تضعیف می کند زیرا آزادی و رقابت را از میان می برد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۰، ص: ۵۷۸

۱۵. دو چیز مانع رشد ثروت است: یکی تمرکز سرمایه به دست افراد که احیاناً فلسفه افقار را در توده عمل می کنند، و دیگر اجرای اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج». از نظر اسلام، هم باید منابع ثروت، آزاد و در اختیار همه باشد و ثروت به صورت احتکار و گنج و زمین بایر در نیاید و هم ثمره فعالیت هر کسی برای خودش محترم باشد.

اسلام از طرفی به حکم «وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ جَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ ...» و «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ...»، «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ»، «الَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ ...» همه سرمایه های اولیه و ثانویه را برای بشر و در خدمت او قرار داده است، پس نباید راکد یعنی به صورت موات یا احتکار یا گنج و ذخیره بماند (فلسفه زکات)، و از طرفی بیکاری و رکود فعالیت را و لو تحت عنوان اشتراک اجباری در کار و مرض اداره پیدا کردن محکوم می کند. مثل طبیعت و انسان مثل مادر و کودک است. تشبیه طبیعت به زن و انسان به مرد؛ و تولید ثروت به منزله تولید نسل است، لهذا

أَنْتُمْ مَسْئُولُونَ حَتَّىٰ عَنِ الْبِقَاعِ وَالْبُهَائِمِ

جلد ۲۱

مشخصات کتاب

موضوع: فقه استدلالی نویسنده: مطهری، شهید مرتضی تاریخ وفات مؤلف: ۱۳۹۹ ه ق زبان: فارسی قطع: وزیری تعداد جلد: ۳ تاریخ نشر: ه ق نوبت چاپ: اول مکان چاپ: قم- ایران

جلد بیست و یکم

مقدمه

بسمه تعالی

جلد بیست و یکم مجموعه آثار استاد شهید آیت الله مطهری (و جلد سوم از بخش فقه و حقوق) مشتمل است بر دو جلد کتاب اسلام و نیازهای زمان و دو سخنرانی استاد در این زمینه. کتاب در سه بخش تنظیم شده است. بخش اول شامل جلد اول کتاب اسلام و نیازهای زمان است. این کتاب مجموعه ای است از یک مقدمه کوتاه به قلم استاد تحت عنوان «اسلام و مقتضیات زمان» و ۲۶ سخنرانی ایشان تحت همین عنوان در زمستان سال ۱۳۴۵ هجری شمسی و در شهبای ماه مبارک رمضان در مسجد اتفاق تهران.

نوارهای این سخنرانیها در دست نیست و این بخش تنظیم شده متنی است که در همان زمان از نوار استخراج گردیده و در اختیار استاد شهید قرار گرفته است و ایشان چهار جلسه اول آن را ملاحظه نموده و ضمن اصلاحات عبارتی مطالبی بر آن

افزوده‌اند. لذا عناوین سخنرانیها نیز غیر از چهار جلسه اول که از آن متفکر شهید است، از ویراستار می‌باشد و حتی المقدور سعی شده است که این عناوین از متن سخنرانیها استخراج شود.

بخش دوم را جلد دوم کتاب اسلام و نیازهای زمان تشکیل می‌دهد که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۰

شامل بحثهای استاد در انجمن اسلامی پزشکان در سال ۱۳۵۱ می‌باشد.

«تک سخنرانی‌ها» بخش سوم این شماره از «مجموعه آثار» استاد است که مشتمل بر دو سخنرانی ایشان می‌باشد. اولی تحت عنوان «اسلام و نیازهای جهان امروز» که در حدود سال ۱۳۴۷ هجری شمسی در حسینیه ارشاد ایراد شده است، و دومی در موضوع «قوانین اسلام در مقایسه با توسعه و تحول دنیای جدید» که در حدود سال ۱۳۵۰ هجری شمسی در دانشکده الهیات دانشگاه مشهد برگزار گردیده است. این دو سخنرانی در کتاب پانزده گفتار به چاپ رسیده است.

این کتاب همچون دو مجلد قبلی بخش فقه و حقوق، تا حد زیادی حاکی از روش فقهی آن اسلام‌شناس عظیم‌الشان است و قرابت آن را با نظرات امام خمینی (ره) نشان می‌دهد. افسوس که منافقان فرصت بیشتر را از آن درخت تناور برای ثمردهی گرفتند و به تعبیر امام (ره) همگان را از ثمرات ارجمند او محروم نمودند. شکر خدای را که آنچه از آن فیلسوف و فقیه عالی مقام باقی است و با خون پاکش امضا شده است برای عارف و عامی سودمند و فرحزاست.

از خدای متعال توفیق بیشتر مسئلت می‌کنیم.

شهریور ۱۳۸۱ برابر با جمادی الثانی ۱۴۲۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۱

مقدمه: اسلام و مقتضیات زمان

برای روشنفکران مسلمان در عصر ما که از نظر کیفیت زنده‌ترین طبقات اجتماعی می‌باشند و از نظر کمیت خوشبختانه قشر قابل توجهی به شمار می‌روند، مهمترین مسئله اجتماعی «اسلام و مقتضیات زمان» است.

دو ضرورت فوری، مسئولیتی سنگین و رسالتی دشوار بر دوش این طبقه می‌گذارد: یکی ضرورت شناخت صحیح اسلام واقعی به عنوان یک فلسفه اجتماعی و یک ایدئولوژی الهی و یک دستگاه سازنده فکری و اعتقادی همه جانبه و سعادت‌بخش، و دیگر ضرورت شناخت شرایط و مقتضیات زمان و تفکیک واقعیات ناشی از تکامل علم و صنعت از پدیده‌های انحرافی و عوامل فساد و سقوط.

برای یک کشتی که می‌خواهد اقیانوسها را طی کند و از قاره‌ای به قاره دیگر برود، وجود قطب نما برای جهت‌یابی و هم‌لنگر محکم برای محفوظ ماندن و غرق نشدن و زیر پا گذاشتن جزر و مدها ضروری است، همچنان که شناخت وضع و موقعیت جغرافیایی دریا در هر لحظه امری حتمی است. ما باید از طرفی اسلام را به عنوان یک

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۲

راهنمای سفر و یک لنگر محکم و نگهدارنده از غرق شدن در جزر و مدها، و هم شرایط خاص زمان را به عنوان مناطق و منازل بین راه که باید مرتباً به آنها رسید و گذشت کاملاً بشناسیم تا بتوانیم در اقیانوس متلاطم زندگی به سر منزل مقصود برسیم.

از نظر گروه نامبرده، در اینجا مشکل لا ینحلی وجود ندارد. فقط آشنا نبودن با حقایق اسلام و یا تمیز ندادن میان عوامل توسعه

و پیشروی زمان و میان جریانها و پدیده‌های انحرافی که لازمه طبیعت بشری است، ممکن است مسأله را به صورت معما جلوه دهد.

ولی افراد و طبقاتی هستند که این مسأله را واقعاً به صورت یک معمای لا ینحل و به صورت یک تضاد آشتی ناپذیر می نگرند و معتقدند «اسلام» و «مقتضیات زمان» دو پدیده غیر متوافق و ناسازگارند و از این دو حتماً یکی را باید انتخاب کرد: یا باید به اسلام و تعلیمات اسلامی گردن نهاد و از هرگونه نوجویی و نوگرایی پرهیز کرد و زمان را از حرکت بازداشت، و یا باید تسلیم مقتضیات متغیر زمان شد و اسلام را به عنوان پدیده‌ای متعلق به گذشته به بایگانی تاریخ سپرد. روی سخن در این مقاله با این گونه افراد است.

استدلال این گروه این است که اسلام به حکم اینکه دین است بویژه که دین خاتم است و دستوراتش جنبه جاودانگی دارد و باید همان طور که روز اول بوده برای همیشه باقی بماند، یک پدیده ثابت و لایتغیر است. و اما زمان در طبع خود متغیر و کهنه و نوکن است.

طبیعت زمان اقتضای دگرگونی دارد و هر روز اوضاع و احوال و شرایط جدیدی خلق می کند مغایر با شرایط پیشین. چگونه ممکن است چیزی که در ذات خود ثابت و لایتغیر است با چیزی که در ذات خویش متغیر و سیال است، توافق و هماهنگی داشته باشند؟ آیا ممکن است تیرهای برق و تلفن که در منطقه معینی در کنار جاده‌ها نصب می شوند با اتومبیلهایی که مرتباً از جاده‌ها عبور می کنند و در دو لحظه در یک نقطه نیستند، توافق و هماهنگی داشته باشند؟ آیا ممکن است جامه‌ای که برای یک کودک دو ساله دوخته می شود تا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۳

بیست سالگی او مورد استفاده قرار گیرد، در حالی که جامه در طول بیست سال همان است که بوده و تن کودک ماه به ماه و سال به سال رشد می کند و بر ابعادش افزوده می گردد؟!.

باید اعتراف کرد که مشکلی است و ارائه راه حل صحیح آن چندان آسان نیست. این مشکل آدمی را به یاد مشکلی می اندازد که فلاسفه الهی تحت عنوان «ربط متغیر به ثابت» و «ربط حادث به قدیم» طرح کرده و راه حل آن را ارائه کرده‌اند. مشکل فلاسفه از آنجا پیدا می شود که علت متغیر باید متغیر و علت ثابت باید ثابت باشد و همچنین علت حادث باید حادث و علت قدیم باید قدیم باشد، پس چگونه است که همه متغیرها و حادثهای جهان در نهایت امر به یک علت ازلی غیر قابل تغییر منتهی می گردد؟ فلاسفه «رابطی» کشف کرده‌اند که از وجهه‌ای ثابت و ازلی است و از وجهه‌ای متغیر و حادث، و معتقدند که اوست پیونددهنده متغیرها و حادثها به ذات قدیم و کامل ازلی.

اینجا طبعاً این پرسش در ذهن مطرح می شود که آیا در مسئله «اسلام و مقتضیات زمان» نیز که یک مسئله اجتماعی است پای یک «رابط» در میان است؟ اگر چنین است، آن رابط چیست و از چه مقوله‌ای است؟.

حقیقت این است که در استدلال فوق درباره عدم امکان توافق میان اسلام و مقتضیات زمان، نوعی مغالطه به کار رفته است، هم در ناحیه اسلام و هم در ناحیه مقتضیات زمان.

اما از ناحیه اسلام از آن نظر که جاودانگی قوانین اسلام و نسخ ناپذیری آن که امری قطعی و از ضروریات اسلام است با قابلیت انعطاف که امری است مربوط به سیستم قانون گذاری اسلام و خود اسلام خود به خود با مکانیسم مخصوص که از مختصات سیستم قانون گذاری اسلام است به وجود می آورد، یکی فرض شده است و حال اینکه این دو تا کاملاً از یکدیگر جدا هستند. قدرت شگرف جوابگویی فقه اسلامی به مسائل جدید هر دوره‌ای نکته‌ای است که

عجاب جهانیان را برانگیخته است. تنها در زمان ما مسائل جدید رخ ننموده است؛ از آغاز طلوع اسلام تا قرن هفتم و هشتم که تمدن اسلامی در حال توسعه بود و هر روز مسائل جدید خلق می‌کرد، فقه اسلامی بدون استمداد از هیچ منبع دیگر وظیفه خطیر خویش را انجام داده است. در قرون اخیر بی‌توجهی مسئولین امور اسلامی از یک طرف و دهشت‌زدگی در مقابل غرب از طرف دیگر، موجب شد که این توهم پیش آید که قوانین اسلامی برای عصر جدید نارساست.

اما از ناحیه مقتضیات زمان: مغالطه‌ای که از این ناحیه به کار رفته از آن جهت است که چنین فرض شده که خاصیت زمان این است که همه چیز حتی حقایق جهان را نیز فرسوده و کهنه نماید و حال آنکه آنچه در زمان کهنه و نو می‌شود ماده و ترکیبات مادی است. یک ساختمان، یک گیاه، یک حیوان، یک انسان محکوم به کهنگی و زوال است اما حقایق جهان ثابت و لایتغیر است. آیا جدول فیثاغورس به حکم اینکه بیش از دو هزار سال از عمرش می‌گذرد کهنه شده است؟ آیا گفته سعدی: «بنی آدم اعضای یک پیکرند»

چون هفتصد سال از عمرش می‌گذرد منسوخ و غیر قابل عمل است؟ آیا به دلیل اینکه عدالت و مروّت و وفا و نیکی چندین هزار سال است که دهان به دهان می‌گردد مندرس شده است؟ بلکه گفتن اینکه جدول فیثاغورس عمر چند هزار ساله دارد و گفته سعدی عمر هفتصد ساله، غلط است. محتوای جدول فیثاغورس و شعر سعدی حقایقی ازلی و ابدی می‌باشند و آنان بازگوکننده آن حقایق‌اند و بس.

می‌گویند قوانین عصر برق و هواپیما و فضاورد نمی‌تواند عیناً همان قوانین عصر چراغ نفتی و اسب و قاطر و الاغ باشد. جواب این است که شک نیست که در عصر برق و هواپیما مسائل جدیدی رخ می‌نماید که باید پاسخ خودش را بازیابد، ولی هیچ ضرورتی ایجاب نمی‌کند که الزاماً چون برق بجای چراغ نفتی و هواپیما بجای الاغ آمده است باید مسائل حقوقی مربوط به اینها از قبیل خرید و فروش و غصب و ضمان و وکالت و رهن هم یکسره تغییر کند و یا چون

والدین و فرزندان و زوجین اعصار گذشته الاغ سوار بوده‌اند و پدران و مادران و فرزندان و شوهران و زنان عصر ما هواپیما سوارند پس الزاماً باید حقوق والدین بر اولاد و حقوق اولاد بر والدین و حقوق زوجین بر یکدیگر در عصر ما بکلی دگرگون شود.

اسلام راه است نه منزل و توقفگاه. خود اسلام از خود به عنوان راه (صراط مستقیم) یاد می‌کند. غلط است که بگوییم چون منزلها عوض شود راه هم باید عوض شود. در هر حرکت منظم دو عنصر اساسی وجود دارد: عنصر تغییر مواضع که متوالیاً صورت می‌گیرد، و عنصر ثبات راه و مدار حرکت.

ثانیاً آیا تنها اسلام است که به عنوان یک ایدئولوژی و یک فلسفه اجتماعی و یک راهنمای سفر و حرکت و تکامل مدعی جاودانگی است؟! آیا مکتبهای اجتماعی دیگر که خود بیش از همه سنگ اصل تغییر را به سینه می‌زنند و هر پدیده‌ای را ناپایدار می‌دانند، خود آن مکتب را نیز متغیر و ناپایدار می‌دانند؟ می‌دانیم که جهان بینی مارکسیسم بر اصل تغییر و عدم ثبات طبیعت بنا شده است ولی هرگز مارکسیستهای اصیل، مارکسیسم را به عنوان پدیده‌ای کهنه و متعلق به قرن گذشته تلقی نمی‌کنند؛ هرگز نمی‌گویند به دلیل اینکه شخص کارل مارکس دوران جوانی را پشت سر گذاشت، پیر شد و سپس مرد، مارکسیسم هم محکوم به پیری و مرگ است. برعکس از مارکسیسم به عنوان اصولی پولادین و خلل‌ناپذیر یاد می‌کنند.

لنین درباره مارکسیسم می‌گوید:

شما نمی‌توانید حتی یکی از فرضیات اساسی یا یک جزء ذاتی از فلسفه مارکسیسم را حذف کنید بدون آنکه ترک حقیقت واقعی کرده باشید و بدون آنکه در آغوش دروغهای ارتجاعیون بورژوا قرار گرفته باشید. فلسفه فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۶

مارکس مانند یک قطعه محکم پولاد است «۱» چرا؟ آیا استثنایی در جهان رخ داده است؟ یا خیر، مارکسیسم از آن جهت این ادعا را دارد که یک فلسفه است نه یک پدیده، و بعلاوه فلسفه‌ای است که به حسب ادعای خود قوانین واقعی زندگی بشر را شناخته است.

بدیهی است که مارکسیسم نمی‌تواند این ادعا را در انحصار خود قرار دهد. هر فلسفه اجتماعی می‌تواند این ادعا را اظهار کند و دلیل خود را ارائه دهد. هیچ مکتب اجتماعی را به دلیل شناسنامه و تاریخ تولد نمی‌توان محکوم به زوال و فنا دانست. از این رو ما اگر بخواهیم درباره اسلام و مقتضیات زمان قضاوت کنیم تنها راه این است که با معارف اسلامی آشنا شویم و روح قوانین اسلامی را درک کنیم و سیستم خاص قانون‌گذاری اسلامی را بشناسیم تا روشن شود که آیا اسلام رنگ یک قرن معین و عصر مشخص دارد و یا از مافوق قرون و اعصار وظیفه رهبری و هدایت و سوق دادن بشر را به سوی تکامل بر عهده گرفته است.

البته توجه داریم که نظریه‌ای درباره تاریخ وجود دارد که می‌توانیم آن را «مادیت تاریخ» بنامیم؛ یعنی اینکه تاریخ از نظر ماهیت یک موجود صد درصد مادی است، نیرویی که موتور تاریخ را به حرکت می‌آورد روابط اقتصادی جامعه بشری است و سایر شئون حیاتی اعم از فرهنگی و دینی و قضایی و اخلاقی تابعهای متغیری است از روابط اقتصادی و روسازیهای است بر روی این زیرسازیه‌ها و طبعاً با دگرگونی روابط تولیدی و اقتصادی، همه شئون زندگی دگرگون می‌گردد. اگر این نظریه درست باشد، جبراً و الزاماً با تکامل ابزار تولیدی و روابط اقتصادی همه چیز باید تغییر کند. اکنون مجال نقد این نظریه - که نیازمند به بسط زیادتری است -

(۱) بعثت و ایدئولوژی، صفحه ۴۲، نقل از کتاب مادیت و انتقاد تجربی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۷

نیست. همین قدر می‌گوییم این نظریه نتوانسته است توجیه درستی از تاریخ بیابد و هم نتوانسته تأییدی از صاحب نظران مستقل الفکر و غیر مقلد به دست آورد. تاریخ، ساخته انسان و روابط انسانهاست. در انسان و در روابط انسانی، عناصر پایدار زیادی وجود دارد که ثبات و بقای خود را علی‌رغم تغییرات روابط اقتصادی حفظ کرده است.

اکنون نوبت آن است که در مختصات سیستم قانون‌گذاری اسلام بحثی به عمل آوریم، همان مختصاتی که سبب شده بدون آنکه اجازه بدهد نسخ و تبدیل در اصل قوانین اسلام رخ دهد و بدون آنکه بگذارد کوچکترین آسیبی به جاودانگی آن برسد، آن را نرم و قابل انعطاف و انطباق با صور متغیر زندگی ساخته است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۹

علت تغییر مقتضیات زمانها

اشاره

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (۱).

این آیه شریفه قرآن که تلاوت شد از آیات بسیار پرمعنی قرآن کریم است. اینکه عرض می‌کنم پرمعنی است، با اینکه همه آیات قرآن پرمعنی می‌باشد، از این نظر است که بعضی از آیات قرآن به شکلی مطلب را عرضه می‌دارد که مردم را وادار به تفکر و تعمق می‌کند.

قرآن کریم زیاد به تفکر دعوت می‌کند، یا به طور مستقیم و یا غیر مستقیم. دعوتهای مستقیم قرآن کریم به تفکر همان آیاتی است که رسماً موضوع تفکر را عنوان کرده است، بی‌فکری را مذمت و ملامت کرده است: إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ (۲). بدترین جنبندها در نظر خدا کدامند؟ آیا آنهایی هستند که ما آنها را نجس العین می‌خوانیم؟ یا بدترین حیوانات آنهایی هستند که ضرب المثل کودنی هستند؟ نه، بدترین جنبندها در نظر خدا و با مقیاس حقیقت

(۱) احزاب / ۷۲

(۲) انفال / ۲۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۲

عبارت است از انسانهایی که گوش دارند و کردند، زبان دارند و گنگ و لالند، قوه عقل و تمیز به آنها داده شده است ولی آن را به کار نمی‌اندازند و فکر نمی‌کنند. نظیر این آیه که دعوت به تعقل شده است در قرآن زیاد است.

یک سلسله آیات داریم که غیر مستقیم مردم را به تعقل دعوت کرده است. آنها هم چند دسته‌اند و نمی‌خواهیم همه آنها را عرض کنیم، چون از مطلبی که در نظر گرفته‌ام دور می‌مانیم. یک دسته از این آیات آیاتی است که مطلبی را با شکل و صورتی طرح می‌کند که عقل را به تفکر کردن و تأمل کردن برمی‌انگیزد. این خود یک روش خاصی است که برای تحریک عقول به کار برده شده است. از جمله همین آیه است. در این آیه که در موضوع انسان است، به شکلی مطلب بیان شده که انسان وقتی این آیه را تلاوت می‌کند فوراً چند علامت سؤال در جلو خودش می‌بیند.

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا..

ما امانت را بر آسمانها و زمین عرضه کردیم. این امانت چیست؟ کدام امانت است؟

چگونه عرضه کردیم؟ بر کی عرضه کردیم؟ بر آسمانها و بر زمین و کوهها. چگونه امانتی را می‌شود بر آسمان و زمین و کوه عرضه کرد؟ امانت را ما عرضه داشتیم بر آسمانها، بر زمین و بر کوهها اما آنها از اینکه این امانت را بپذیرند امتناع کردند. کلمه اَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا آمده است، یعنی امتناع کردند از اینکه این امانت را به دوش بگیرند.

معلوم می‌شود نوع امانت نوعی است که این موجودات که این امانت بر آنها عرضه شده است باید تحمل کنند، به دوش بگیرند، نه صرف اینکه بپذیرند. شما در امانتهای معمول می‌گویید که فلانی فلان امانت را پذیرفت، نمی‌گویید به دوش گرفت. اما اینجا قرآن کریم می‌فرماید اینها امتناع کردند از اینکه این امانت را به دوش بگیرند. این «امانت به دوش گرفتن» موضوعی در ادبیات عربی و فارسی شده است. حافظ می‌گوید:

وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ أَمَا إِنَّا آتَيْنَاهُ إِيَّاهُ بِدُحًى شَدِيدَةٍ
فَوَرَّأً فِي سَأَلِ الْإِنْسَانِ عَنِ الْإِنْسَانِ

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۳

می‌آید که ما همه انسانها را می‌بینیم ولی روی دوش آنها چیزی نمی‌بینیم. کدام بار است که بر دوش انسانها گذاشته شده است؟ پس معلوم می‌شود این شکل دیگری است. یک امانت جسمانی نبوده است که خدا یک جسمی را عرضه بدارد به زمین، بگوید نه؛ به کوهها، بگوید نه؛ به آسمانها، بگوید نه؛ ولی به انسان بگوید تو، انسان بگوید بلی من حاضرم. بعد می‌فرماید: إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا انسان که تنها موجودی بود که حاضر شد این امانت را به دوش بگیرد ظلوم است. «ظلوم» از ماده ظلم است. ظلم یعنی ستمگری.

ظلم مبالغه در ظالم بودن است. این موجودی که این امانت را به دوش گرفت بسیار ستمگر است. جهل به معنی نادانی، و جهولاً مبالغه در نادانی است: و بسیار نادان هم هست. این باز یک سلسله سؤالات دیگر به وجود می‌آورد: آیا خدا که این امانت را عرضه داشت، عرضه داشت که بپذیرند و به دوش بگیرند یا عرضه داشت که به دوش نگیرند؟ مسلم عرضه داشت که به دوش بگیرند. حالا که هیچ مخلوقی به خود اجازه نداده است و جرأت نکرده است که این امانت را به دوش بگیرد و تنها در میان صف مخلوقات انسان قدم جلو گذاشته و گفته من حاضرم، حالا که قبول کرده چرا قرآن این موجود را ظلوم و جهول خوانده است؟

این قسمت آخر یعنی موضوع ظلوم و جهول بودن، بعد از موضوع امانت، از مشکلترین موضوعاتی بوده است که همیشه علمای اسلامی، مفسرین، عرفا روی این موضوع فکر می‌کردند که معنی ظلوم و جهول بودن چیست؟

اینکه عرض کردم این آیه یک آیه پرمعنی می‌باشد مقصود همین بود که عرض کردم؛ یعنی این آیه کریمه با زبانی مطلبی را بیان کرده است که خود به خود سؤالات زیادی را ایجاد می‌کند و عقل بشر را وادار به فکر و اندیشه می‌کند.

البته از نظر تمام مفسرین و از نظر اخبار شیعیه و سنی هیچ جای تردید نیست که این امانت از نوع امور جسمانی و مادی نبوده است، بلکه یک امر معنوی است؛ یعنی در میان مخلوقات یک امری است که خدا اسم آن را امانت گذاشته است. حالا چرا اسم آن را امانت گذاشته است بمانند، بلکه توفیقی پیدا شد و عرض کردیم. یک موضوعی بوده که خدا نام آن را امانت گذاشته است و در عالم تکوین بر تمام مخلوقات عرضه کرده ولی آنها نتوانستند به دوش بگیرند یعنی استعداد آن را نداشتند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴

معنای عرضه کردن چیست؟ معنای عرضه کردن این است که هر کمالی و هر فیضی از ناحیه خدا بر تمام مخلوقات عرضه می‌شود، فقط آن که استعداد دارد می‌پذیرد و آن که استعداد ندارد نمی‌پذیرد. می‌توانید مثال بزنید به پیغمبری، به امامت، به علم و به هر چه که بخواهید. آیا این موهبت که نامش رسالت است، از طرف خداوند به بعضی از انسانها عرضه می‌شود و از بعضی دیگر مضایقه می‌شود؟

یعنی پیغمبری را به پیغمبر عرضه کردند پذیرفت، به من عرضه نکردند، اگر به من هم عرضه می‌کردند می‌پذیرفتم؟ یا نه، آن حقیقتی که نامش وحی است، رسالت است، نبوت است، یک حقیقتی است که از ناحیه خداوند هیچ گونه مضایقه‌ای [در

عرضه آن] نیست. آن حقیقت بر همه مخلوقات عرضه می‌شود، به سنگ هم اگر بتواند بپذیرد می‌دهند ولی سنگ نمی‌تواند بپذیرد، حیوان نمی‌تواند بپذیرد، انسانها هم نمی‌توانند بپذیرند مگر افراد بخصوصی.

آن امانت هم که خدا می‌فرماید عرضه داشتیم، بر تمام مخلوقات عرضه کردند و هیچ کدام از مخلوقات نتوانستند آن را بپذیرند مگر انسان.

پس تا اینجا می‌فهمیم که در انسان یک استعدادی وجود دارد که در موجودات دیگر آن استعداد وجود ندارد. انسان چون استعداد آن را داشت به او داده شد.

مقصود از «امانت»

حالا آن امانت چیست؟ ما از خود همین کلمه **يَحْمِلُنَهَا** می‌توانیم بفهمیم چیست.

معلوم می‌شود یک امری است که به دوش گرفتنی است. البته جسمانی و مادی نیست ولی تحمل کردنی است. وقتی به اخبار و روایات مراجعه می‌کنیم می‌بینیم آن چیزی که تفسیر می‌کرده‌اند با همین معنی جور درمی‌آید. آن امانت چیست؟ گفتند تکلیف و وظیفه و قانون، یعنی اینکه زندگی انسان زندگی ای باشد که او باید در پرتو تکلیف و وظیفه آن را صورت بدهد؛ یعنی برای او وظیفه معین کنند و او هم بار تکلیف، بار قانون، بار مسئولیت را به دوش بگیرد. و این همان چیزی است که در غیر انسان وجود ندارد؛ یعنی غیر انسان، همه مخلوقات و موجودات وظایفی را که انجام می‌دهند بدون تحمل مسئولیت است، روی اجبار و الزام است. تنها انسان است که می‌شود برای او قانون طرح کرد و او را مختار و آزاد گذاشت و به او گفت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۵

اگر راه سعادت را می‌خواهی طی کنی باید از اینجا بروی و اگر راه بدبختی را می‌خواهی بروی از این طرف، و در هر حال اختیار با خودت است، حالا این تو هستی و این راه. این موضوع نامش «تکلیف» است.

مطلبی که تا اینجا عرض کردم یک مطلب مقدماتی بود. بعد راجع به آن باز هم توضیح خواهم داد.

باید اول عرض بکنم که در این شبها راجع به چه موضوعی می‌خواهم صحبت بکنم. حقیقتش این است که خودم مردد بودم، و طبع من هم همیشه اینجور است که می‌خواهم موضوعی را عنوان کنم که مورد احتیاج است و شبهای متوالی در اطراف همان موضوع صحبت کنم تا آن را حل‌اجی کرده و حل کنم، و از طرف دیگر فکر من همیشه این است که مسائلی را عنوان کنم که کمتر درباره آنها فکر و بحث می‌شود.

در میان موضوعاتی که به نظرم رسید، یک موضوع بیشتر جلب توجه کرد که درباره آن بحث کنم و البته اگر بینم مستمعین این موضوع را نمی‌پسندند و موضوعات دیگری را پیشنهاد می‌کنند، چون شب اول است مانعی ندارد، از فردا شب موضوع را عوض کرده و موضوع دیگری را مطرح می‌کنیم. آن موضوعی که به نظر بنده رسیده مسئله «مقتضیات زمان» است که مسئله مهمی است و البته بیشتر طبقه تحصیل کرده و دنیادیده درباره این مطلب سؤال می‌کنند. من خودم از اینکه بیشتر با این طبقات تماس دارم و برخوردهای زیادتری دارم، احساس می‌کنم که این یک عقده روحی عجیبی است که آیا انسان می‌تواند مسلمان باشد و در عین حال خودش را با مقتضیات زمان تطبیق دهد یا نه؟ گاهی می‌پرسند اساساً با توجه به اینکه مقتضیات زمان تغییر می‌کند، چگونه می‌شود انسان دیندار بماند؟ چون لازمه دین‌داری این است که انسان خودش را در مقابل مقتضیات زمان نگاه دارد، و مقتضیات زمان تغییر می‌کند و چاره‌ای نیست. گاهی از کیفیتش سؤال می‌کنند که چگونه بایستی انسان خودش را

تطبیق بدهد؟ یک عده می‌گویند انطباق پیدا کردن، ضد دین و مذهب است. یک عده هم این موضوع را بهانه قرار داده و علیه دین تبلیغ می‌کنند، می‌گویند به همین دلیل انسان نباید پایبند به دین باشد چون دین مانع تجدد و نوخواهی و پیشروی است و انسان اگر بخواهد در این دنیا ترقی داشته باشد باید طرفدار تجدد و نوخواهی و دشمن کهنه باشد، پس به همین دلیل انسان نباید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۶

دیندار باشد.

ممکن است بعضی به اهمیت این موضوع پی نبرند اما بدانند اگر این مسأله برای خودشان مطرح نیست برای بچه‌هایشان مطرح است و اگر برای فرزندانشان هم امروز مطرح نیست دو روز دیگر مطرح خواهد شد. پس خوب است که ما این مسأله را بشکافیم و ببینیم نظر اسلام راجع به «مقتضیات زمان» چیست و اصلاً منطق چه اقتضا می‌کند که وقتی فردا با افرادی مواجه شدیم که می‌گویند باید با زمان پیشروی کرد و دائماً به روحانیون می‌گویند خودتان را با زمان تطبیق بدهید، آیا پیشنهادشان صحیح است یا نه؟

این موضوع به نظر من ارجح آمد که چند شبی روی آن بحث کنیم. البته موضوعات زیادی در ضمن این موضوع پیش می‌آید که باید بحث کنیم. مثلاً یک بحثی است راجع به اخلاق. یک عده می‌گویند اخلاق نسبی است، و این موضوع نسبت اخلاق در نوشته‌ها بسیار به چشم می‌خورد. می‌گویند اخلاق خوب و بد به طور مطلق نداریم. یعنی این طور نیست که اخلاق خوب همیشه خوب است و اخلاق بد همیشه بد است؛ بعضی از اخلاقیات برای مردم معینی و در زمان معینی خوب است و برای دیگران بد. اخلاق یک امر نسبی است. اخلاقی وجود ندارد که برای همه مردم و در همه زمانها خوب باشد.

یک مسئله دیگر که باز به همین مناسبت باید روی آن بحث کرد بحثی است راجع به زیربنای تاریخ، و مارکسیست و غیر مارکسیست در این زمینه نظریاتی دارند و ما ناچاریم در ضمن مباحث خود از آن بحث کنیم.

تفاوت زندگی اجتماعی انسان با حیوانات اجتماعی

برای اینکه مفهوم این آیه روشن بشود یک مطلب را در نظر بگیرید: انسان زندگی اجتماعی دارد، یعنی باید با اجتماع زندگانی کند و الا منقرض می‌شود. ولی انسان، تنها موجودی نیست که باید زندگی اجتماعی داشته باشد. در میان حیوانات هم بسیاری وجود دارند که زندگی اجتماعی دارند. مقصود این نیست که آنها فقط با هم هستند، چون صرفاً با هم بودن زندگی اجتماعی نیست. مثلاً آهوها با هم به طور دسته و گله زندگی می‌کنند، با هم چرا می‌کنند، با هم حرکت می‌کنند ولی زندگی اجتماعی ندارند، زیرا در میان آنها تقسیم کار و تقسیم مسئولیت و تشکیلات وجود

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۷

ندارد. زندگی اجتماعی یعنی زندگی‌ای که در آن تقسیم کار و تقسیم مسئولیت و نظم و تشکیلات وجود داشته باشد. بعضی از حیوانات واقعاً زندگی اجتماعی و تشکیلاتی دارند، در زندگی آنها تقسیم کار هم وجود دارد. همین طور که افراد بشر کارها را تقسیم کرده‌اند و تولید و توزیع دارند یعنی مایحتاج خودشان را تولید می‌کنند و بعد روی حساب معینی تقسیم می‌کنند، آنها هم تولید و توزیع دارند، تولیدهای فنی می‌کنند ...

در چند سال پیش کتابی منتشر شد که بسیار کتاب خوبی بود- و من در نوشته‌هایم به آن کتاب استناد کرده‌ام- به نام راز

آفرینش انسان که نویسنده آن یک پروفیسور آمریکایی است و به فارسی ترجمه شده. در آن کتاب نوشته است: بسیاری از حشرات کوچک مانند بعضی از مورچگان کشت و دامداری دارند. بعضی از حشرات، حشرات دیگر را که مایعی نظیر شیر در پستان دارند اهلی می کنند و در مقابل از شیر آنها استفاده می کنند و شیرها را در میان خودشان تقسیم می کنند. همین طور که در میان افراد بشر تشکیلات هست آنها هم تشکیلات دارند، فرمانده دارند، فرمانبر دارند، سرباز دارند. کتابهایی که راجع به این نوع حشرات نوشته شده قابل ملاحظه است. پس تنها موجودی که زندگی اجتماعی دارد انسان نیست، خیلی از حیوانات هم هستند.

ولی یک تفاوت کلی وجود دارد. مطالعات علمی دانشمندان نشان می دهد موجوداتی که مانند انسان زندگی اجتماعی دارند، از وقتی که پا به دنیا گذاشته اند همین تشکیلات را داشته اند و تا امروز هم عوض نشده است؛ یعنی برعکس تاریخ تمدن بشر که ادوار زیادی دارد مثلاً می گوئیم انسان عهد جنگل، انسان عهد حجر، انسان عهد آهن، عهد بخر و عهد اتم، حیوانات اینجور نیستند. هر نوع از انواع حیوانات یک نوع زندگی دارد. زندگی یک نوع متطور و متکامل نمی شود مگر آنکه خود نوع عوض شود و نوع دیگری جای آن را بگیرد و به عبارت دیگر حیوان در زندگی خود ابتکار و خلاقیت ندارد، نمی تواند وضع و طرز زندگی خود را عوض کند و شکل دیگر و تازه تر به آن بدهد، بر خلاف انسان که دارای چنین قدرت خلاقه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۸

و ابتکاری هست. برای حیوان تجدد و نوخواهی وجود ندارد ولی برای انسان وجود دارد. حال چرا؟ دلیلش **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ ...** است. دلیلش این است که انسان فرزند بالغ و رشید خلقت است. انسان فرزند است که خلقت، حمایت و سرپرستی مستقیم خود را از روی او برداشته و او را از نعمت آزادی و اختیار و ابتکار و استعداد مسئولیت برخوردار کرده است، پیمودن راه تکامل را بر عهده خودش گذاشته است. انسان به حکم: **وَ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا** «۱» از لحاظ فعلیت از همه حیوانات ناتوان تر پا به هستی می گذارد، و از لحاظ استعداد و راهی که می تواند با قدم آزاد خود طی کند از همه کاملتر و مجهزتر به دنیا می آید. به انسان قوه انتخاب و کشف و ابتکار و خلاقیت داده شده است. انسان قادر است شکل تولید و توزیع مایحتاج خود را عوض کند، ابزارها و وسایل نوتر و بهتر از پیش اختراع نماید، سیستم زندگی خود را عوض کند، در روابط اجتماعی خود و در طرز تربیت و اخلاق خود تجدید نظر نماید، محیط را و زمین را و زمان را به نفع خود تغییر دهد، شرایط و اوضاع و احوال اجتماع خود را عوض نماید. این است که مقتضیات زمان برای انسان وضع متغیری دارد و برای حیوان وضع ثابتی دارد.

از همین جا این مسأله پیش می آید که اسلام به عنوان یک دین و یک آیین و به عنوان یک قانون زندگی، با مقتضیات متغیر زمان چه می کند؟ آیا نظر اسلام این است که باید با مقتضیات زمان نبرد کرد و در حقیقت جلو قدرت خلاقه و نیروی ابتکار بشر را گرفت و نگذاشت محیط و زمین و زمان را عوض کند؟ یا برعکس، نظر اسلام این است که باید تسلیم زمان و مقتضیات زمان شد؟ و یا نظر سومی در کار است و لااقل توضیح و تفصیلی در میان است؟ به هر حال مسئله اسلام و مقتضیات زمان از اینجا آغاز می شود که در جلسات آینده درباره آنها باید بحث کنیم.

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا..
از مذاکراتی که بعضی از آقایان محترم دیشب کردند و بعضی هم با تلفن صحبت کردند، معلوم شد مسئله مقتضیات زمان که دیشب عنوان شد مورد علاقه آقایان محترم است.

تفاوت اساسی انسان و حیوانات اجتماعی

در شب گذشته این مطلب را عرض کردم که در میان جاندارهایی که زندگی اجتماعی دارند تنها انسان است که زندگی متحول و متکاملی دارد؛ یعنی خداوند آن موجودات دیگر را طوری خلق کرده است که زندگی ثابت و یکنواختی دارند، از اولی که پا به دنیا گذاشته‌اند با یک نظامات خاصی به وجود آمده‌اند و هرچه هم که زمان بر آنها گذشته است در نظامات و تشکیلات آنها تغییریاتی پیدا نشده است. مثلاً زنبور عسل که یک جاندار اجتماعی عجیبی است، از دو هزار سال پیش که دانشمندان در وضع زندگی او کتابها نوشته‌اند تا امروز که درباره آن مطالعاتی صورت گرفته است هیچ نشان نمی‌دهد که این مخلوق در وضع زندگی خودش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۰

تغییرات و تبدیلاتی داده باشد. نظم همان نظم است و تشکیلات همان تشکیلات و حال آنکه از دو هزار سال پیش تاکنون در زندگی انسانها هزاران تغییر و تبدیل پیدا شده است.

اولاً چرا؟ چرا آنها آن‌طور هستند و ما این‌طور؟ برای اینکه آنها به اصطلاح با غریزه زندگی می‌کنند نه با عقل؛ یعنی خداوند یک قدرت مرموزی همراه آنها کرده است که حقیقت این قدرت بر علم روشن نشده است «۱»، جز همان چیزی که قرآن فرموده است: «وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ۚ» پروردگارتو از راه مخفی به زنبور عسل القاء کرد. «وحی» همان فهماندن است از راه نهانی، از راهی غیر از راههای معمولی. همان قدرتی که در زبان علم «غریزه» نامیده می‌شود و قرآن آن را به نام «وحی» نامیده است، همیشه همراه این موجود بوده است و اوست که این موجود را هدایت و رهبری می‌کند. ولی انسان این‌طور نیست، آن‌طور آفریده نشده است. به انسان قدرتی داده شده است که ما نام آن را «عقل» یا «ابتکار» می‌گذاریم. انسان دارای قوه ابتکار است اما حیوان ابتکار ندارد. این اساس مطلب است.

ابتکار یعنی نقشه تازه خلق کردن، نقشه جدید آفریدن. حیوان همان چیزی را که از طریق وحی به او فهمانده شده است می‌داند، دیگر قادر نیست از پیش خود چیزی خلق کند یعنی نقشه‌ای را با فکر خودش طرح بکند، ولی انسان قادر است چون به انسان یک چنین قوه عجیبی داده شده است. غریزه را از او گرفته‌اند و به او گفته‌اند تو در پرتو این قوه باید زندگی بکنی. البته انسان دارای وحی هست به این معنی که برای بعضی از افراد او - که پیغمبران باشند - در مسائلی که پای حس و عقل به آنجا نمی‌رسد، وحی به کمک می‌آید که انسان را رهبری کند. ولی قوه ابتکار را از او نگرفته‌اند، قوه ابتکار دارد و در حدودی که از این قوه ساخته است وحی کاری ندارد. چون انسان دارای یک چنین قوه و قدرتی هست، زندگی او در خلقت

از صفر باید شروع بشود و از صفر هم شروع شده است. بعد با قوه ابتکار خودش قدم به قدم جلو می‌رود و وضع زندگی خودش را تغییر می‌دهد، از مرحله‌ای وارد مرحله دیگر

(۱) اینکه عرض می‌کنم روشن نشده است یعنی از نظر مادی قابل توضیح نیست.

(۲) نحل / ۶۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۱

می‌شود، از عهدی به عهد دیگر می‌رود. نتیجه این است که- به اصطلاح- تمدن انسان دوره‌هایی دارد و تمدن حیوان دوره‌هایی ندارد. اینکه می‌گویند مقتضیات زمان تغییر می‌کند، راست می‌گویند. علت تغییر کردنش هم همین جهت است که با طرز خلقت انسان مربوط است. مقتضیات زمان برای حیوان عوض نمی‌شود ولی برای انسان عوض می‌شود. در حیوان حس تجدد و نوخواهی وجود ندارد، در انسان وجود دارد. زمان او یکنواخت است ولی زمان انسان یکنواخت نیست. حیوان مکلف نیست؛ یعنی مسئولیت روی دوش حیوان گذاشته نشده است، یک ماشین خودکار است، ولی انسان مسئول کار خودش است.

تکلیف، وظیفه و مسئولیت، همان چیزی است که قرآن از آن به نام «امانت» یاد کرده است: امانت را بر زمین و آسمانها و کوهها (۱) عرضه داشتیم، هیچ کدام حاضر نشدند که آن را بپذیرند چون استعدادش را نداشتند. تنها انسان بود که حاضر شد بار امانت تکلیف و مسئولیت را به دوش بگیرد، یعنی گفت: خدایا! مسئولیت را من به عهده می‌گیرم، آن راه کمال و سعادت را من با پای خودم طی می‌کنم به حکم این نیروی عجیبی که به من داده‌ای که نیروی ابتکار است، نیروی عقل است، نیروی خلاقیت است.

امکان سقوط و انحراف برای انسان

از همین جا یک مطلب دیگر هم پیدا می‌شود، یعنی یک تفاوت پیدا می‌شود و آن این است: حیوانها همان طوری که در زندگی اجتماعی‌شان ترقی و تکامل ندارند، انحراف هم ندارند، سقوط هم ندارند. همان طوری که بالا رفتن ندارند، پایین آمدن هم ندارند؛ یعنی شما نمی‌توانید مثلاً در میان زنبورهای عسل، گروهی را پیدا کنید که اینها تدریجاً دچار فساد و انحراف شده باشند، اخلاقشان فاسد شده باشد، نظامات خودشان را عوض کرده باشند، خلاف کرده باشند و در نتیجه این کار از میان رفته باشند. اما انسان این هم در کارش هست، یعنی فساد و انحراف هم در انسان امکان دارد. همان طوری که انسان ممکن است راه پیشروی را بپیماید، ممکن است به سقوط و تباهی برود، هر دو راه به رویش باز است. همان طوری که ممکن

(۱) البته اینها به عنوان نمونه ذکر شده‌اند. منظور تمام مخلوقات است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۲

است در زمان به واسطه استعداد عقلانی و علمی خودش جلو برود، ممکن است در اثر خودخواهی و هواپرستی از جاده ترقی منحرف شود، به سراشیبی سقوط وارد گردد.

امکان سقوط و انحراف برای انسان از دو راه است: یکی از راه ظلم و ستمگری و حقوق یکدیگر را پایمال کردن و از مسیر

عدالت خارج شدن، و دیگر از راه جهالت. جهالت یعنی چه؟ یعنی اشتباه کردن. حیوانات این چیزها را ندارند. البته گاهی به ندرت اتفاق می‌افتد ولی نه آن طوری که برای انسان پیش می‌آید که یک قومی را فاسد می‌کند. مثلاً می‌گویند ممکن است اشتباهی برای دسته کارگر زنبور عسل پیدا بشود. افراد کارگر مأمورند که گل‌های خوشبو و لطیف را پیدا کرده و آنها را بکنند و عسل تهیه کنند. گاهی اشتباهشا بجای یک گل لطیف و خوشبو، یک گل بدبو را می‌کنند اما این اشتباه بسیار کوچک است و زود هم جبران می‌شود. مأمورینی در کندو هستند که وقتی زنبورهای کارگر وارد می‌شوند، دهان آنها را بو می‌کنند می‌بینند وظیفه خودشان را خوب انجام داده‌اند یا نه. اگر دیدند بد انجام داده‌اند، فوراً یک محکمه از محکمه صحرائی سریعتر تشکیل می‌دهند و با اسلحه‌ای که دارند همان جا آنها را معدوم می‌کنند. این است که در آیه کریمه قرآن بعد از بیان عرض امانت بر مخلوقات و امتناع تمام مخلوقات از پذیرش آن و پیشقدم شدن انسان، بلافاصله می‌فرماید: إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا انسان موجود بسیار ستمگری است، انسان موجود بسیار نادانی است. این دو استعداد یعنی استعداد ترقی و تکامل از یک طرف و استعداد و امکان سقوط و انحراف از طرف دیگر به واسطه ظلم یا جهل، از یکدیگر تفکیک نمی‌شود.

آیه دیگری در قرآن، اول سوره دهر به همین مضمون هست:

هَيْلٌ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا. إِذَا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا. إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿۱﴾.

آیا بر انسان گذشته است زمانی که هیچ نبوده است؟ یک چیزی که نام برده

(۱) دهر / ۱-۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۳

بشود نبوده است؟ ما انسان را از یک نطفه و ماده‌ای آفریده‌ایم که در آن ماده استعدادهای گوناگون وجود دارد و به موجب همان استعدادها ما انسان را مورد آزمایش قرار می‌دهیم و آزادش می‌گذاریم.

آزمایش یعنی چه؟ آزمایش به چه وسیله؟ آزمایش به وسیله تکلیف و مسئولیت؛ یعنی تکلیف و مسئولیت به عهده او قرار می‌دهیم و آزادش می‌گذاریم و می‌گوییم خودت می‌دانی، این راه است و این چاه، اگر راه را رفتی به سعادت می‌رسی و اگر به طرف چاه رفتی منحرف شده‌ای و سقوط خواهی کرد. فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ما انسان را شنوا و بینا قرار دادیم، سمیع و بصیر قرار دادیم، یعنی برای انسان چشم بینا و گوش شنوا قرار دادیم. بعد می‌فرماید: إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا راه را به او نشان دادیم، از اینجا دیگر با خود انسان است، یا شاکر است یا کفور.

انسان تنها موجودی است که یک چنین خلقت عجیبی دارد، یک چنین سرشت مرکبی دارد. به موجب همین سرشت مرکب است که گاهی پیش می‌رود، گاهی عقب. به عبارت دیگر انسان زمان خود را می‌سازد، گاهی زمان خود را خوب می‌کند و گاهی بد، بر خلاف حیوان که ساخته‌شده زمان و محکوم زمان است. انسان تا حدودی خالق زمان خویش است و حیوان صددرصد مخلوق زمان خویش است.

از همین جا ما به این مطلب می‌رسیم که تغییراتی که در زندگی بشر پیدا می‌شود دو نوع است: یک نوع تغییرات صحیح و یک نوع تغییرات ناصحیح، اعتلایی و غیر اعتلایی.

پس یک مطلب دیگر را از اینجا نتیجه می‌گیریم و آن این است که اگر از ما پرسند آیا با تغییراتی که در زمان پیدا می‌شود باید هماهنگی کرد یا باید مخالفت کرد، باید اینجور جواب بدهیم که با تغییرات زمان نه باید درست هماهنگی کرد و نه

در بست و صد درصد مخالفت کرد، چون زمان را انسان می‌سازد و انسان موجودی است که می‌تواند زمان را در جهت خوبی تغییر بدهد و می‌تواند زمان را در جهت بدی تغییر بدهد، پس با تغییراتی که در جهت خوبی است باید هماهنگی کرد و با تغییراتی که در جهت بدی است نه تنها نباید هماهنگی کرد بلکه باید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۴

مخالفت کرد.

مقیاس تشخیص تغییرات خوب از بد

اکنون سؤال دیگری پیش می‌آید: کدام تغییرات است که باید آنها را به حساب ترقی و اعتلا بگذاریم و کدام تغییرات است که باید آنها را به حساب فساد و انحراف بگذاریم؟ ما از کجا بفهمیم که یک تغییر اوضاع، خوب است و ما باید هماهنگی بکنیم یا بد است و باید مخالفت بکنیم؟ مقیاس آن چیست؟.

عقل برای انسان راهنمای خوبی است. عقل را خداوند به انسان داده است برای اینکه راه کمال را از راههای انحراف تشخیص بدهد. وضع بشر نشان می‌دهد که بشر گاهی به حکم عقل راه صحیح را طی می‌کند، گاهی به حکم اشتباه و جهالت و هواپرستی راه انحراف را طی می‌کند.

یک مقیاس کلی این است که بینیم پدیده‌هایی که در زمان به وجود می‌آید چه عواملی باعث به وجود آمدن آنها شده است و در چه جهتی به وجود آمده است، یعنی عامل پدیده مورد نظر کدام استعداد از استعدادهای گوناگون انسانی است، و برای چه منظوری به وجود آمده و چه آثاری دارد؟ باید بینیم آنچه که در زمان پیدا شد آیا محصول عقل و علم بشر است یا چیز دیگری دخالت کرده است؟ شما هر چیزی را که دیدید در زمان پیدا شد اگر روی آن حساب بکنید، گاهی می‌بینید صد درصد محصول علم و عقل است و گاهی می‌بینید محصول علم هست اما نه علم آزاد بلکه علم بیچاره اسیر.

مثلاً علمی در دنیا هست به نام علم فیزیک. بعضی از علما زحمت کشیده‌اند و این علم را پیش برده‌اند. یکی از مباحث این علم بحث مربوط به نور است. مبحث نور از مباحثی است که هزاران سال است بشر درباره آن تحقیقاتی دارد که حقیقت نور چیست؟ انسان که می‌بیند، چطور می‌شود که می‌بیند؟ انعکاس و انکسار نور چگونه است؟ نور چه قوانینی دارد؟ یکی از علمای اسلامی مردی است به نام ابن الهیثم که یک ریاضیدان و فیزیکدان فوق العاده‌ای می‌باشد. مخصوصاً درباره نور مطالعات عجیبی کرده است که اروپاییها بسیاری از عقایدشان درباره نور را به اقرار خودشان از این مرد گرفته‌اند. کتاب المناظر ابن الهیثم اکنون در دست است. یکی از اکابر دانشمندان اروپایی راجر بیکن است که از معاریف نوابغ اروپاست و در

حدود

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۵

قرن دوازدهم میلادی می‌زیسته است. این مرد از حوزه اندلس اسلامی استفاده کرده است و همه چیز خود را مدیون ابن الهیثم می‌داند. ویل دورانت در کتاب تاریخ تمدن و همچنین گوستا لوبون در تمدن اسلام و عرب از قول خود راجر بیکن می‌نویسد که این مرد با صراحت می‌گوید: استاد اصلی من در این علم ابن الهیثم است و من از کتابهای او استفاده کرده‌ام. البته بعدها مبحث نور را خیلی‌ها پیش برده‌اند.

در اثر شناختن نور و کیفیات نور، بشر مسئله عکس و عکسبرداری و فیلمبرداری را آموخته است. این موضوع کار علم است.

آیا علم در اینجا پیشروی کرد یا نه؟ البته که پیشروی کرد. از این راه چه استفاده‌ها که بشر می‌تواند ببرد!

علم کار خودش را می‌کند، کشف و اختراع خودش را می‌کند. یک‌دفعه یک آدم پول‌پرست هواپرست پیدا می‌شود و آن را وسیله برای خالی کردن جیب مردم و ضمناً فاسد کردن اخلاق مردم قرار می‌دهد، از این علمی که بشر پیدا کرده است فیلمهای فاسدکننده منحرّف کننده ایجاد می‌کند؛ یعنی علم را به اسارت می‌برد، از این علم فیلمهای فاسدی تهیه می‌کند که نتیجه‌اش خراب کردن اخلاق مردم است.

آن وقت آیا ما می‌توانیم فلاّن فیلم سینمایی را قبول بکنیم و بگوییم پدیده این قرن است، محصول علم است؟ می‌گوییم نه، این فقط محصول علم نیست، محصول علم و چیز دیگری است، محصول شهوتِ شهوت‌پرستان است که علم را در خدمت خودش گرفته است و یک چنین چیزی به وجود آورده است.

مثال دیگری عرض می‌کنم: علم دیگری در دنیا پیشروی می‌کند به نام علم شیمی، علمی که خواص ترکیبات اجسام را نشان می‌دهد و بشر را قادر می‌کند که بتواند از عناصر ترکیبات عجیبی بسازد مانند دواها. علم پیشرفت می‌کند، خواص ترکیبات را طرح می‌کند. تا آنجا که حساب علم است، ترقی و پیشروی است. آیا ما باید با این پیشروی علم هماهنگی بکنیم؟ بله باید هماهنگی بکنیم. اما به مرحله‌ای می‌رسد که می‌بینیم علم در خدمت هوس افراد فاسدی قرار گرفت. افرادی تحصیل کردند، متخصص شیمی شدند و با خواص ترکیب اشیاء آشنا شدند، علم بیچاره را وسیله‌ای ساختند برای ساختن ماده‌ای به نام هروئین که پدرجدّ تریاک است؛ یعنی از هر جهت قدرتش چندین برابر تریاک است، هم از لحاظ نشئه‌ای که ایجاد می‌کند و هم از لحاظ خماری. عقیف‌ترین زنهای دنیا اگر خدای ناخواسته مبتلا به هروئین

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۶

بشود، در موقع احتیاج حاضر است خود را تسلیم بکند و مقداری از آن را بگیرد.

بلای بشریت است. آیا در ساختن هروئین علم دخالت کرده است یا نه؟ بله علم دخالت داشته است ولی علم آن را نساخته است، شهوت بشر آن را ساخته است، هواپرستی بشر آن را ساخته است. علم چراغ است در دست بشر. چراغ را در هر جا ببری و به هر راه ببری، همان جا و همان راه را روشن می‌کند. عمده این است که آن که چراغ را در دست دارد به کجا و به چه راهی برود. یک دکتر داروساز با خودش فکر می‌کند حالا که من تحصیلات عالیّه داروسازی را انجام داده‌ام، بجای اینکه یک داروخانه باز کنم که درآمد فقط روزی پنجاه تا صد تومان باشد، می‌آیم هروئین می‌سازم که بجای ماهی سه چهار هزار تومان بتوانم در ماه بیست سی هزار تومان درآمد داشته باشم. آیا ما در اینجا می‌توانیم هروئین را محصول پیشرفت زمان بدانیم و بگوییم این ماده محصول قرن است، به نام مقتضیات زمان و پیشرفت زمان باید هروئین بکشیم؟!.

در اینجا این دو استعدادی که قرآن می‌گوید، یکی تحت عنوان **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ** و دیگری تحت عنوان **إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا** با هم آمیخته شده است. استعداد ابتکار بشر با استعداد ظلم و ستمگری و جهل بشر اتحاد پیدا کرده‌اند؛ یعنی قدرت ستمگری بشر، قدرت ابتکار بشر را در خدمت خود گماشته است. آنجا که قدرت ابتکار در خدمت قدرت شهوت قرار می‌گیرد محصول آن فیلمهای خانمان‌برانداز و هروئین است.

مثال دیگر عرض می‌کنم: بزرگترین تعریفی که برای این قرن می‌کنند این است که می‌گویند قرن اتم است. اما تا بشر رفت که از نیروی اتم کوچکترین استفاده را بکند، قدرت طلب‌های دنیا علما را وادار کردند که از این نیرو بمب بسازند که این بمب وسیله‌ای در دست افراد جاه طلب دنیا باشد تا هر کسی که خواست نفس بکشد فوراً او را تهدید کنند. آیا می‌شود گفت چون این بمب محصول کشف اتم است و محصول این قرن است، صلاح بشریت است، از مقتضیات زمان است؟ اگر باید با

تمام مقتضیات زمان هماهنگی کرد، پس چرا تمام بشریت ناله می کند از این مسابقه تسلیحاتی که الآن وجود دارد و تمام خیرخواهان بشر می گویند بیااید اسلحه سازی را تحریم کنیم، آن هم اینجور اسلحه را؟ پس چرا می گویند بیااید با اینها مبارزه بکنیم؟ این، مسیر علم هست اما نه علم آزاد. در اینجا نیز قدرت ابتکار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۷

بشر در اختیار قدرت جاه طلبی بشر قرار گرفته است، یعنی ابتکار اسیر جاه طلبی بشر شده است.

می گویند برای اینستین در آمریکا جشنی گرفتند و دانشمندانی که حضور داشتند، در فضایل این مرد داد سخن دادند. نوبت به خودش رسید، گفت: شما برای کسی دارید جشن می گیرید که وسیله شد بمب اتم در دنیا بسازند.

البته این شخص که این کشف را کرد، هیچ وقت فکر نمی کرد و منظورش این نبود که بمب اتم بسازند. این کشف را کرد که این نیرو در راه مصالح بشریت به کار بیفتد. اما قبل از اینکه او تکان بخورد، روزولت ها، استالین ها، خروشچف ها، آیزنهاور ها، چرچیل ها، این جاه طلب های دنیا فوراً از این قدرت به نفع خودشان استفاده کردند.

آن کسی که صنعت ضبط صوت را اختراع کرد هدفش این بود که درسهای مفیدی داده می شود، خطابه ها و کنفرانسها داده می شود، خوب است که وسیله ای باشد که صوت را ضبط کنند تا آن درسهای و خطابه ها در این وسیله ضبط بشود و مردم بیشتر استفاده کنند. ولی هنوز دوتا خطابه و کنفرانس ضبط نشده بود، هنوز دوتا درس ضبط نشده بود که تصنیفهای شهوت انگیز، دنیا را پر کرد. این چه بود؟

نیروی شهوت پرستی بشر بود که در کمین است تا استفاده کند و علم را در خدمت خودش قرار بدهد.

علم آزاد و علم اسیر

پس، از اینجا ما می فهمیم بشر همین جور که پیشروی دارد، انحراف هم دارد. از قدیم الایام این مطلب را معلمین اخلاق دنیا به ما گفته اند که علم در وجود یک فرد دلیل نیست که او در طریق مصالح بشریت گام بردارد، ممکن است یک نفر عالم باشد ولی علمش در خدمت شهوتش قرار بگیرد.

امیر المؤمنین علیه السلام می فرماید: من علم فراوانی دارم ولی افسوس، افرادی را پیدا نمی کنم که به آنها تعلیم بدهم. بعد فرمود: بله، افرادی را پیدا می کنم ولی بعضی افراد را که پیدا می کنم آدمهای سلیم النفسی هستند اما کودن می باشند، نمی فهمند، عوضی می فهمند؛ بعضی دیگر، افراد زیرکی هستند اما تا معلومات را از من فرا می گیرند آن را وسیله قرار می دهند برای منافع مادی خودشان، یعنی علم را وسیله

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۸

هدفهای پست و پلید خودشان قرار می دهند.

سنایی می گوید:

چو علم آموختی، از حرص آنکه ترس کاندل شب چو دزدی با چراغ آید گزیده تر برد کالا

این بسیار حرف درستی است. یک فرد همین که عالم شد، کافی نیست که بگوییم هرکاری که این آدم می کند درست است.

باید ببینیم علم این آدم آزاد است یا اسیر؟

آیا علم این آدم در راههایی که عقل تصویب می کند به کار می افتد یا در راه هدفهای دیگر و به تعبیر امیر المؤمنین «مُسَيِّعًا

آلَهَ الدِّينِ لِلدُّنْيَا «۱» است؟.

این در خصوص یک فرد است تا چه رسد به اجتماع که عده‌ای از علما و دانشمندان فعالیت می‌کنند، اجتماع را به جلو می‌برند و یک عده مردم سودجو در کمین می‌باشند که از کارهای اینها سوء استفاده کنند.

پس این مقیاسی است که ما می‌توانیم به دست بیاوریم راجع به تغییراتی که در روزگار پیدا می‌شود که چه تغییرات، تغییرات خوبی است و چه تغییرات، تغییرات بدی است. با تغییراتی که در ایجاد آن و لو علم هم دخالتی داشته است اما علم در خدمت هوا و هوس بشر قرار گرفته تا این تغییرات را ایجاد کرده است نباید هماهنگی نمود. هماهنگی کردن با اینها مساوی با سقوط است.

اگر بگویید عصر عصر علم است، می‌گوییم بله عصر علم است اما آیا تمام سرچشمه‌های وجود بشر غیر از علم خشک شده است؟ فقط عصر علم است، بشر فقط عالم است، غیر از علم نیروی دیگری در بشر وجود ندارد؟ چرا.

این نکته را توجه داشته باشید: در هیچ دوره‌ای به اندازه دوره ما علم اسیر و برده نشده است. اسم این دوره را نباید عصر علم گذاشت، باید عصر بردگی علم گذاشت، عصر اسارت علم، یعنی عصری که علم را آزاد نمی‌گذارند. در تمام دوره‌های گذشته، علم از این دوره آزادتر بوده است. در هیچ دوره‌ای علم و عالم مثل امروز بدبخت و اسیر و بیچاره نبوده است.

شما اگر درست دقت کرده باشید می‌دانید که اگر عالمی پیدا بشود، مثلاً یک مخترع و یا یک روان‌شناس بسیار ماهر، تا پیدا شد فوراً قدرتهای سیاسی او را در

(۱) نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۹

اختیار خودشان قرار می‌دهند می‌گویند تو بیا علم خودت را در خدمت هدفهای ما قرار بده، و چاره‌ای هم ندارد. بهترین مثلش دانشمندان اتم‌شناس هستند. از اینها بیچاره‌تر در دنیا وجود ندارد. در هر جای دنیا که یک دانشمند اتم‌شناس درجه اول پیدا شد، قدرتهای سیاسی آمدند او را زندانی کردند برای اینکه علم را در اختیار آنها قرار دهد و احیاناً دشمن از آن استفاده نکند. یک برنامه می‌دهند و می‌گویند روی این برنامه باید عمل بکنی و حق زندگی غیر از این را نداری. دانشمندان درجه اول در هر کجای دنیا باشند اسراری از علوم طبیعی می‌دانند که دیگران نمی‌دانند.

ممکن است در شوروی چندین نفر از این دانشمندان باشند که کسی عدد آنها را هم نمی‌داند، چون این گونه افراد جزء اسرارند. همین تعداد هم ممکن است در آمریکا باشد. برای هر یک از اینها دهها نفر مأمور و مراقب وجود دارد که اسرار را به دیگری تحویل ندهند یا یک وقت دیگران اینها را نندزدند. از اینها بیچاره‌تر در دنیا وجود ندارد، یعنی این آزادی که ما و شما الآن داریم آنها ندارند. حتی با برادر خودش حق ندارد تماس بگیرد، چرا؟ برای اینکه ممکن است یک وقت او بخواهد به برادرش مقداری از این اسرار را تحویل دهد و بعد برادر او برود این اسرار را در اختیار دولت دیگر بگذارد و آن دولت از این لحاظ با این دولت برابر بشود.

پس این چه عصر علمی است؟ عصر علم هست اما نه عصر آزادی علم، بلکه عصر اسارت و بردگی علم؛ عصر اینکه قدرت دیگری غیر از قدرت علم بر اجتماع بشر حکومت می‌کند و آن قدرت، علما را به عنوان وسیله برای هدفهای خودش استخدام کرده است.

پس اگر ما بگوییم با مقتضیات زمان نباید به طور در بست هماهنگی کرد، این مخالفت با علم نیست، بلکه به واسطه این نکته است که ما می‌دانیم هنوز دوره‌ای که در آن دوره علم آزاد باشد، عقل آزاد باشد، دوره‌ای که علم و عقل بر شهوات مردم، بر جاه طلبی‌های مردم حکومت بکند نیامده است؛ یعنی هنوز عصری نیامده است که اینشتین حاکم و آمر باشد و روزولت مطیع و مأمور، بلکه عکس است.

افلاطون نظریه معروفی دارد به نام نظریه مدینه فاضله. می‌گوید دنیا آن روزی به سعادت نائل خواهد شد که حکیمان، زمامداران باشند و زمامداران، حکیمان. تا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۰

وقتی که حکیمان طبقه‌ای هستند و زمامداران طبقه‌ای دیگر، دنیا روی سعادت نخواهد دید. ما مسلمانها بالاخص شیعیان می‌گوییم دوره سعادت بشر آن عصری است که دوره عدل کامل است یعنی عصر ظهور حضرت حجت (عج)، آن دوره‌ای که اولین مشخصش این است که دوره حکومت عقل است یعنی دوره‌ای است که در آن، علم اسیر و برده نیست.

امیر المؤمنین علیه السلام تعبیری درباره آن عصر دارد، می‌فرماید: «وَيُعْبَقُونَ كَأَنَّ الْحِكْمَةَ بَعْدَ الصَّبْحِ «۱» در آن عصر مردم صبحگاهان و شامگاهان جامی که می‌نوشند جام حکمت و معرفت است، جز جام حکمت و معرفت جام دیگری نمی‌نوشند.

در کافی هست که در عصر ظهور حضرت حجت، خدا دست خود را بر سر افراد بشر می‌گذارد و عقل مردم زیاد می‌شود. من شاید نتوانستم این مطلب را آن جور که دلم می‌خواست تقریر بکنم ولی بدانید که به غلط می‌گوییم عصر علم است، به غلط می‌گوییم عصر عقل است، به غلط می‌گوییم عصر عصر فکر است؛ برای اینکه در این عصر، عقل آزادی ندارد، علم و فکر آزادی ندارد، هنوز دنیا دنیای شهوت است، هنوز دنیا دنیای جاه طلبی است.

در ماه گذشته که به خوزستان رفته بودم، در جشنی که به مناسبت نیمه شعبان برقرار شده بود گفتم اگر بخواهید بفهمید عصر چه عصری است و بر وجود بشر چه چیزی حکومت می‌کند، وضع این بیتل‌ها را ببینید، چهارتا آدم بی‌ارزش چه سر و صدایی در دنیا راه انداخته‌اند! روزنامه‌های خودمان نوشتند وقتی که اینها به آمریکا رفتند، تمام جریانهای سیاسی را تحت الشعاع قرار دادند. این، حکایت می‌کند از روحیه ملت آمریکا. ویلسن نخست وزیر انگلستان هم وارد شد و روزنامه‌های مهم مثل نیویورک تایمز خبر ورود او را در چهار سطر نوشتند، اما صفحاتی را اختصاص به بیتل‌ها دادند. آن قدر اینها در دنیا شهرت کسب کرده‌اند که گفتند ما امروز از عیسای مسیح معروفتریم. آیا این موضوع از این حکایت می‌کند که عصر، عصر علم و عقل است؟ گفتم معلوم می‌شود هنوز عصر، عصر بیتل‌هاست نه عصر ویلسن، و گفتم تازه اگر عصر ویلسن هم بود چه بود؟

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۱۴۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۱

پس، از اینها ما نتیجه می‌گیریم که هنوز نباید جریانهایی را که در دنیا وجود دارد صددرصد تصدیق کنیم، نباید کلمه «مقتضیات زمان» ما را فریب بدهد. هنوز خیلی فاصله دارد تا زمان به جایی برسد که تمام تغییراتش صحیح باشد. در همین جا به عرایض خودم خاتمه می‌دهم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۲

وَ مَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْأَهُ فَآزَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ ﴿١﴾.

مثل رشد و تکامل امت اسلام

در این آیه کریمه، خداوند مثلی را برای اهل ایمان یعنی برای مسلمانان که از دستورات پیغمبر اکرم پیروی می کنند ذکر می کند. این مثل با بحث ما ارتباط زیادی دارد. می فرماید مثل اینها در انجیل این طور ذکر شده است: مثل زراعتی هستند، یعنی دانه ای که در زمین کشت می شود. اول که این دانه سر می زند، به صورت برگ نازک است. اگر مثلاً دانه گندمی را در زمین بکارند، اول بار که از زمین می روید به صورت برگ خیلی نازک و لطیف است. فَآزَرَهُ اما این برگ به همان حالت نازکی ثابت نمی ماند، تدریجاً بیشتر از زمین بیرون می آید و دارای ساقه ای می شود که نسبت به آن برگ صفت دیگری دارد؛ یعنی آن را تقویت می کند، آن برگ نازک را محکم می کند یعنی ساقه درمی آورد. فَاسْتَغْلَظَ بعد کم کم این ساقه غلظت و ضخامت پیدا می کند. فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ روی ساقه خودش می ایستد. يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ در این

(۱) فتح / ۲۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۳

وقت است که کشاورزان را به تعجب وامی دارد، یعنی متخصصین فن کشاورزی وقتی نگاه می کنند تعجب می کنند. همین حالت است حالت استقلال و رشد و تعالی که چشم دشمن را کور می کند و دشمن به خشم در می آید. کفار وقتی اینها را می بینند به خشم در می آیند.

این مثل، مثل چیست؟ خودش فرموده است: آنان که با این پیغمبر هستند، در مقابل دشمن، قوی و محکم ولی نسبت به خودشان مهربان و نرم می باشند: أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا در مقابل دشمن نیرومند و با صلابت اند و نسبت به خودشان مهربان؛ اهل عبادت و پرستش می باشند، آنها را در رکوع و سجود می بینی.

این مطلب را توجه داشته باشید که عبادت و پرستش از اسلام جداشدنی نیست.

بعضی از افراد که با تعلیمات اجتماعی اسلام آشنا شده اند، این آشنایی سبب شده است که عبادات را تحقیر کنند. ولی خیر، اینها از یکدیگر تفکیک پذیر نیست، عملاً هم تفکیک پذیر نیست؛ یعنی این دستورات و عبادات خاصیت خودش را نمی دهد مگر اینکه تعلیمات اجتماعی به آن ضمیمه شده باشد، تعلیمات اجتماعی هم خاصیت خودش را نمی دهد مگر اینکه عبادتها به آن ضمیمه شده باشد.

يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانًا از خدا زیاده می خواهند، به آنچه که دارند قانع نیستند. افزونتر می خواهند اما نه آن طور افزون خواهی که مادی مسلک ها و ماده پرست ها دارند که فقط دنبال پول و مادیات می باشند. اینها در عین افزون طلبی، رضای خدا را می خواهند. در راه حق و حقیقت، افزون طلب می باشند. سَيَمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ مسلمانانی در چهره آنها

پیداست، آثار عبادت در گونه آنها نمایان است. یعنی چه؟ مقصود این نیست که چون زیاد سجده کرده‌اند فقط پیشانی‌شان پینه بسته است. عبادت خاصیتش این است که در قیافه انسان اثر می‌گذارد. یک رابطه عظیمی میان روح و جسم انسان هست. افکار و عقاید و اخلاق و ملکات انسان در قیافه او اثر می‌گذارد. قیافه یک انسان نمازخوان با یک انسان تارک الصلاة یکی نیست.

این چه مثلی است که خدا برای مسلمانان صدر اول زده است؟ مثل رشد است، مثل تکامل است، مثل این است که رو به تکامل و پیشرفت می‌روند. اول مثل این هستند که به صورت یک برگ نازک از زمین رویده می‌شوند. بعد به صورت یک فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۴

ساقه ضخیم درمی‌آیند، دارای برگها می‌شوند، بوته‌ای می‌شوند نه مانند سایر بوته‌ها. سایر کشاورزان، سایر معلمان، سایر تربیت کنندگان بشریت وقتی اینها را می‌بینند به حیرت فرو می‌روند که این رشد با این سرعت و به این خوبی چگونه می‌شود؟ سقراطها وقتی بیایند حیرت می‌کنند.

سرعت رشد مسلمین

اتفاقاً یکی از چیزهایی که باعث حیرت جهانیان شده است همین سرعت رشد مسلمین و به استقلال رسیدن مسلمانهاست که قرآن تعبیر می‌کند: فَاسْتَوَىٰ عَلٰی سُوْقِهِ رُءُوسًا

یکی از اروپاییها گفته است: اگر ما سه چیز را در نظر بگیریم آن وقت اعتراف خواهیم کرد که در دنیا مانند محمد صلی الله علیه و آله رهبری وجود نداشته است. یکی اهمیت و عظمت هدف. هدف بزرگ بود، زیر و رو کردن روحیه و اخلاق و عقاید و نظامات اجتماعی مردم بود. دوم قوت و وسایل و امکانات. از وسایل چه داشته است؟ همان خویشان نزدیک خودش با او طرف بودند. نه پولی داشت، نه زوری و نه همدستی.

یک نفر یک نفر افراد را به خود مؤمن ساخت و دور خود جمع کرد تا به صورت بزرگترین قدرت جهان درآمد. عامل سوم سرعت وصول به هدف بود، یعنی در کمتر از نیم قرن بیش از نیمی از مردم دنیا تسلیم دین او شدند و ایمان آوردند. آن وقت می‌بینید چنین رهبری در دنیا وجود نداشته است.

این است مقصود قرآن از این مثل که می‌گوید: يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ الْمُتَخَصِّصِينَ وَدِهْقَانَهَا وَكُشَاوِرَانَ انْسَانِيَّةٍ تا ابد در تعجب فرو می‌روند که اینها چگونه به این سرعت پیدا شدند و رشد کردند و روی پا ایستادند و میوه دادند؟! این مثل در خود قرآن مجید برای امت اسلام ذکر شده است.

اینجا یک سؤال می‌کنم: آیا مسلمانان صدر اول اختصاصاً باید اینجور باشند و این خاصیت مال آنها بود یا خاصیت مال اسلام است؟ یعنی هر وقت و هر جا مردمی واقعاً اسلام را بپذیرند و به دستورات اسلام عمل کنند، همین خاصیت رشد و تزاید و تکامل و استقلال و روی پای خود ایستادن و دیگران را به حیرت و تعجب واداشتن را دارند؟ البته این خاصیت مال اسلام است نه مال مردم. این خاصیت مال ایمان به اسلام است، مال پیروی از تعلیمات اسلام است. اسلام نیامده است برای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۵

اینکه جامعه را متوقف کند، ملت مسلمان را وادار به درجا زدن کند. اسلام دین رشد است، دینی است که نشان داد عملاً می‌تواند جامعه خود را به جلو ببرد. شما ببینید در چهار قرن اول اسلامی، اسلام چه کرده است! ویل دورانت در تاریخ تمدن

می‌گوید: تمدنی شگفت‌انگیزتر از تمدن اسلامی وجود ندارد. پس اسلام عملاً خاصیت خودش را نشان داده است. اگر اسلام طرفدار ثبات و جمود و یکنواختی می‌بود، باید جامعه را در همان حد اول جامعه عرب نگاه بدارد. پس چرا تمدنهای وسیع و عجیب را در خودش جمع کرد و از مجموع آنها تمدن عظیم تری را به وجود آورد؟ پس اسلام با پیشرفت زمان مخالف نیست.

اشباه گوستاولوبون

گوستاولوبون انصافاً تحقیقات زیادی کرده است و کتابش هم کتاب بسیار با ارزشی است، ولی در عین حال گاهی حرفهایی می‌زند که انسان تعجب می‌کند. سبک فرنگی همین است. گوستاولوبون وارد می‌شود در بحث علل انحطاط مسلمین که چرا مسلمین انحطاط پیدا کردند؟ چرا تمدن اسلامی غروب کرد و باقی نماند؟ عللی ذکر می‌کند. یکی از عللی که ذکر می‌کند همین عدم انطباق با مقتضیات زمان است.

می‌گوید: زمان عوض شد، تغییر کرد و مسلمانها خواستند باز اسلام را با همان خصوصیات، در قرنهای بعد نگاه دارند در صورتی که امکان نداشت و بجای اینکه تعلیم اسلامی را رها کنند و مقتضیات قرن را بگیرند، تعلیم اسلامی را گرفتند و منحن شدند.

در اینجا هر کسی مایل است بداند که این مستشرق بزرگ چه مثالی برای مدعای خود آورده است. چه اصلی در اسلام بود که بعد مقتضیات زمان عوض شد و مسلمانها بجای اینکه مقتضیات زمان را بگیرند، اسلام را گرفتند و منحن شدند؟ آقای گوستاولوبون چه اصلی را از اسلام پیدا کرده است که با مقتضیات زمان انطباق نمی‌کرده است و مسلمین جمود و خشکی به خرج می‌دادند و نمی‌بایست به خرج می‌دادند و می‌بایست با زمان هماهنگی می‌کردند؟

می‌گوید: یکی از تعالیم اسلامی که در صدر اسلام خیلی نتیجه بخشید و راه را به سوی ملل دیگر باز کرد و مردم فوج فوج اسلام اختیار کردند و مخصوصاً ملل غیر عرب که در مظالم حکام و موبدان و روحانیون خودشان می‌سوختند وقتی با آن فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۶

مواجه شدند استقبال کردند، اصل مساوات بود. دیدند در اسلام امتیاز نژادی و طبقاتی وجود ندارد، از این جهت اسلام خیلی برایشان خوشایند بود. این اصل یعنی اصل مساوات در ابتدا به نفع جامعه اسلامی بود اما مسلمین بعد بازم پافشاری و یک‌دندگی به خرج دادند و می‌خواستند اصل مساوات را در دوره‌های بعد اجرا کنند و حال آنکه اگر می‌خواستند سیادتشان محفوظ بماند باید این اصل را کنار می‌گذاشتند. عرب بعد از آنکه حکومت را در دست گرفت و ملت‌های دیگر مسلمان شدند باید سیاست را بر دیانت ترجیح می‌داد. سیاست ایجاب می‌کرد که این حرفها را کنار بگذارد و ملت‌های دیگر را استثمار کند، زیر یوغ بندگی خودش بکشد تا بتواند پایه‌های حکومت خودش را محکم کند. اینها آمدند به اصل مساوات چسبیدند و فرقی میان عرب و غیر عرب نگذاشتند، به دیگران میدان دادند، آنها را آوردند و قاضی درجه اول کردند، در تعلیمات را به رویشان باز کردند. کم کم سایر ملل آمدند و میدان را از عرب گرفتند.

اولین قومی که میدان را از عرب گرفت ایرانیها بودند که در ابتدای حکومت بنی‌العباس روی کار آمدند، مانند برمکیان و ذوالریاستین. بعد اینها اقوام و خویشان و بستگان خود را روی کار آوردند و عرب را کنار زدند. این جریان در اوایل قرن دوم بود. چند سال گذشت که دوره سیادت ایرانیان بود. مخصوصاً در دوره مأمون (چون مادر مأمون ایرانی بود) سیادت ایرانی به

حد اعلا- رسید که حتی نقل کرده‌اند روزی مأمون از راهی می‌گذشت، یک نفر عرب جلو مأمون را گرفت، گفت: خلیفه! فرض کن من هم یک نفر ایرانی هستم، به دادم برس. تا دوره رسید به برادرش معتصم. مادر معتصم از ترکهای ما وراء النهر است. معتصم بعکس رفتار می‌کرد. نه به عرب روی خوش نشان می‌داد و نه به ایرانی، برای اینکه موقعیت خودش را حفظ کند. با عربها بد بود چون طرفدار بنی امیه بودند. بنی امیه سیاستشان سیاست عربی بود و اعراب را بر غیر اعراب ترجیح می‌دادند. اعراب طرفدار امویها بودند.

بنی العباس عموماً با اعراب مخالف بودند چون می‌دانستند عربها طرفدار امویها می‌باشند، و زبان فارسی را که بنی العباس زنده کردند برای این بود که نمی‌خواستند ایرانیها در عربها هضم بشوند. ابراهیم بن الامام بخشنامه‌ای کرده است (و این بخشنامه را جرجی زیدان و دیگران نوشته‌اند) به تمام نقاط ایران و در آن گفته است هر عربی که پیدا کردید بکشید. معتصم دید اعراب طرفدار امویها هستند و ایرانیها

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۷

طرفدار عباس پسر مأمون؛ رفت قوم و خویش مادرش را از ترکستان آورد و تدریجاً کارها را به دست آنان سپرد، یعنی هم ایرانیها و هم اعراب را کنار زد. لهذا عنصر دیگری روی کار آمد.

همه حرف آقای گوستاولوبون این است که چرا خلفای عباسی با اینکه خودشان عرب بودند از سیاست عربی بنی امیه پیروی نکردند؟ گوستاولوبون همان چیزی را که فضیلت اسلام است عیب گرفته و دلیل بر عدم انطباق اسلام با مقتضیات زمان و دلیل بر جمود و تحجر مسلمین دانسته است. می‌گوید این اصل از نظر اخلاق خوب است ولی از نظر سیاست گاهی خوب است و گاهی بد. در یک زمان از نظر سیاست خوب است که ملت‌های دیگر را به اسلام نزدیک می‌کند اما در یک زمان دیگر جایش بود که مسلمانها (یعنی عربهای آن وقت) از نظر سیاسی هم که باشد اصل مساوات اسلام را زیر پا بگذارند.

سیاست اروپایی

گوستاولوبون اشتباه می‌کند. اولاً اسلام یک روش سیاسی به مفهوم اروپایی نیست.

ثانیاً اگر مسلمین اسلام را این‌طور بازیچه سیاست کرده بودند، امروز نه از اسلام اثری بود و نه از مسلمین به صورت یک امت. اسلام هدفش این است که مساوات را به طور کامل در میان مردم برقرار کند. اگر اسلام تا وقتی که از مردم استفاده می‌کند اصلی را طرح کند بعد آن را عوض کند، این که اسلام نیست، این سیاست اروپایی است که اعلامیه حقوق بشر می‌دهند تا آنجا که ملت‌های دیگر را زیر بار بکشند، همین که زیر بار کشیدند می‌گویند همه این حرفها مفت است.

این است طرز فکر اینها که می‌گویند اسلام خشک و غیر قابل انعطاف است و با مقتضیات زمان یعنی با سیاست جور در نمی‌آید.

اسلام برای این آمده است که با این سیاستها در دنیا مبارزه کند. اسلام اینها را مقتضیات زمان نمی‌داند، اینها را انحراف زمان می‌داند و در مقابل اینها ایستادگی می‌کند.

این همان عیبی است که عده‌ای بر سیاست امیر المؤمنین گرفتند، گفتند: علی همه چیزش خوب بود، مرد علم بود، مرد عمل بود، مرد تقوا بود، مرد عاطفه انسانیت بود، مرد حکمت و خطابه بود ولی یک عیب بزرگ داشت و آن اینکه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۸

سیاستمدار نبود. چرا سیاستمدار نبود؟ چون انعطاف نداشت، صلابت به خرج می داد. علی مصالح سیاسی را در نظر نمی گرفت. یک نفر سیاستمدار در یک جا باید دروغ بگوید، یک جا باید وعده بدهد و عمل نکند، یک پیمانی را امضا کند، همین که کارش گذشت زیر امضای خودش بزند. یک نفر سیاستمدار باید به یک نفر روی خوش نشان بدهد تا وقتی که او را تسلیم کند، همین که تسلیم کرد او را از بین ببرد.

از نظر اینها منصور دوانیقی یک سیاستمدار بود برای اینکه أبو مسلم را استخدام کرد، با او پیمان و قرارداد بست. أبو مسلم به نفع منصور قیام کرد و چه جنایتها که در خراسان به نفع بنی العباس نکرد! این قهرمان ملی! خودمان را بشناسیم. دائم می گویند قهرمان ملی! اگر ایرانیهایی را که همین أبو مسلم کشته است به حساب بیاورید، از سیصد چهارصد هزار بیشتر است. می گویند مجموع آدمهایی که أبو مسلم کشته است شش صد هزار نفر است. آخر آدم چقدر باید جانی باشد! منصور از نظر آنها یک سیاستمدار بود. همین که أبو مسلم تمام دشمنان منصور را از پیش راند، خود أبو مسلم کم کم شاخ شد. أبو مسلم یک سال با یک لشکر انبوه به مکه رفت. در مراجعت همین که به ری رسید، منصور او را فرا خواند که بیا من با تو کاری دارم. أبو مسلم نیامد. بار دوم و سوم نوشت. باز هم نرفت. بالاخره نامه تهدید آمیزی برایش نوشت. أبو مسلم مردد ماند که برود یا نرود. با خیلی ها مشورت کرد. همه به او گفتند نرو خطرناک است. ولی به قول معروف اجلس رسیده بود، رفت. منصور گفته بود باید تنها بیایی. تنها رفت، وارد شد بر منصور و تعظیم کرد. بعد از احوالپرسی کم کم منصور به او خشونت کرد که چرا فلان کار را نکردی؟ چرا فلان جا امر مرا اطاعت نکردی؟ أبو مسلم دید کار خیلی سخت شد و فهمید منصور تصمیم به کشتنش دارد. گفت: امیر، برای کشتن دشمنانت مرا نگه دار. گفت: امروز از تو دشمن تری ندارم. منصور دستور داده بود دو سه نفر مسلح پشت در مانده بودند و گفته بود هر وقت من فلان علامت را دادم فوراً بیاید و أبو مسلم را بکشید. همین که خوب أبو مسلم را ملامت کرد آن علامت را داد. ریختند و أبو مسلم را تکه تکه کردند، بعد هم او را در یک نمد پیچیدند.

از نظر اینجور افراد آقای منصور سیاستمدار بزرگی است، دشمن را این گونه از بین می برد. اینها گله شان از علی علیه السلام این است که چرا علی مانند منصور دوانیقی
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۹

رفتار نکرد؟ چرا به معاویه روی خوش نشان نداد، نامه به او نوشت و او را اغفال نکرد؟ چرا معاویه را خام نکرد تا بعد او را به مرکز بخواهد و با یک نیرنگ و دسیسه از بین ببرد؟ چرا دروغ نمی گفت؟ چرا تبعیض قائل نمی شد؟ چرا رشوه نمی داد؟ چرا همان طور که معاویه نسبت به بیت المال عمل می کرد او عمل نمی کرد؟.

می گویند: عیب اسلام همین است که خشک است، انعطاف پذیر نیست، با مقتضیات زمان تطبیق نمی کند، یک مرد سیاستمدار اگر بخواهد با اسلام عمل کند نمی تواند سیاستمداری کند.

اسلام آمده است برای همین که با این نوع سیاستمداریها مبارزه کند. اسلام آمده است برای خدمت به بشریت. اسلام پاسدار انسانیت است. اگر اسلام این مقدار انعطاف داشته باشد که دیگر اسلام نیست، شیطنت است. اسلام پاسدار درستی و حقیقت و عدالت است. اصلاً فلسفه اسلام این است، باید در اینجور جهات صلابت و استحکام داشته باشد.

علی آن جور رفتار کرد که قرنها بر دل مردم حکومت می کند. علی از فکر خودش در زمان خودش حمایت کرد و فکر خودش را به صورت یک اصل در دنیا باقی گذاشت. به همین جهت روش علی به صورت ایمان در میان افراد وجود دارد.

پس علی در سیاست خودش شکست نخورد. اگر سیاست علی و هدفش این بود که چهار صباحی که می خواهم در دنیا زندگی کنم در نعمت و جاه باشم (همان سیاستی که معاویه می گفت که ما در نعمت دنیا غلتیدیم) آن وقت علی شکست

خورده بود، اما چون علی مرد ایمان و عقیده و هدف بود شکست نخورده است.

پس یکی از توقعات بیجایی که در باب انطباق با مقتضیات زمان دارند این است که رجال سیاست، نام حالت روباه صفتی خودشان را- که در هر زمان هر رنگی جامعه پیدا کند به همان رنگ می‌شوند- انعطاف، خاصیت انطباق با زمان، زرنگی و عقل گذاشته‌اند و به همین تکیه می‌کنند و انتظار دارند اسلام این توقع را برآورد و چون برنمی‌آورد می‌گویند عیب اسلام همین است که مانع است که انسان خودش را با زمان تطبیق دهد.

افتخار اسلام این است که جلو این انطباقها را گرفته است. حسین بن علی که امروز بر دل شما حکومت می‌کند جهتش این است که رنگ زمان به خود نگرفت؛ نگفت اگر پیغمبر حکومت کند رنگ پیغمبر، اگر معاویه حکومت کند رنگ معاویه،
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۶۰

اگر یزید حکومت کند رنگ او را باید بگیریم و چون زمانه اینجور شده است باید رنگ زمانه را بگیریم. وقتی که مروان حکم به او گفت: یا ابا عبد الله! من یک جمله خیر خواهانه‌ای برای تو دارم، فرمود: بگو. گفت: من مصلحت تو را در این می‌بینم که با یزید بیعت کنی. حضرت فرمود که این مصلحت و منفعت من نیست، فرمود: در آن موقع اسلام چه خواهد شد؟
«وَعَلَى الْأِسْلَامِ السَّلَامُ إِذْ قَدْ بُيِّتَ الْأُمَّةُ بِرَاعٍ مِثْلِ يَزِيدٍ» (۱). فرمود: آن وقت باید فاتحه اسلام را یکجا خواند.

(۱) لهوف، ص ۱۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۶۱

افراط و تفریطها

اشاره

وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يُكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا (۱).

یکی از خاصیت‌های بزرگ دین مقدس اسلام اعتدال و میانه روی است. خود قرآن کریم امت اسلام را به نام «امت وسط» نامیده است و این تعبیر، تعبیر بسیار عجیب و فوق العاده‌ای است. امت و قوم و جمعیتی که واقعاً و حقیقتاً دست پرورده قرآن کریم باشند، از افراط و تفریط، از کندروی و تندروی، از چپ روی و راست روی، از همه اینها برکنارند. تربیت قرآن همیشه اعتدال و میانه روی را ایجاب می‌کند. در مسئله‌ای که در این شبها عنوان بحث قرار داده‌ایم یعنی انطباق با مقتضیات زمان، یک فکر افراطی وجود دارد و یک فکر تفریطی و یک فکر معتدل. بعضی از جریان‌های فکری در عالم اسلام از همین نظر وجود پیدا کرده است که برخی افراطی و برخی تفریطی بوده، یعنی یا تندروی بیجا و یا کندروی بیجا بوده است. من اسم آن تندروی‌ها را «جهالت» گذاشته‌ام و اسم این کندروی‌ها را «جمود» گذاشته و می‌گذارم. در این باره توضیح خواهم داد.

(۱) بقره/ ۱۴۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۶۲

یکی از کسانی که به قول امروزها در مسائل اسلامی، روشنفکری به خرج می‌داد و کار این روشنفکری او به حد افراط رسیده بود خلیفه دوم است. خلیفه دوم به اصطلاح خیلی روشنفکر مآبانه کار می‌کرد اما تندروی‌هایی کرد. مثلاً یک جا پیغمبر دستور داده بود و او می‌گفت: این موضوع فقط برای پیغمبر و زمان خودش بود ولی زمان ما تغییر کرده است و ما این را عوض می‌کنیم. البته ممکن است یک نفر شیعه با احساسات ضد خلیفه‌ای که دارد، این را به حساب تعمد و ضربه‌زدن‌های عمدی بگذارد، بگوید فقط مقصودش مخالفت با پیغمبر بوده است.

ولی اگر نخواهیم این‌جور بگوییم، طوری بگوییم که برای طرفداران خلیفه هم قابل قبول باشد، باید بگوییم که اینها خطاها و اشتباهاتی است که از او سرزده است.

مثلاً در اذان، فصول اذان را خود پیغمبر اکرم دستور و تعیین فرموده است. یکی از آن فصول «حَيَّ عَلَيَّ خَيْرِ الْعَمَلِ» است. معنی این فصل این است: رو بیاور به بهترین اعمال که نماز است. زمان خلافت عمر می‌رسد، زمانی که دنیای اسلام عجیب نیازمند به جهاد است و مسلمین در مقابل خود دو جبهه بسیار بزرگ دارند: یکی ایران و دیگری روم که مقتدرترین کشورهای روی زمین هستند، با توجه به عده مسلمانها که بیش از چهل پنجاه هزار نفر نبودند و یک‌دفعه با تمام دنیا اعلان جنگ داده‌اند. مثل این است که یک کشوری مثل ایران یک تحولی در آن به وجود بیاید و با دو مملکت بزرگ دنیا یعنی آمریکا و شوروی اعلان جنگ بدهد که در واقع اعلان جنگ با دنیاست. روی همین حساب است که مورخین اروپایی اتفاق کلمه دارند که اگر نیروی عظیم ایمان در این مردم نبود، چنین چیزی محال بود. هر چه باشد این یک امری است شبیه به اعجاز ولی اعجاز ایمان. در آن عصر احتیاج مسلمانها به سرباز و سربازی خیلی زیاد بود و می‌بایست روحیه سربازها قوی باشد و اعتقاد داشته باشند و جهاد را اصلی لازم و واجب بدانند.

فکری در دماغ خلیفه پیدا شد، گفت: «حَيَّ عَلَيَّ خَيْرِ الْعَمَلِ» را از اذان بردارید، چون به روحیه سربازی ضربه می‌زند. وقتی که فریاد برآوردید که روی به نماز بیاورید چون نماز بهترین اعمال است، دیگر سرباز فکر می‌کند که نماز از جهاد بهتر است، همیشه در فکر نماز خواندن است و از جهاد اعراض می‌کند. لذا گفت این را بردارید و بجای آن بگویید: الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ نماز از خوابیدن بهتر است، تا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۶۳

اعتقاد سربازها نسبت به عظمت و اهمیت جهاد در راه خدا سست نشود. حساب مقتضیات زمان را کرد.

آیا این حساب درست است؟ نه، اشتباه بود. چرا؟ به همین دلیلی که عرض کردم. یک کسی می‌بایستی از خلیفه می‌پرسید که این سربازهای تو با این عده قلیل و تجهیزات کم چطور است که با کشورهای درجه اول دنیا می‌جنگند و پیروز می‌شوند؟ آیا این مربوط به عنصر عرب است که عنصر غیر عرب امتیازی دارد؟ اگر عنصر عرب است، عرب که تازه به وجود نیامده است، چندین هزار سال پیش هم بود. چرا تا آن موقع همیشه توسری می‌خورد؟ پس یک عامل جدید به وجود آمده است و آن ایمان به خداست. این شجاعت، این قدرت، این نیرو را ایمان به این مردم داده است و ایمان را همین نماز تقویت و آبیاری می‌کند. او شجاعت خودش را از همان «الله اکبر» و الْحَمْدُ لِلَّهِ * و سُبْحَانَ اللَّهِ * دارد.

اگر پیغمبر فرمود: «الصَّلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ» یا فرمود: مَثَلُ دِينٍ وَ نَمَازٍ فِي دِينٍ مَثَلُ خِيَمَةٍ فِي خِيَمَةٍ (خیمه چادر دارد، طناب دارد، میخ دارد، عمود هم دارد، عمود این خیمه نماز است) برای این بود که به آثار نماز آگاه بود، می‌دانست

نماز بزرگترین عامل مؤثر در روحیه افراد است، اگر نماز نباشد هیچ یک از اینها وجود ندارد. تو اگر خیال می کنی سرباز به خیال اینکه نماز از جهاد بهتر است جهاد را رها می کنی، این فکر غلط را از دماغ سرباز با بیان حقیقت امر بیرون کن و بگو نماز و جهاد لازم و ملزوم یکدیگرند، هیچ کدام جای دیگری را نمی گیرد، نه با نماز جهاد ساقط می شود و نه با جهاد نماز ساقط می گردد، باید نماز خواند تا نیرو بیشتر شود و بهتر جهاد صورت گیرد: **اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ*** چرا برای اهمیت جهاد، نماز را تحقیر می کنی و پایین می آوری به حدی که می گویی فقط از خواب بهتر است؟ به سرباز بگو نماز بخوان، جهاد هم برو. اسلام که نگفته است از میان نماز و جهاد یکی را باید انتخاب بکنی.

مثل این است که شما می خواهید میوه بخرید، فکر می کنید گلابی بخرید یا خربزه. بعد می بینید صرفه در خریدن خربزه است، می گویند گلابی نمی خرم خربزه می خرم. حساب نماز و جهاد که این طور نیست. نماز و جهاد در اسلام از یکدیگر تفکیک پذیر نیست. اسلام که نمی گوید یا جهاد برو و نماز نخوان و یا نماز بخوان و جهاد نرو. اسلام می گوید نماز بخوان و به جهاد برو، جهاد کن که نماز بخوانی و نماز

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۶۴

بخوان که جهاد کنی. حالا اگر یک سرباز اشتباه کند، بجای اینکه جهاد کند نماز بخواند، باید به او فهماند که اینها از هم جدا نیستند.

مثل بعضی از افراد پولدار که می گویند ما که پول داریم، بجای نماز خواندن پول می دهیم! کی چنین چیزی می شود؟! اسلام آن انفاقی را که منفک از نماز باشد اصلاً قبول ندارد. اگر عکسش را بگویند، یک آدم پول پرست و پول دوست اما آماده خدمت بگویند من بجای اینکه انفاق بکنم نماز می خوانم، از ما هفده رکعت نماز واجب خواسته اند و مجموعاً پنجاه و یک رکعت خواسته اند، من بجای اینها صد و دو رکعت نماز می خوانم، مثلاً نماز قضای دیگران را هم می خوانم که از من پولی نخواهند، آیا این قبول است؟ نه. پس باید به مردم فهماند که تعلیمات اسلامی تجزیه ناپذیر است، به منزله اعضای یک پیکره اند: نماز به جای خود، حج به جای خود، زکات به جای خود، خمس به جای خود، امر به معروف و نهی از منکر به جای خود. موقع هر کدام باید شناخته شود.

آن کسی که درباره نماز گفت: «حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ» او حساب کرده گفت. در این زمانی که تو هستی که سربازان تو با دنیا طرف شده اند، باز باید نماز را با صفت «خیر العمل» ذکر کرد.

افراطکاری یا جهالت

ما اسم این نوع تصرفات و رعایت مقتضیات زمان را افراطکاری یا به عبارت دیگر جهالت می گذاریم، چون این ناشی از حساب نکردن است، ناشی از این است که حساب ناقص است.

حیب بورقیه - که نمی دانم این شخص چه موجودی است! - هر سال یک بار علیه روزه قیام می کند می گوید: مردم روزه نگیرند برای اینکه از نیروی کار کارگر کاسته می شود. البته به این موضوع جنبه اسلامی هم می دهد به این عنوان که اسلام به کار اهمیت می دهد، کار در اسلام محترم است پس روزه نگیرید برای اینکه باید کار بکنید؛ وقتی که بشر باید کار بکند پس هر چیزی که از نیروی کار می کاهد خوب نیست. نقطه مقابل این سخن این است: هر چیز که نیروی کار را تقویت می کند خوب است. مثلاً اگر فرض کنیم ویسکی و شراب نیروی کار را اضافه می کند، پس کارگرها نباید روزه بگیرند و باید روزی

یک بطری ویسکی بیاشامند تا کار بکنند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۶۵

ولید بن عبد الملک و یا ولید بن یزید بن عبد الملک یک روز صبح که هنوز مستی از کله‌اش نپزیده بود، به مسجد رفت برای امامت جماعت. بجای دو رکعت نماز صبح چهار رکعت خواند. مؤمنین هم چاره‌ای نداشتند، تبعیت کردند. بعد که نمازش تمام شد رویش را برگرداند، گفت: من امروز خیلی نشئه‌ام، اگر می‌خواهید برایتان بیشتر نماز بخوانم.

اشتباه حیب بورقیه از کجاست؟ این آدم خیال کرده است که انسان یعنی ماشین، انسان جز این نیست که باید مانند یک ماشین دائماً کار تحویل بدهد، از ماشین هرچه بیشتر بتوان کار گرفت بهتر است، انسان یعنی یک حیوان بارکش و باربر، کاری غیر از بارکشی ندارد، پس هرچه بیشتر بشود از انسان بارکشی کرد بهتر است. چون روزه به قول او از نیروی کار می‌کاهد، پس روزه نباید گرفت.

اولاً این آدم حساب نکرده است آن اشخاصی که روزه گرفتند ولی روزه واقعی، در همان حالی که روزه گرفتند نیروی کارشان ده برابر روزه‌خورها بود. از نیروی روحی بشر غافل است. هر کدام از ما در شرایطی که الآن داریم و برنامه زندگی خودمان قرار داده‌ایم که مثلاً باید فلان مقدار نان بخوریم یا فلان مقدار غذاهای دیگر بخوریم، اگر یک شبانه روز این برنامه بهم بخورد دیگر قدرت راه رفتن نداریم و خیلی به زحمت راه می‌رویم. ولی آیا قانون قطعی و غیر قابل تخلف زندگی بشر همین است؟ نه. ما الآن با این برنامه که زندگی می‌کنیم، این مقدار اسیر غذا و این شکم هستیم. بشر اگر برنامه زندگی را عوض کند ممکن است طوری بشود که نصف این غذا را بخورد و دو برابر این نیرو را به دست بیاورد. ممکن است انسان در شبانه روز دو تا مغز بادام بخورد و به اندازه انسانی که روزی یک کیلو غذا می‌خورد نیرو داشته باشد. بشر اگر برگردد و مسیرش را عوض کند، حالت دیگری پیدا می‌کند و برنامه بکلی عوض می‌شود.

چندی پیش - لا- بد در روزنامه خواندید- تمام خبرگزاری‌ها گزارش دادند که یک بودایی ریاضت کش دوازده سال تمام یکسره روی پای خودش ایستاد و نخوابید و نشست. بعد از دوازده سال که ریاضتش تمام شد و به قول خودش روحش پاک شد، آمد نشست. جشن بزرگی برایش برپا کردند و اطبا که برای معاینه او آمده بودند دیدند سالم سالم است. این نشان می‌دهد که قانون زندگی بشر با تغییر دادن شرایط، شکل دیگری پیدا می‌کند. البته من حالات استثنایی‌اش را عرض

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۶۶

کردم. اینها را شاهد می‌آورم که در بشر چه نیروهای ذخیره است و بشر چقدر تغییرپذیر است.

سخن علی علیه السلام

اگر به سراغ حضرت علی علیه السلام بروید می‌بینید در نامه‌ای که به عثمان بن حنیف نوشته است می‌فرماید: «الَا وَ اَنَّ اِمَامَكُم قَدْ اَكْتَفَى مِنْ دُنْيَاهُ بِطَمَرِيهِ وَ مِنْ طُعْمِهِ بِقُرْصِيهِ» یعنی: و اما پیشوای شما از دنیای خودش به دو جامه و به دو قرص نان اکتفا کرد.

بعد می‌گوید: من می‌دانم مردم باور نمی‌کنند. «وَ كَأَنِّي بِقَائِلِكُمْ يَقُولُ: اِذَا كَانَ هَذَا قَوْلُ ابْنِ اَبِي طَالِبٍ فَقَدْ قَعَدَ بِهِ الضَّعْفُ عَنْ قِتَالِ الْاَقْرَانِ وَ مُنَازَلَةِ الشُّجْعَانِ» گویا دارم می‌شنوم از زبان دیگران که اگر علی غذایش این است، او باید از ضعف نتواند از جایش بلند بشود و نتواند در میدانهای جنگ با شجاعان درجه اول نبرد کند و آنها را به خاک هلاکت بیندازد.

علی به این اعتراض فرضی جواب عجیبی می دهد، می فرماید: اشتباه می کنند که قانون طبیعی این است. چیزی که دیگران دارند خلاف قانون طبیعی است: «الَا وَ أَنَّ الشَّجَرَةَ الْبُرِّيَّةَ اضْيَلَبُ عوداً وَ الرِّوَاتِعَ الْخَضِرَةَ اَرْقُ جُلوداً وَ النَّبَاتَاتِ الْبَدْوِيَّةَ اَقْوَى وَ قوداً وَ اِبْطَأُ حُموداً»^۱». درختان صحرایی چوبشان محکمتر است و سبزه های خوش آب و رنگ نازکتر و ضعیفترند. گیاهان وحشی آتششان زودگیرنده تر و دیرخاموش شونده تر است. موجود زنده اعم از گیاه و حیوان و انسان هرچه بیشتر به او برسند نازک نارنجی تر و ضعیفتر و ناتوانتر می شود، هرچه کمتر به او برسند و بیشتر با مشکلات مواجه بشود نیرومندتر می گردد. مقایسه کنید میان درختهای کوهی و جنگلی و درختهایی که در خانه هاست، میان بوته های جنگلی و صحرایی و بوته هایی که دست نوازشگر باغبان دائماً مراقب آنهاست. انسان هم اینجور است. انسان این طور نیست که حتماً باید روزی سه مرتبه غذا بخورد، اگر نخورد مریض می شود. بگذارید یک قدری با مشکلات روبرو بشود تا نیرومندتر شود.

این تاریخ است، تاریخ قطعی و مسلم: جنگ صفین، جنگ جمل، جنگ خوارج در زمانی صورت گرفت که علی علیه السلام مردی شصت ساله است. ما همان

(۱) نهج البلاغه، نامه ۴۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۶۷

مقدار نیرویی که در جوانی داریم، از چهل سالگی به آن طرف تحلیل می رود. به پنجاه سالگی که می رسیم این قدر ضعیف و ناتوان هستیم که پیری را احساس می کنیم.

علی در شصت سالگی با سی سالگی خودش فرق نکرده است. اگر در جوانی با عمرو بن عبدود نبرد می کند، در سن شصت سالگی با کریز بن الصباح نبرد می کند.

نگوید علی مرد استثنایی است. عموم مردم اینجور بودند. مالک اشتر نخعی که آن شجاعتها را در جنگ صفین از خود نشان داده است پیرمرد است، یعنی مردی است که در حدود شصت سال دارد. در جنگ جمل همین مالک و عبد الله بن زبیر - که جوان و بسیار شجاع بود - با یکدیگر نبرد کردند. این قدر یکدیگر را زدند و دفاع کردند که دیگر از شمشیر کاری ساخته نبود. آخر، کار به کشتی گیری رسید. در اینجا مالک عبد الله را به زمین می زند. همین که عبد الله را به زمین زد عبد الله فریاد کشید: «اقتلونی وَ مالِکاً» هم مرا بکشید هم مالک را. بالاخره اینها را از یکدیگر جدا کردند. بعد از مدتی که از قضیه گذشت و جنگ جمل خاتمه پیدا کرد، یک روز مالک با عایشه - که خاله عبد الله بود - ملاقات می کند. عایشه از روی گله و شکایت می گوید: تو آن روز با خواهرزاده من چنین و چنان کردی. مالک قسم خورد که سه شبانه روز بود غذا نخورده بودم «۱»، اگر من چیزی خورده بودم خواهرزاده ات جان سالم از دست من بدر نمی برد. در جنگ خندق مسلمانها از گرسنگی سنگ به شکم خودشان می بستند و مردانه می جنگیدند. این خارج از قانون خلقت و طبیعت نیست.

اساساً یک فلسفه روزه این است که انسان را از نازپروردگی خارج می کند. شما روزهای اولی که روزه می گیرید چون ابتدای آن است که می خواهید از قانون نازپروردگی خارج بشوید خیلی بی حال می شوید، ضعف شما را می گیرد. ولی روزهای آخر ماه می بینید با روزهایی که روزه نگرفته اید هیچ فرقی نکرده اید.

بسیاری از این خیالاتی که ما می کنیم اشتباه است. بعضی از افراد عذرهای بسیاری از کسانی را که روزه می خورند قبول ندارند، می گویند روزه خورهایی که به بهانه این که مریضند روزه نمی گیرند، چون روزه نمی گیرند ضعیف می شوند و چون

ضعیف

(۱) یکی از چیزهایی که برای خودشان ننگ می‌دانستند این بود که در جنگ کشته بشوند و شکمشان پاره بشود و از آن قاذورات بیرون بیاید. لهذا تا حد امکان کم غذا می‌خوردند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۶۸

می‌شوند این ضعفشان را مانع روزه گرفتن می‌پندارند.

این حماقت است که کسی بگوید روزه از نیروی کار می‌کاهد.

ثانیاً مگر بشر فقط باید کار بکند؟ مگر بشر یک ماشین است که حد اکثر استحصال را باید از این ماشین کرد؟ مگر حیوان بارکش است؟ مگر بشر دل ندارد؟

مگر بشر روح ندارد؟ مگر بشر احتیاج به تقوا ندارد؟ آیا بشر فقط احتیاج به یک چیز دارد و آن کار است؟ دیگر احتیاج به آدمیت ندارد؟ احتیاج به اینکه طبیعت سرکش را رام کند ندارد؟ احتیاج به اینکه شهوات خودش را بشکند ندارد؟ احتیاج به اینکه اراده عقلانی و انسانی خودش را تقویت کند ندارد؟ همه چیز را باید از دریچه کار بینیم و کار فقط؟! بروید از ادارات راهنمایی و شهربانی پرسید که در ماه رمضان آمار جرم و جنایت چقدر کاهش پیدا می‌کند. ببینید در ماه رمضان چاقو کشی، آدمکشی، خرابکاری، قماربازی چقدر کمتر می‌شود و در مقابل، اعمال انسانی چقدر مضاعف می‌شود، انسانیت چقدر بالا می‌رود، احسان چقدر بیشتر می‌شود، صلۀ ارحام چقدر زیاد می‌شود! اینها را هم باید در نظر بگیریم، فقط نگوییم نیروی کار. اینهاست که ما نامش را افراط یا جهالت می‌گذاریم. اینجور دخل و تصرف‌هاست که باید جلو آن گرفته بشود. معلوم شد اینهایی که این حرفها را به حساب مقتضیات زمان و انطباق با زمان و احتیاجات روزگار می‌زنند و می‌گویند اگر در زمان پیغمبر مردم روزه می‌گرفتند این قدر احتیاج به کار نبود و امروز جامعه احتیاج زیادی به کار دارد پس زمان فرق کرده است و حالا که زمان فرق کرده است مقتضیات زمان عوض شده پس باید روزه را برداریم، افراطی و جاهل می‌باشند.

تفریطکاری یا جمود

تفریطکارها برعکس، جمود و خشکی به خرج می‌دهند و روی مسائلی که اسلام هیچ راضی نیست ایستادگی می‌کنند. خطر جمود از خطر جهالت کمتر نیست. دین، اعتدال لازم دارد. در مسئله انطباق با مقتضیات زمان همان‌طور که نباید جهات عمّری و بورقیه‌ای را پیش کشید و در دین دخل و تصرف کرد به بهانه اینکه زمان اینجور و آن جور شده است، همچنین نباید به نام دین روی موضوعاتی که اساساً ریشه‌ای ندارند تکیه کرد. مثلاً پا را به یک کفش بکنیم و بگوییم بچه که می‌خواهد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۶۹

درس بخواند باید حتماً از «عمّ جزو» شروع به کار بکند تا باسواد بشود. مگر این را پیغمبر و امام گفته است که بچه هر موقع خواست درس را شروع بکند از عمّ جزو شروع بکند؟ اتفاقاً این کار بدی است برای اینکه احترام قرآن را از بین برده است. ما خودمان خوانده‌ایم و دیگران را هم دیده‌ایم. بچه‌هایی که پاکی نمی‌فهمند، تا یک عمّ جزو را می‌خوانند چندین بار آن را تکه تکه می‌کنند. از طرف دیگر نباید کنار گذاشتن عمّ جزو بهانه‌ای باشد برای اینکه بچه با قرآن آشنا نشود. اینجاست که ممکن است بچه تا کلاس دوازده برسد، تمام درسها را بلد باشد مگر قرآن را. آن جمود است و این جهالت. امت معتدل باشید، نه جاهل باشید نه جامد. امیر المؤمنین فرمود: «الْيَمِينُ وَالشَّمَالُ مَضَلَّةٌ، وَالطَّرِيقُ الْوَسْطِيُّ هِيَ الْجَادَّةُ» «۱» انحراف به چپ

و انحراف به راست هر دو غلط است، مستقیم باشید تا به مقصد برسید. همیشه راه راست بخواید: اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ «۲»
خدایا به ما راه راست را نشان بده.

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۱۶

(۲) فاتحه / ۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۷۰

راه میانه

اشاره

وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا..

یکی از علامتهای مسلمانی، پیدا کردن راه معتدل و میانه است که میان راههای افراطی و تفریطی، میان تندروی‌ها و کندروی‌هاست. جمله‌ای در حدیث وارد شده است که: «انَّ لَنَا فِي كُلِّ خَلْفٍ عُيُودًا يَنْفُونَ تَحْرِيفَ الْغَالِيْنَ وَ اتِّحَالَ الْمُبْطِلِيْنَ» (۱). ائمه فرموده‌اند در هر نسلی طبقه معتدلی وجود دارد که از طرفی جلو افراطکاری غلوکنندگان را می‌گیرند، تحریفاتی را که از ناحیه غلوکنندگان پیدا می‌شود نفی می‌کنند، و از طرف دیگر نسبتهایی را که مردم مبطل و مخالف ایجاد می‌کنند نفی می‌کنند؛ به عبارت دیگر هم جلو ضرر دوستان را می‌گیرند و هم جلو ضرر دشمنان را. ضرر تنها از ناحیه دشمن نمی‌رسد. گاهی از ناحیه دوست ضررهایی می‌رسد که خطرش از ضرری که از ناحیه دشمن می‌رسد بیشتر و بالاتر است. ما این هر دو قسمت را برای اینکه راه وسط و معتدل را بتوانیم پیدا بکنیم، از نظر مسئله مورد نظر خودمان یعنی مسئله انطباق اسلام با مقتضیات زمان بحث می‌کنیم: تندروی‌هایی

(۱) کافی، ج ۱ / ص ۳۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۷۱

که از ناحیه دشمنان می‌شود و کندروی‌هایی که از ناحیه دوستان می‌شود.

دیشب عرض کردم که در مسئله انطباق با مقتضیات زمان دو جریان مخالف - که هر دو غلط بوده است - در تاریخ اسلام همیشه وجود داشته است: یک جریان افراطی یعنی دخل و تصرف‌های بیجا در دستوره‌های دینی به واسطه یک خیالات و یک ملاحظات کوچک، که ما اسم آنها را جهالت گذاشتیم. جریان دیگر توقف و جمود بیجایی است که بر خلاف منظور و روح اسلام است. این جمودها از ناحیه دوستان محتاط بوده است ولی احتیاطهایی که صددرصد بر ضرر اسلام تمام شده است، احتیاط بچه گانه و کودکانه بوده است. البته یک جریان معتدل هم همیشه وجود داشته است ولی ما برای اینکه جریان معتدل را پیدا بکنیم باید ابتدا این دو جریان افراطی و تفریطی را درست بشناسیم.

دیشب دو مثال عرض کردم راجع به دخل و تصرف‌های جاهلانه‌ای که در دستورات دینی می‌شود و اسم اینها را هم روشنفکری می‌گذارند. گاهی اسم اینها را اجتهاد می‌گذارند ولی اینها واقعاً جهالت است نه اجتهاد. آن جریانهایی که مربوط

به کاری بود که خلیفه دوم درباره «حَى عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ» کرد و یکی هم جریان معاصری بود که یکی از رؤسای کشورهای عربی در باب روزه خیلی روی آن اصرار دارد. مثالهای دیگری نیز باید عرض بکنم. وظیفه هر مسلمانی است که در برابر این جریانات ایستادگی کند.

مثال دیگر: حرمت گوشت خوک

یکی از سؤالاتی که من خودم با آن خیلی مواجه شده‌ام (و از جمله در سفری که اخیراً به مناسبت جشنی که در نیمه شعبان در دانشکده کشاورزی اهواز ترتیب داده شده بود و دو جلسه پرسش و پاسخ تشکیل داده بودند، مطرح شد و بنده هم مکرر این سؤال را شنیده‌ام) راجع به حرمت گوشت خوک است. این طور سؤال می‌کردند که گوشت خوک حرام است و البته خیلی دستور حکیمانهای بوده است. در آن زمان مردم گوشت خوک را نمی‌شناختند و آن میکروبی که در آن وجود داشت - که آن را «تریشین» می‌گویند - عوارض بسیاری برای خورنده به وجود می‌آورد. در آن زمان بشر نه آن میکروب را می‌شناخت و نه وسیله‌ای داشت که آن را از بین ببرد، ولی پیغمبر با نور وحی و نبوت این حقیقت را دریافته بود. خدا به پیغمبر دستور داد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۷۲

که به مردم بگو از خوردن گوشت خوک خودداری کنند. حرام بودن گوشت خوک به واسطه همین میکروبی است که در بدن خوک وجود دارد. ولی امروز به واسطه پیشرفتهای عظیم علمی کشف شده است که ضرر این گوشت از چیست و راه از میان بردن آن هم کشف شده است و به وسایل مختلفی آن میکروب را از بین می‌برند. بنابراین، آن دلیلی که برای حرمت گوشت خوک وجود داشته است امروز دیگر وجود ندارد. پس امروز ما اگر گوشت خوک را بخوریم بر خلاف دستور اسلام رفتار نکرده‌ایم. اگر خود پیغمبر هم امروز باشد و از او سؤال کنیم که با وسایلی که جدیداً پیدا شده است باز هم گوشت خوک را نخوریم؟ لا بد خواهد گفت که نه دیگر، حالا می‌توانید بخورید. آن روز که ما گفتیم، وسایلی برای از بین بردن این میکروب نبود و حالا که هست دیگر مانعی ندارد.

بنده آنجا گفتم که بعضی از مقدمات این حرف درست است ولی بعضی دیگر از مقدماتش ناقص است. این مطلب که شما می‌گویید هر حکم که در اسلام هست دلیلی دارد، راست است. این را علمای اسلام به این ترتیب بیان می‌کنند که در هر دستوری از دستورات اسلام حکمت یا حکمتهایی نهفته است و به تعبیری که علمای فقه و اصول استعمال می‌کنند احکام تابع یک سلسله مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی اگر اسلام چیزی را حرام کرده است چون مفسده‌ای وجود داشته است حرام کرده، خواه مفسده جسمی باشد خواه روحی، خواه به زندگی فردی بستگی داشته باشد خواه به زندگی اجتماعی، در هر حال یک ضرری در آن بوده است که حرام شده است. یعنی تحریم تعبدی به این معنی که بدون دلیل یک چیزی حرام شده باشد اصلاً وجود ندارد، و هیچ عالمی از علمای شیعه چنین حرفی نمی‌زند.

البته از علمای اهل تسنن مانند اشعریها این حرف را می‌زنند. آنها یک فکر غلط داشتند که به عالم اسلام بسیار صدمه زد. چون توحیدشان کامل نبود گفتند: خدا بالاتر است از اینکه وقتی دستوری می‌دهد دستورش تابع یک مصلحتی باشد، خدا بالاتر از این است که بخواهد کاری که شخص می‌کند به خاطر یک مصلحت و فرار از یک مفسده باشد، این انسانها هستند که وقتی دستور می‌دهند به خاطر یک مصلحتی است، خدا بالاتر از این حرفهاست، خدا اگر گفت کاری را بکن بدون دلیل است و اگر گفت نکن باز بدون دلیل است. ولی در همان زمانها این مطلب از ائمه ما سؤال شده است که آیا این حرفها

درست است؟ گفتند: نه، غلط است. خدا هیچ

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۷۳

کاری در خلقت و یا در شریعت بدون مصلحت و حکمت نمی‌کند. عدل الهی ایجاب می‌کند که خدا، هم در خلقت و هم در شریعت عادل باشد و اگر عدل یکی از اصول دین است روی همین حساب است.

آنها اگر چه اسمشان باقی است ولی عملاً تقریباً منقرض شده‌اند. الآن تمام سنیهایی که وجود دارند به اسم اشعری هستند، ولی در واقع این عقیده را از میان برده‌اند و عملاً طرفدار این حرف نیستند.

پس این مطلب که شما گفتید اگر در دین اسلام یک چیزی حرام شده است دلیلی داشته، حرف درستی است. این را من هم قبول دارم. مثلاً اینکه گوشت سگ حرام است یا سگ نجس است، بدون دلیل نیست. حتماً در سگ یک چیزی وجود دارد که برای انسان ضرر دارد. البته در صدر اسلام هنوز این حرفهایی که الآن می‌زنند وجود نداشت. ولی یک مطلب دیگر هست و آن اینکه فرض کنیم عالمی یا مجتهدی پیدا بشود که برایش یقین بشود که اسلام که گفته است گوشت خوک حرام است منحصرأً به خاطر همین میکروبی است که امروز کشف شده است. او فتوا خواهد داد: پس حالا- دیگر گوشت خوک حلال است. ولی ما قبول نخواهیم کرد.

مجتهد باید پخته باشد. ممکن است برای چیزی که حرام شده است دهها خطر وجود داشته باشد و امروز علم یکی از آنها را کشف کرده و مابقی هنوز مانده باشد.

شما می‌بینید مثلاً علم پنی‌سیلین را کشف و آثارش را بیان می‌کنند و تمام مردم به آن روی می‌آورند. بعد از چند سال متوجه می‌شوند که ضررهایی هم دارد و لاقلاً برای همهٔ مریضها تجویز نمی‌کنند. علم گوشه‌ای را کشف می‌کند و گوشهٔ دیگر برایش پنهان می‌ماند. حالا برای یک نفر مجتهد کی یقین پیدا می‌شود که علت اینکه اسلام گفته است گوشت خوک حرام است منحصر به همین میکروبی است که علم کشف کرده است؟! اگر بگویند، عجله به خرج داده است و باید از او سؤال کرد آیا شما یقین دارید که بیست سال دیگر چیز جدیدی کشف نشود؟.

مثلاً ممکن است خصایص بعضی از حیوانات در گوشتشان وجود داشته باشد، به طوری که خورندهٔ آن گوشت آن خصایص را بگیرد. از جمله صفات خوک این است که خیلی کثیف است. در حدیث است که یکی از خصایص روحی این حیوان این است که [غیرت ندارد و خوردن گوشت او] غیرت را از بین می‌برد. البته می‌دانید هر کدام از حیوانات خصایص روحی مخصوص به خود دارند، مثلاً وفا در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۷۴

سگ زیاد است (سگ در مقابل احسانی که به او می‌شود آن احسان را نادیده نمی‌گیرد ولی گربه این طور نیست) و یا غیرت ناموس در خروس زیاد است و حیوانی که اصلاً این خاصیت در او نیست خوک است. وقتی از امام رضا علیه السلام راجع به حرمت گوشت خوک سؤال می‌کنند می‌فرماید: «لِأَنَّهُ يُذْهِبُ الْغَيْرَةَ» برای اینکه غیرت را از بین می‌برد. بعد در آنجا گفتیم این حالتی که شما الآن در اروپا می‌بینید، اثر گوشت خوک است که حاصلش را بروز داده است.

پس این نپختگی است که وقتی انسان یک فلسفه‌ای را دربارهٔ احکام پیدا کرد بگوید هرچه هست همین است. مثلاً در باب مشروب یک کسی بگوید- البته مشروب در تمام شرایع حرام بوده است- علت اینکه مشروب حرام است این است که برای کبد و قلب مضر است ولی تجربیات نشان داده است که اگر کسی به مقدار کم مصرف کند نه فقط مضر نیست بلکه نافع است، پس شراب کمش حلال و زیادش حرام است. این هم باز دستپاچگی دیگری است. نه، انسان باید در اینجور مسائل

سرعت به خرج ندهد.

بعضی از افراد در قدیم می گفتند علت حرمت شراب زایل کردن عقل است و ما یک طبیعتی داریم که در ما شراب ایجاد سُکر و مستی نمی کند، پس شراب بر ما حلال و بر دیگران حرام است. نه، اینجور نیست. اولاً ممکن است هزاران دلیل برای حرمت شراب وجود داشته باشد که ما هنوز به آنها نرسیده ایم. ثانیاً یک شیء حرام و لو اینکه یک ذره اش آن خاصیت ضرری را نداشته باشد ولی باید آن را به طور در بست حرام کرد که مردم اصلاً به سوی آن نروند.

مثال دیگر: زبان عربی، زبان اعمال مذهبی در اسلام

مثال دیگری عرض می کنم: بعد از جنگ بین الملل اول به علل سیاسی استعماری، حس ملیت را طرح کردند. ویلسن یک طرح چهارده ماده ای ریخت که یکی از مواد آن این بود که احساس ناسیونالیستی را زنده کنند. این طور نبود که این مواد را برای کشورهای اسلامی طرح کرده باشند، برای دنیا طرح کرده بودند. این، نظیر آن دستوری است که ارسطو به اسکندر داد. اسکندر وقتی دنیا را فتح کرد و مانند سیل بنیانکن همه را زیر مهمیز می آورد، راجع به نگهداری فتوحاتش از ارسطو نظر خواست. گفت: تفرقه بینداز و حکومت کن؛ یعنی هر جا را که فتح می کنی مردم آنجا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۷۵

را تکه تکه کن، از میان خودشان افرادی را برانگیز و به آنها حکومت بده، آنها با هم رقیب می شوند و همیشه با هم معارضند، لذا تمام آنها تکیه شان به توست. با این روش، تو می توانی ممالکی را که فتح کرده ای زیر مهمیز خودت قرار بدهی. این فکر در جنگ بین الملل اول هم به وجود آمد و طراحش هم ویلسن بود که در میان هر ملتی احساسات ملیت و ناسیونالیستی آنها را تقویت کنند. مثلاً در مورد منطقه عظیم کشورهای اسلامی که نیروی واحدی بر آنها حکومت می کرد و ملل مختلفی زیر پرچم آن بودند، گفت باید احساسات ملی هر ملتی را تحریک کرد. کشور ترکیه فعلی، کشور عثمانی و یکی از کشورهای بزرگ جهان بود. تمام کشورهای عربی فعلی تابع عثمانی بودند. از طرفی در کشورهای عربی اشراف آنها را برانگیختند که باید از نژاد و ملیت خودتان طرفداری کنید، و از طرف دیگر کمال آتاتورک را برانگیختند که ما ترک هستیم، زبانمان ترکی است. خطشان را هم عوض کردند. بعد گفتند چون ما روی نژاد تکیه می کنیم پس مذهب یک امر خصوصی است، یک امر فردی است و جزء مسائل اجتماعی نیست. در مجلس ترکیه اصلاً مذهب را قبول نکردند و اسلام را به عنوان مذهب رسمی نپذیرفتند. نتیجه این شد که چنین کشوری را در حال انزوا قرار داده اند. بعد گفتند که خدا زبان مخصوصی ندارد، چه لزومی دارد که نماز را به زبان عربی بخوانید؟ بیایید نماز را به زبان ترکی بخوانیم، فرقی نمی کند. اسلام خواسته است که مردم نماز بخوانند یعنی با خدا صحبت کنند، با هر زبان که شد می شود، وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* خدا به همه چیز آگاه است، دیگر دلیلی ندارد که حتماً به زبان عربی باید نماز خواند.

این هم یک نوع شتابزدگی است، برای اینکه هر مذهبی اگر زبان مخصوصی نداشته باشد آن مذهب نمی تواند باقی بماند. اسلام به یک معنی زبان مخصوصی ندارد، به این معنی که اسلام واجب نکرده است که زبان مکالمه حتماً زبان عربی باشد. اسلام زبان مخصوصی را برای مکالمه با یکدیگر طرح و وضع نکرده است.

اسلام خط مخصوصی را هم برای مردم فرض نکرده است که حتماً باید تمام مردم مثلاً با خط عربی بنویسند. نه، اسلام دین نژادی نیست. در اسلام اینجور محدودیتها وجود ندارد. اما اسلام برای اعمال مذهبی زبان مخصوصی را انتخاب کرده که این

زبان مخصوص، به همه مردم وحدت بدهد. اساساً این، کار خوبی است یا کار بدی که ملتهای مختلف دارای زبانهای مختلف، لااقل در یک قسمت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۷۶

یک زبانه بشوند؟ این از نظر وحدت بشریت خوب است، گامی است به سوی وحدت بشریت. اگر به مردم تکلیف می‌کرد که حتماً با یک زبان صحبت کنند، خوب نبود و شاید عملی هم نبود. هر ملتی ادبیاتی برای خودش دارد که آن ادبیات جزء ذخایر آن ملت و ذخایر بشریت است. واقعاً باید زبان فارسی را حفظ کرد برای اینکه در زبان فارسی نفایس و آثار گرانبهایی وجود دارد که برای بشریت مفید است، نه از نظر اینکه ما ایرانی هستیم و احساس ملیت ایرانی داریم بلکه از نظر بشردوستی و علاقه‌مند بودن به نفایس بشر. گلستان سعدی یکی از ذخایر بشریت است. مثنوی جزء ذخایر بشریت است. همین‌طور در زبان عربی، قرآن، نهج البلاغه، صحیفه سجادیه که جای خود دارند، بسیاری از کتب عربی جزء ذخایر بشریت است. مثلاً دیوان ابن فارض جزء ذخایر بشریت است.

پس این نخواهد شد که تمام مردم دنیا بیایند یک زبان را برای خود انتخاب کنند. ولی این مقدار که ملل مختلف را لااقل در زبان مذهبی یکی بکنیم، امکان‌پذیر است و این از آن جهت نیست که زبان خدا- العیاذ باللّه- زبان عربی است. اصلاً خدا زبان نمی‌خواهد، حرف هم که نزنیم از نیت ما آگاه است. ولی این یک فلسفه دارد که عرض کردم و این فلسفه را باید حفظ کرد. این کوتاه فکری است [که هر قومی از اقوام مسلمان اعمال مذهبی را به زبان خودش انجام دهد]. ابو نواس در آن شعر می‌گوید:

قُلْ لِلذِّی یَدْعِی فَلَیْسَ فِیهِ حِفْظٌ شَیْئاً وَ غَابَتْ عَنكَ اَشْیَاءُ

بگو به این مدعی علم و فلسفه که تو یک چیز یاد گرفته‌ای ولی خیلی چیزها را فراموش کرده‌ای.

این مطلب را هم باید عرض بکنم: آیا می‌دانید هیچ زبانی قادر نیست که زبان دیگر را صددرصد تحویل بگیرد؟ هر زبانی آنچه که دارد مخصوص خودش است؛ یعنی شما اگر تمام ادبای زبان فارسی را جمع کنید تا سوره حمد را به فارسی ترجمه کنند که همان منظور سوره حمد را بفهماند، امکان‌پذیر نیست. زبان فارسی را هم اگر بخواهند به زبان دیگری برگردانند که همان لطافت و همان منظور را داشته باشد، نمی‌توانند. اشعار خیام را هرکاری بکنند نمی‌توانند به زبان دیگری برگردانند. بنده خودم چیزی نوشته بودم، یکی از فضلا آن را به زبان عربی ترجمه کرده بود. وقتی من ترجمه را خواندم هیچ فکر نمی‌کردم که این همان چیزی است که من نوشته‌ام.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۷۷

می‌گویند آمار نشان داده است که اگر شما حرفی برای کسی نقل کنید و آن شخص همان حرف را به سومی، و سومی به چهارمی و همین‌طور تا سی‌چهار نفر برای هم نقل کنند و آن شخص آخر برای شما که این حرف را زده‌اید نقل کند، می‌بینید اصلاً آن قدر در آن حرف تصرفات شده است که هیچ شباهتی با آن ندارد، حالا چه رسد به دین.

یکی از امتیازات اسلام این است که متن آنچه گفته است محفوظ است. متن قرآن مجید محفوظ است، متن دعاها محفوظ است و ما متنها را باید حفظ کنیم. این منتهای نادانی و جهالت و حماقت است که با یک چنین حساب بچه‌گانه که خدا زبان مخصوص ندارد، بگوییم پس نماز را به زبان دیگر برگردانیم.

این هم نمونه دیگری از جهالتها و تصرفات جاهلانه‌ای که احیاناً در دین می‌شود و باید افراد معتدل و عادل جلو این تصرفات را بگیرند.

عقل و راه اعتدال

اشاره

وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يُكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا..

بحث ما در اطراف این بود که باید از دو چیز پرهیز کنیم تا بتوانیم آن مقداری که قرآن کریم دستور داده است عمل کنیم: یکی افراطکاری‌ها و دخل و تصرف‌های جاهلانه - که در دو سه شب گذشته مثالهایی درباره آن عرض کردیم و امشب هم یک مثال عرض می‌کنم - و دیگر جمود. جمود یعنی خشکیهای بی‌معنی و بیجا.

مثال دیگر برای جهالت: قیاس ابو حنیفه

مثالی که برای تصرفات جاهلانه عرض می‌کنم مربوط به اعصار اولیة اسلام است و آن چیزی است که به نام قیاس ابو حنیفه معروف است. اهل تسنن در مسائل فقهی یعنی همه مسائلی که امروز ما در آن مسائل از علما تقلید می‌کنیم، به یک عده علمای زمان خودشان مراجعه می‌کردند که البته عده آنها زیاد است. مثلاً سفیان ثوری یکی از آنهاست، که بسیاری از اینها و بلکه اکثرشان غیر عرب بودند لکن به خاطر اینکه مراتب علمی را طی کرده بودند و از دیگران حوزه درس بارونق‌تری داشتند و از طرفی اسلام این فکر را در مغز مردم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۷۹

رسوخ داده بود که ملیتها و نژادها بر یکدیگر رجحان ندارند بلکه برتری به تقوا و عمل و کوشش است، مردم به آنها مراجعه می‌کردند. خیلی از افراد بودند که ممکن بود در سابق غلام بودند و بعد آزاد شدند ولی چون عالم بودند، حوزه درسی تشکیل می‌دادند و سایرین برای استفاده به آنان مراجعه می‌کردند. در تاریخ خواندم که یک وقتی مردم مصر از عمر بن عبد العزیز سه نفر فقیه و ملّا خواستند. او سه نفر را فرستاد که دو نفرشان از غلامهای آزاد شده بودند و یک نفرشان عرب بود. یکی از اهالی به خلیفه اعتراض کرد که تو چرا هر سه نفر آنها را عرب اختیار نکردی و لااقل می‌خواستی دو نفر عرب انتخاب کنی. گفت: تقصیر من نیست، می‌خواستند عربها هم به اندازه موالی سواد پیدا کنند تا من از آنها بفرستم.

کم کم عده اینها زیاد شد. همین طبری صاحب تاریخ و تفسیر، یکی از فقهای بزرگ زمان خودش بوده است که زیاد هم مقلد داشته است. مقلدین هر یک از این علما اهمیت نمی‌دادند که تقلید از میت بکنند یا از زنده، و بسیارشان هم تقلید از میت می‌کردند به این معنی که وقتی از او سؤال می‌کردند تو از چه کسی تقلید می‌کنی، می‌گفت مثلاً از سفیان ثوری یا از طبری یا از ابو حنیفه، در صورتی که فاصله میان زمان او و زمان آن امام و پیشوا و مجتهد سیصد چهارصد سال بود.

در قرن هفتم هجری در مصر در زمان یکی از پادشاهان این کشور به نام الملک الظاهر که اسمش بیبرس بود، این فکر به وجود آمد که این همه رشته‌های زیاد فقهی اسباب سرگیجه است و پیروی کردن از علما منحصر بشود به چهار نفر علمای وقت. نشستند و تصمیم گرفتند که پیروی از هر عالمی ممنوع بشود مگر از چهار نفر. آن چهار نفر هم عبارتند از: ابو حنیفه،

شافعی، احمد بن حنبل و مالک بن انس، که از این چهار نفر دو نفرشان عربند و دو نفرشان ایرانی. ابو حنیفه ایرانی است که در عراق یعنی در کوفه بوده است. غرض این جهت است که از آن زمان به بعد ائمه اهل تسنن منحصر شدند به چهار نفر و اگر احیاناً مجتهدی پیدا می‌شد می‌بایست در حدود فتوای این چهار نفر اظهار نظر کند نه بر خلاف فتوای آنها، یعنی فتوای آنها را باید سند قرار بدهد. بدین ترتیب باب اجتهاد در میان اهل تسنن بسته شد.

این چهار نفر چهار مسلک مختلف دارند؛ یعنی طرز تفکرشان در استنباط احکام، مختلف است. ابو حنیفه به اصطلاح طرز تفکرش عقلانی است ولی در حد

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۸۰

افراط، یعنی در فقه خودش بیشتر روی استدلال فتوا می‌دهد به طوری که اخبار و احادیثی که به آن استناد می‌کند خیلی کم است. او به حدیث از این نظر خوشبین نبود که معتقد بود احادیث صحیح کم است. به احادیثی که نقل می‌کردند، بدبین بود. اگر حدیث معتبری پیدا می‌کرد البته به آن عمل می‌کرد. قهراً چون به حدیث خوشبین نبود، در مدارک احکام گیر می‌کرد و ناچار به استدلالهای ذهنی می‌پرداخت، یعنی با قیاسهایی احکام را استنباط می‌کرد. این است که مسلک ابو حنیفه قیاس بود و مرکز او در عراق و کوفه بود.

معاصر او مالک بن انس است که مرکزش مدینه بود. مالک بر خلاف ابو حنیفه به قیاس خوشبین نبود. در تمام عمرش دو بار به قیاس فتوا داده بود و وقتی که خواست از دنیا برود، دیدند مضطرب است. وقتی علت را سؤال کردند، گفت: برای اینکه دو بار به قیاس فتوا داده‌ام. او برعکس بیشتر به حدیث اعتماد می‌کرد و اگر جایی حدیث نبود، به سیره صحابه پیغمبر و اگر صحابه نبودند، به سیره تابعین یعنی شاگردان صحابه پیغمبر اعتماد می‌کرد. کتابی هم در حدیث نوشته است به نام الموطأ در قرن دوم هجری. این هر دو نفر معاصر امام صادق هستند. مالک رسماً در مدینه بود. حضرت صادق هم در مدینه بود و مالک زیاد خدمت حضرت می‌رسید و بسیار برای حضرت احترام قائل بود و این را اهل تسنن نقل کرده‌اند که مالک گفت:

من فاضلتر از جعفر بن محمد، متقی‌تر از جعفر بن محمد، شریفتر از جعفر بن محمد کسی را ندیده‌ام. همچنین این را، هم اهل تسنن و هم اهل تشیع نقل کرده‌اند که مالک می‌گوید: من گاهی به خدمت جعفر بن محمد می‌رفتم و او مسندی داشت. اصرار می‌کرد و مرا روی آن مسند می‌نشاند و به من محبت می‌نمود. من از این عمل بسیار خوش حال می‌شدم.

حدیث معروفی است که زیاد شنیده‌اید، مالک می‌گوید: من یک بار در خدمت امام به سوی مکه می‌رفتم. رسیدیم به مسجد شجره و از آنجا محرم شدیم. وقتی که امام خواست لبیک بگوید و محرم بشود من به چهره او نگاه کردم دیدم رنگ از صورت مبارکش پریده، می‌خواهد بگوید ولی مثل اینکه صدا در گلویش می‌شکند.

آن قدر خوف بر او مستولی شده که نزدیک است از مرکب به زمین بیفتد. من رفتم جلو. فهمیدم از خوف خداست، عرض کردم: آقا! بالاخره تکلیف است، باید بگویی. گفت: چه می‌گویی؟! معنای لبیک این است که خدایا من همان بنده‌ای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۸۱

هستم که دعوت تو را اجابت کرده‌ام. اگر در جوابم گفته شود «لا لبیک» من چه بکنم؟.

و اما ابو حنیفه در عراق بود. او هم شاگرد حضرت صادق بوده است.

یکی دیگر از ائمه، شافعی است. شافعی حد وسط است. او یک دوره متأخرتر است. شافعی شاگرد شاگرد ابو حنیفه و ظاهراً شاگرد ابو یوسف است. مدتی در عراق شاگردی او را کرد، فقه ابو حنیفه را آموخت. بعد مدتی نزد مالک درس خواند.

شافعی حد وسط بین این دوست؛ یعنی نه به اندازه ابو حنیفه قیاس می‌کند و نه مثل مالک با قیاس مخالف است، یک حالت

بینابینی دارد. بعد شافعی به مصر رفت.

مردم مصر به فتوای او عمل می‌کردند و از همان زمان مردم مصر شافعی مذهب شدند.

یکی دیگر از ائمه، احمد بن حنبل است. او یک دوره عقب‌تر است. زمانش تقریباً با زمان حضرت هادی معاصر است. او کتابی نوشته است به نام مُسند که چاپ شده است. وهابیه از او پیروی می‌کنند. احمد بن حنبل بیشتر از مالک با قیاس و استدلال ذهنی مخالف است. فقه او به اصطلاح خیلی جامد است و بسیار مرد متعصبی بوده است و بسیار با استقامت. مدتی او را در زندان انداختند با افراد زیادی که داشت و آنها را شلاق می‌زدند به خاطر عقیده‌ای که داشتند، یعنی مخلوق نبودن قرآن. آنها از عقیده خود برنگشتند. بعد که حکومت عوض شد، احمد بن حنبل خیلی با عظمت بیرون آمد و فوق العاده در میان مردم محبوبیت پیدا کرد، به طوری که نوشته‌اند در تشییع جنازه او هشتصد هزار نفر شرکت داشتند. اتفاقاً ابو حنیفه هم در زندان خلفا مرد.

این را بدانید، ما از این جهت که شیعه هستیم نباید این را اغماض بکنیم، خیال نکنیم اینها ملعبه دست خلفا بودند و هرچه خلفا می‌گفتند عمل می‌کردند.

اینجورها نیست. در راه خودشان تصلب داشتند. از همین ابو حنیفه در زندان می‌خواستند که فتوا بدهد خلافت بنی العباس خلافت شرعی است و او نمی‌داد، می‌گفت: مردم قبل از اینها با بنی الحسن بیعت کرده‌اند و چون بیعت آنها بیعت صحیح بوده است لذا بیعت با بنی العباس غلط است. شلاقها در زندان خورد و حاضر نشد فتوا بدهد. مالک بن انس هم همین‌طور. او هم به زندان رفت و شلاقها خورد و دست از فتوای خودش [علیه] خلفا برنداشت. اینها جزء مفاخر اسلام است و بدانید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۸۲

اسلام افرادی را که تربیت کرد اینجور تربیت نکرد که ملعبه دست خلفای وقت باشند.

فقه احمد بن حنبل بسیار جامد است. او اساساً برای عقل حقی قائل نیست. در مقابل، مکتب ابو حنیفه مکتبی است که برای عقل به حد افراط حجیت قائل است، یعنی به حدی که خود عقل هم واقعاً آن حد را برای خودش قائل نیست و عمده این است که به حدیث خیلی کم اعتماد دارد. قیاسهای ابو حنیفه به اصطلاح یک نوع آزادی اظهار نظر در مسائل دینی می‌داد، از قبیل همین دخل و تصرف‌های بیجا که دیشب عرض کردم.

قصه‌ای برای او نقل می‌کنند. احمد امین مصری در کتاب ضحی الاسلام نقل کرده است که: روزی ابو حنیفه به دکان سلمانی رفته بود که محاسنش را اصلاح کند.

موقعی بود که محاسنش جوگندمی شده بود، یعنی موی سیاه و سفید داشت. خوب، همه افراد خصوصاً اگر زن جوانی هم داشته باشند، دلشان نمی‌خواهد که موی سفید در صورتشان باشد. به سلمانی گفت: موهای سفیدم را بچین، به این فکر که اگر موی سفید را از ریشه بچینند اساساً دیگر در نمی‌آید. سلمانی گفت: اگر بکنی بیشتر در می‌آید. گفت: پس موهای سیاه را بکن. این همان قیاس است.

مکتب ابو حنیفه یک مکتب قیاسی بود و این قیاس اجازه می‌داد که یک نوع دخل و تصرف‌های بیجا در دین بشود که اگر این دخل و تصرف‌ها ادامه پیدا می‌کرد ضربه بزرگی برای دین بود.

آنهایی که مخالفت با قیاس کردند تنها ائمه ما نبودند. مالک هم مخالف بود، شافعی هم با افراط ابو حنیفه مخالف بود، احمد بن حنبل که اصلاً با عقل مخالف بود و می‌گفت عقل حق اظهار نظر در مسائل دینی را ندارد. حالا اگر کسی این مکاتب بزرگ فقهی اهل تسنن را بشناسد که راه و روش ابو حنیفه چه بوده، راه و روش سایرین چه بوده، و آن وقت رجوع کند به

آنچه ائمه گفته‌اند که آیا ائمه ما راه ابو حنیفه را تثبیت می‌کردند یا راه سایرین را یا هیچ کدام را، و اگر هیچ کدام پس چه راهی را تأیید می‌کردند، می‌بیند آنها راه دیگری باز کرده‌اند که راستی از مفاخر عالم اسلام است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۸۳

مخالفت ائمه اطهار علیهم السلام با قیاس

یکی از ادلّه اینکه امامت باید باشد همین جاست. ائمه ما شدیداً با قیاس کردن مبارزه کرده‌اند، گفته‌اند: «الشَّرِيعَةُ إِذَا قِيَستُ مُحِقَّتْ» شریعت اگر قیاس بشود محو می‌شود. مثل احمد بن حنبل نگفتند اساساً عقل حق اظهار نظر ندارد، بلکه گفتند عقل حق اظهار نظر دارد ولی قیاس روش عقلی نیست، و نه مثل شافعی راه بینابین را در پیش گرفتند و نه مثل مالک اصلاً در قیاس را بکلی بستند. ولی در عین حال برای عقل اصالت قائل شده‌اند. شما رجوع کنید به فقه اهل تسنن. علمای حنفی می‌گویند کتاب، سنت، اجماع و قیاس حجت است. علمای حنبلی می‌گویند کتاب، سنت و اجماع حجت است. ولی وقتی وارد فقه شیعه می‌شوید می‌بینید آن حرفها وجود ندارد؛ می‌گویند کتاب، سنت، اجماع و عقل. این عقل که در اینجا آمده است همان راه وسط میان جهل و جمود است که ما اگر این عقل را در استنباط احکام دخالت می‌دهیم بدانیم حجت خداست. امام فرمود: خدا دو حجت، دو پیغمبر دارد:

پیغمبر ظاهر و پیغمبر باطن. عقل، پیغمبر باطن است. در عین حال گفته‌اند قیاس یک ذره حجت نیست. اینکه عقل حجت است و قیاس حجت نیست، همان راهی بود که برای ما باز کردند میان جمودی که در رأسش احمد بن حنبل قرار گرفته است و جهلی که معنایش قیاس ابو حنیفه است. این همان اجتهاد به معنای واقعی خودش می‌باشد.

احکام و قوانین عقل

متأسفانه بعدها در میان شیعه جریانهایی پیدا شد که عمده آن، اخباریگری است که بعداً عرض خواهم کرد. ولی راهی که در شیعه هست راه عقل است. عقل حجت است و حجت خداست. اما عقل قانون دارد. به نام عقل نمی‌شود هر اظهار نظری را حجت دانست. از جمله احکام و قوانین عقل این است که عقل می‌گوید دنبال یقین برو. قرآن هم همین را گفته است: **لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** (۱) تا یقین پیدا نکرده‌ای دنبال چیزی نرو. قرآن می‌گوید: **إِنْ تُطِيعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ** اگر دنبال اکثر این مردم بروی گمراهت می‌کنند، برای اینکه از قانون عقل پیروی

(۱) اسراء / ۳۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۸۴

نمی‌کنند، **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ** (۱)* پیروی نمی‌کنند مگر گمانها را. خدا برای انسان عقل را این طور قرار داده است که تا در موضوعی یقین پیدا نکرده است، عقل می‌گوید دنبال آن نرو. قرآن برای راهبری عقل اعجاز کرده است. ما می‌بینیم بعد از ده قرن دکارت قوانینی برای راهبری عقل آورده است. وقتی آن قوانین را که این همه در دنیا سروصدا راه انداخته است بررسی می‌کنیم، می‌بینیم چیزی زیادتر از آنچه قرآن آورده نگفته است. از جمله حرفهای دکارت این است که

من اگر بخواهم از عقل خودم استفاده کنم، اولین قانونش این است که تا موضوعی برای من روشن نباشد از آن پیروی نمی‌کنم. و نیز می‌گوید: من بنا گذاشته‌ام بر اینکه در شتابزدگی قضاوت نکنم. می‌گوید: عقل اول باید ببیند مدارک موجود برای قضاوت کافی هست یا نه. مثلاً اینکه داروین گفت آدم از نسل میمون است، البته قرائنی هم دارد اما مردم شتابزده یک غوغایی راه انداختند که جدّ آدم کشف شد. او گفته بود که حلقه مفقوده‌ای در دنیا هست. حتی بعضی از مادین گفتند که آن حلقه مفقوده هم پیدا شده و دیگر تمام حلقات به یکدیگر متصلند. این، شتابزدگی است. راه وسط این است که انسان عقل را پیشوا قرار بدهد؛ یعنی در کار عقل شتابزدگی نکند، در کار عقل تا قضیه روشن نشده است اظهار نظر نکند، در کار عقل تمایلات نفسانی خودش را حساب نکنند. طبیعت، دزد است؛ یعنی گاهی عقل انسان می‌خواهد قضاوت کند، طبیعتش میل دارد به یک طرف قضاوت کند.

طبیعت، عقل را اغفال می‌کند. دکارت می‌گوید: باید حساب نفس را در قضاوتها داشت، حساب تمایلات نفس را باید کرد. (موضوع علامه حلی و نجس شدن چاه).

یکی دیگر از چیزهایی که عقل انسان را دچار اشتباه و گمراهی می‌کند، روش و راه نیاکان است. این موضوع را فراموش نکنید که خیلی مهم است. فرانسیس بیکن گفته است یکی از چیزهایی که عقل انسان را فریب می‌دهد راهی است که گذشتگان رفته‌اند. او تعبیر به «بت» می‌کند، می‌گوید: اینها برای بشر بت است و عقل انسان را فریب می‌دهد که انسان اگر دید پدر و مادرش کاری را می‌کردند او هم همان راه را می‌رود. راه گذشتگان به انسان اجازه نمی‌دهد که آزاد فکر کند، جلو آزادی فکر را می‌گیرد. قرآن روی این موضوع، عجیب تکیه کرده است. اولین کتابی

(۱) انعام/ ۱۱۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۸۵

که این حرفها را زده است قرآن است. من یک وقت تمام قرآن را جستجو کردم دیدم هر پیغمبری که آمده است وقتی با ملتش مواجه شده است، ملتش به او گفته‌اند که تو می‌خواهی ما را بر خلاف سیره پدرانمان دعوت بکنی، پدران ما این طور بودند و ما هم این طور خواهیم بود. پیغمبران می‌گفتند شما نباید به راه آنها بروید: **أَوَلَوْ كَانُوا يَأْوُوهُمْ لَا يَعْقلُونَ شَيْئاً وَ لَا يَهْتَدُونَ** «۱» شما ببینید عقل چه حکم می‌کند.

یکی دیگر از چیزهایی که سبب لغزش عقل می‌شود اکابر معاصرین یعنی بزرگان عصر است که انسان تحت تأثیر آنان قرار می‌گیرد. قرآن کریم می‌فرماید وقتی عده‌ای را به جهنم می‌برند می‌گویند: **إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَ كُبُرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا** «۲» بزرگان ما، ما را گمراه کردند. اکابر یعنی چه؟! خدا برای تو عقل قرار داده است و برایت پیغمبر فرستاده است.

غرضم این جهت است که راه اعتدال را از اینجا می‌شود به دست آورد. ائمه ما این راه را تأسیس کرده‌اند. اگر ما نتوانسته‌ایم درست پیروی کنیم از ناقابلی ماست، یا به سوی جهالت رفته‌ایم یا به سوی جمود. ولی آنها این راه را باز کردند. خدایا ما را به حقایق قرآن بیشتر آشنا بگردان.

(۱) بقره/ ۱۷۰

(۲) احزاب/ ۶۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۸۶

وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يُكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا..

در شب گذشته عرض شد که اگر ما آن راهی را که ائمه اطهار علیهم السلام در مقابل راههای دیگران برای ما باز کرده‌اند برویم، هم از افراط و تندروری‌های بعضی مصون می‌مانیم و هم از تفریط و جمود بعضی دیگر. در روشهای فقهی مثال زدیم به افراطی که در روش فقهی حنفی وجود دارد که استدلالات ذهنی ظنی را پایه قرار می‌دهد، و نیز تفریط و جمودی که در فقه احمد حنبل وجود دارد. آنچه که مابین این دوست یعنی فقه شافعی و فقه مالکی هم راه معتدلی نیست، مخلوطی است از جمودی که در اینجاست و جهالتی که در دیگری است. یک جریان دیگر هم هست که به آن اشاره می‌کنم و بعد وارد مطلب دیگر می‌شوم، و آن اینکه در جهان اسلام همان طوری که در فروع دین مسلک‌هایی پیدا شد، در اصول دین هم مسلک‌های زیادی پیدا شد که در میان آنها از همه معروفتر دو نحله است: نحله اشعری و نحله معتزلی. اتفاقاً اینها هم همان طورند، یعنی مسلک معتزلی مظهر افراطکاری و نحله اشعری مظهر جمود فوق العاده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۸۷

معتزله و اشاعره

معتزله افرادی بودند که در زمان خودشان به روشنفکری معروف بودند. روشنفکری به خرج می‌دادند و در این کار افراط می‌کردند. مثلاً اسم جن در قرآن برده شده است: قُلْ أَوْحَىٰ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْمٌ مِّنَ الْجِنِّ (۱) و یک سوره به نام «جن» داریم. اینها وجود جن را انکار می‌کردند و به طور کلی هر چه که با عقل جور در نمی‌آمد به این معنی که عقل آنان نمی‌توانست آن را حل کند، فوراً در صدد انکار آن برمی‌آمدند.

اشاعره درست برعکس بودند، هر چیزی را به مفهوم محسوسش حمل می‌کردند، یعنی برای هر چیزی یک معنای حسی در نظر می‌گرفتند. مثلاً ما که می‌گوییم فلان کس آمده است و گفته است، مقصود از این «آمده است» این نیست که با پای خودش آمده بلکه یعنی گفته است یا عقیده‌اش این است. آنها آن قدر جمود به خرج می‌دادند که تعبیراتی را که در قرآن راجع به خدا هست که تعبیرات اولی و مجازی است، به واقع فرض می‌کردند. از همین احمد حنبل که اشعری مذهب است سؤال می‌کردند که الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (۲) یعنی چه؟ خداوند بر تخت نشسته یعنی چه؟ می‌گفت: الْكَيْفِيَّةُ مَجْهُولَةٌ وَ السُّؤَالُ بَدْعَةٌ كَيْفِيَّةٌ را ما نمی‌دانیم، کسی هم حق سؤال کردن ندارد. می‌گفت: قرآن گفته است خدا روی تخت نشسته است، منتها تخت چگونه است و نشستن چگونه، ما نمی‌دانیم. قرآن خودش می‌گوید خدا جسم نیست ولی بر همه چیز احاطه دارد، خدا با همه اشیاء هست. این چطور می‌شود که خدا تخت داشته باشد و روی آن بنشیند؟! می‌گفت: این دیگر به ما مربوط نیست.

در مقابل افراطکاری‌های معتزله که در اینجور مسائل تردید می‌کردند، اشاعره برعکس اگر در قرآن بجا رُبُكَّ بود، می‌گفتند خدا روز قیامت می‌آید. خدا را درست یک انسان فرض می‌کردند. اگر کسی می‌گفت این حرفها با عقل جور در نمی‌آید،

می گفتند عقل حق مداخله ندارد. در اینجا هم باز روشی که ائمه راهنمایی کردند روشی بود که نه این بود و نه آن، راه معتدل بود، راهی که نه افراطکاری بیجا بود و نه جمود احمقانه. امشب می خواهم مثالهایی برای جمودهایی که در تاریخ اسلام پیدا شده و

(۱) جن / ۱

(۲) طه / ۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۸۸

ضربه‌هایی به اسلام زده است ذکر کنم. اولین جریان جمودآمیزی که در تاریخ اسلام پیدا شد جریان «خوارج» بود. خوارج به اسلام زیاد ضربه زدند و ضربه اینها نه تنها از این ناحیه بود که مدتی فساد کردند، یاغی شده و اشخاص بی گناهی از جمله حضرت امیر المؤمنین را کشتند، بلکه غیر از اینها ضربه بزرگی به عالم اسلام وارد ساختند. خلاصه یک نوع خشکه مقدسی داشتند.

تاریخچه خوارج

تاریخچه خوارج از اینجا شروع می شود:

اینها گروهی از اصحاب امیر المؤمنین بودند و در جنگ صفین در لشکر امیر المؤمنین شرکت داشتند. این جنگ چندین ماه طول کشید. البته گاهی هم متارکه می شد ولی مجموع مدت جنگها را چهارده ماه نوشته اند. اواخر کار و در آخرین جنگ، لشکر امیر المؤمنین داشتند فاتح می شدند. در اینجا عمرو بن العاص که مشاور معاویه بود نیرنگی به کار برد، یعنی از خشک مغزی و جمود فکری یک عده از اصحاب امیر المؤمنین استفاده کرد. قضیه از این قرار بود: از ابتدا که دو لشکر روبرو شدند، امیر المؤمنین به معاویه پیشنهاد می کرد که کاری بکن که میان مسلمین جنگی صورت نگیرد، و معاویه حاضر نمی شد، تا آخرین جنگی که در آن چیزی نمانده بود که لشکر معاویه ریشه کن بشود، به دستور عمرو بن العاص قرآنرا جمع آوری و سر نیزه‌ها کردند، به لشکر علی علیه السلام گفتند که بین ما و شما کتاب خداست. تا اینها این کار را کردند، یک عده از اصحاب امیر المؤمنین دست از جنگ کشیدند و آن انضباط نظامی را که در جنگ حکمفرماست کنار گذاشتند و حال آنکه قاعده این است که سرباز باید تابع فرمانده خودش باشد، چه او را لایق بدانند و چه ندانند. گفتند قضیه تمام شد، قرآن در میان آمد، نمی شود جنگید.

عده‌ای از اصحاب امیر المؤمنین که در رأس آنها مالک اشتر بود، ترتیب اثر ندادند. فهمیدند نیرنگ است، در این موقع که کار جنگ دارد خاتمه می یابد و عن قریب است که آنها شکست بخورند متوسل به این حیل شده اند، اعتنا نکردند.

ولی افرادی که گول خورده بودند، آمدند خدمت حضرت که یا علی! فوراً به مالک دستور بده جنگ را کنار بگذارد و قرآن میان ما باشد. حضرت فرمود: اینها دروغ می گویند، اینها نقشه است، اصلاً معاویه اهل قرآن نیست، عقیده به قرآن ندارد، تا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۸۹

احساس کرده است که شکستش قطعی است برای اینکه جلو جنگ را بگیرد این کار را کرده است. گفتند: نه، بالاخره هرچه باشد قرآن است. تو می گویی ما شمشیر به قرآن بزنیم؟! تو می گویی احترام قرآن را رعایت نکنیم؟! فرمود: ما به خاطر احترام

به قرآن دستور جنگ می‌دهیم. البته قرآن احترام دارد، اما قرآن واقعی که وحی خداست در دل من است. صفحه کاغذ که خط قرآن روی آن نوشته شده است هم در درجه چندم احترام دارد و باید احترام داشته باشد اما نه در جایی که کار مهمتری هست. اینجا پای حقیقت قرآن در میان است و پای نوشته کاغذ.

اما مگر این افراد جامد خشک مغز می‌توانستند این حرف را بفهمند؟! می‌گفتند بگو مالک برگردد. این قدر اصرار کردند که حضرت به مالک فرمود دست از جنگ بردارد. مالک پیغام داد: عن قریب است که کار تمام بشود، بگذار جنگ را ادامه بدهیم. اینها گفتند: مالک کافر شده است، اگر مالک برگردد تو را می‌کشیم. چندین هزار مرد با شمشیرهای کشیده بالای سر علی ایستاده بودند که یا باید مالک برگردد یا تو را می‌کشیم. حالا ببینید جمود، بی‌فکری، خشک مغزی چه می‌کند! چه جور کار خودش را در آنجا کرد که حضرت به مالک پیغام داد: اگر می‌خواهی مرا زنده ببینی، برگرد. جنگ متارکه شد. گفتند: کتاب الله باید بین ما حکومت کند. حضرت فرمود:

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۱، ص: ۸۹

کتاب الله مانعی ندارد. پیشنهاد شد که یک نفر از این طرف و یک نفر از آن طرف انتخاب بشود تا حکم باشند و هر چه آنها حکم کردند همان کار را بکنند. معاویه بن عمرو بن العاص را حکم قرار داد. امیر المؤمنین فرمود: مرد میدان او عبد الله بن عباس است. همین خشکه مقدس‌ها گفتند: او قوم و خویش توست، باید یک نفر بی‌طرف باشد. روی خشکه مآبی این حرف را زدند. حضرت فرمود: مالک اشتر برود. آنها گفتند: نه، آن را هم قبول نداریم. خودشان آمدند یک آدم کودن احمقی که حتی تمایلات ضد علی داشت یعنی ابو موسی اشعری را انتخاب کردند. ابو موسی آمد و آن جریان مفتضح رسوا اتفاق افتاد. اینجا بود که فهمیدند اشتباه کرده‌اند، ولی باز اشتباه خودشان را به طور دیگری توجیه کردند. نگفتند از اول ما اشتباه کردیم که دست از جنگ برداشتیم. نگفتند که ما اشتباه کردیم که ابو موسی را انتخاب کردیم. گفتند اشتباه ما در این بود که ما حکمیت را قبول کردیم و قبول حکمیت کفر است، داوری کردن انسان کفر است

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۹۰

چون «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» حکم مال خداست. دائماً می‌گفتند این کار غلط بود، این کار کفر بود، «إِنَّهُ تَغْفِرُ اللَّهُ رَبِّي وَ اتُوبُ إِلَيْهِ».

آمدند سراغ علی علیه السلام که تو هم باید توبه کنی.

حضرت فرمود: حکمیت کار غلطی بود و شما کفر دیدید، ولی کفر نیست. گفتند: نه، حکمیت کفر است و باید توبه کنی. حضرت هم این کار را نکردند. آنها گفتند: «كَفَرُوا بِاللَّهِ الرَّجُلُ» به خدا این مرد کافر شده، و حکم ارتداد علی را صادر کردند. بعد خود اینها یاغی شدند و لذا به نام «خوارج» نامیده شدند. اصول و فروعی برای خودشان ترتیب دادند و فقهی برای خودشان درست کردند.

فقه خوارج فقه مخصوصی است. عقاید فقهی‌شان بسیار جامد است. گفتند تمام فرق اسلامی کافرند غیر از ما، و هر کسی که گناه کبیره مرتکب بشود کافر است. یک فقه به اصطلاح مضیق، تنگ و تاریک به وجود آوردند. به همین دلیل اینها بعدها منقرض شدند، چون اساساً فقه اینها فقه عملی نبود. نمی‌شد جامعه‌ای خود را پایبند به این فقه بکند و بتواند به زندگی خود ادامه بدهد. البته اینها سالها وجود داشتند و با خلفای بعد هم مخالفت کردند، چون با تمام خلفا مخالف بودند. با عثمان خوب

نبودند، می گفتند عثمان نیمه اول عمرش خوب بود، نیمه دومش بد. با علی خوب نبودند، می گفتند اوایل خوب بود ولی بعد آن وقتی که تن به حکمیت داد- العیاذ بالله- کافر شد. با معاویه براستی دشمن بودند. معاویه را از علی هم بدتر می دانستند، و بعد هم با تمام خلفا بد بودند و با همه جنگیدند تا بالاخره منقرض شدند.

خوارج از نظر علی علیه السلام

خوارج به تعبیر امیر المؤمنین سوء نیت نداشتند، کج سلیقه بودند، جمود فکری داشتند. در نهج البلاغه حضرت می فرماید: «لَا تَقْتُلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي، فَلَيْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَاحْطَأْهُ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَاذْرَكْهُ» (۱) (مقایسه می کرد میان خوارج و اصحاب معاویه) فرمود: بعد از من خوارج را نکشید، اینها با اصحاب معاویه خیلی فرق دارند، اینها دنبال حق هستند ولی احمقند، اما آنها از اول دنبال باطلند و به آن هم رسیدند. جمله دیگری حضرت درباره اینها دارد که خیلی عجیب است، می فرماید: «فَأَنَّى فَقَاتُ عَيْنَ»

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۵۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۹۱

الْفِتْنَةُ وَ لَمْ يَكُنْ لِيَجْتَرِي عَلَيْهَا أَحَدٌ غَيْرِي» (۱). این را همه نوشته اند که این جمله را حضرت بعد از فراغ از کشتن خوارج فرموده است. فرمود: من بودم که چشم فتنه را از سرش در آوردم، غیر از من احدی جرأت این کار را نداشت. و راست است. ما اگر بخواهیم در یک موضوع خدا را شکر بکنیم که در زمان علی نبودیم، حق داریم برای اینکه اگر در آن زمان می بودیم آن قدر ایمان نداشتیم که در آن موضوع ثابت قدم بمانیم. ممکن است ما اگر در زمان علی علیه السلام بودیم در جنگ جمل شرکت می کردیم، در جنگ صفین هم شرکت می کردیم ولی باور نکنید اگر ما با علی می بودیم جرأت می کردیم که در جنگ خوارج هم شرکت بکنیم برای اینکه آنجا علی به جنگ کسانی رفت که «قَائِمُ اللَّيْلِ وَ صَائِمُ النَّهَارِ» بودند، یعنی مردمانی که از سر شب تا صبح عبادت می کردند و روزها روزه دار بودند و در پیشانی آنها آثار سجده بود: «جِبَاهًا قَرِحَةً» پیشانیهایی که از بس سجده کرده بودند قرحه دار شده بود.

چه کسی جرأت داشت با اینها بجنگد؟! فقط علی می توانست چون به ظاهر نگاه نمی کرد، با اینکه علی اقرار می کند که اینها مردمانی متظاهر و دروغگو نبودند. عمده این است. اگر منافق می بودند مهم نبود ولی خیر، اینها شبها نماز می خواندند و روزها روزه دار بودند اما وجودشان برای اسلام خطر است، جامدهایی هستند که برای اسلام ضررشان از دشمنان اسلام بیشتر است. و اگر علی در آن روز شمشیر به روی خوارج نکشیده بود و اگر شخصیت علی نبود و آن نصوصی که پیغمبر درباره علی کرد و اگر آن مقام علی، ایمان علی، زهد و تقوای علی نبود، بعد از علی هم هیچ خلیفه ای قدرت نداشت با خوارج بجنگد، هیچ سربازی جرأت نمی کرد به جنگ خوارج برود. ولی چون علی پیشقدم شده بود، آنها هم با خوارج می جنگیدند؛ می گفتند اینها کسانی هستند که علی با اینها جنگیده است، اگر جنگیدن با اینها خلاف حق بود علی با اینها نمی جنگید.

نوشته اند که یک شب حضرت در میان کوچه و بازار با یکی از اصحاب عبور می کرد. یک وقت زمزمه سوزناک دلربایی از قرآن شنیدند که این آیه را می خواند:

أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا (۲) کسی که همراه حضرت بود پاهایش خشک شد،

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۹۱

(۲) زمر / ۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۹۲

گفت: این چه مرد سعادت‌مندی است! خوشا به حال او! حضرت فرمود: خیر، غبطه به حال او نخور. قصه گذشت. بعد از مدتی که جریان خوارج پیش آمد، اتفاقاً همان شخص خدمت حضرت بود. در میان کشتگان عبور می‌کردند. به جنازه مردی رسیدند. حضرت به آن شخص صحابی فرمود: این همان مردی است که آن شب تلاوت قرآن می‌کرد.

عقیده اینها در باب امر به معروف و نهی از منکر این بود که تقیه به معنای تاکتیک به کار بردن لزومی ندارد. این منطق را که ما داریم که بایستی عقل را دخالت داد و فکر سود و ضرر را کرد و اگر دیدی سودش از ضررش زیادتر است اقدام کن، خوارج می‌گفتند اینجور نیست، باید امر به معروف و نهی از منکر بکنیم هر جور که بشود. یک نفر تنها می‌آمد در حضور یک خلیفه سفاک مانند عبد الملک می‌ایستاد با علم به اینکه یک پول اثر نمی‌بخشد، با علم به اینکه این حرفی که می‌زند ممکن است باعث کشته شدنش بشود و هیچ فایده‌ای هم ندارد. به او فحش می‌داد و بعد هم کشته می‌شد و تمام می‌شد. علی سبب انقراض آنها شد. بزرگترین علت انقراض آنها این بود که منطق را در کار خودشان بالاخص در امر به معروف و نهی از منکر دخالت نمی‌دادند و حال آنکه باید منطق را دخالت داد.

اولین جریان جمودی که در دنیای اسلام پیش آمد همین جمودی است که اینها به خرج دادند. اگر بخواهید بفهمید جمود با دنیای اسلام چه کرده است، همین موضوع را در نظر بگیرید که علی بن ابی طالب را چی کشت؟ یک وقت می‌گوییم علی را کی کشت و یک وقت می‌گوییم چی کشت؟ اگر بگوییم علی را کی کشت؟

البته عبد الرحمن بن ملجم، و اگر بگوییم علی را چی کشت، باید بگوییم جمود و خشک مغزی و خشک مقدسی. همینهایی که آمده بودند علی را بکشند، از سر شب تا صبح عبادت می‌کردند. واقعاً خیلی تأثر آور است. علی به جهالت و نادانی اینها ترحم می‌کرد، تا آخر هم حقوق اینها را از بیت المال می‌داد و به اینها آزادی فکری می‌داد. بالاخره توطئه چیدند که سه نفر را از بین ببرند، همان جریان توطئه‌ای که می‌دانید. تنها کسی که موفق شد، عبد الرحمن بود و البته او از دیگران هم کمک گرفت.

ابن ابی الحدید می‌گوید: اگر می‌خواهید بفهمید که جمود و جهالت چیست، به این نکته توجه کنید که اینها وقتی که قرار گذاشتند این کار را بکنند، مخصوصاً شب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۹۳

نوزدهم رمضان را انتخاب کردند. گفتند: ما می‌خواهیم خدا را عبادت بکنیم و چون می‌خواهیم امر خیری را انجام بدهیم، پس بهتر این است که این کار را در یکی از شبهای عزیز قرار بدهیم که اجر بیشتری ببریم.

در شب نوزدهم ماه مبارک رمضان آن کاری را که نبایستی بکنند، کردند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۹۴

وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يُكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا..

آبی که از سرچشمه بیرون می آید دیده‌اید که چقدر صاف و پاکیزه است. همین آبی که این قدر پاکیزه است همین که در بستر و مجرای قرار گرفت و به اصطلاح در جویی جاری گردید تدریجاً ممکن است آلودگی‌هایی پیدا کند، آلودگی‌های محسوس و آلودگی‌های نامحسوس. آلودگی‌های محسوس مانند خاک و گل است که داخل آب بشود یا آب از جایی بگذرد که در آنجا مثلاً گوسفندی باشد و با پشکل گوسفند مخلوط شود که در نتیجه رنگ آب عوض می‌شود. این آلودگی محسوس است.

ممکن است آلودگی نامحسوس داشته باشد؛ یعنی وقتی که به آن آب نگاه می‌کنید می‌بینید صاف و زلال است، آنچه به چشم دیده می‌شود گویی با سرچشمه فرقی نکرده است ولی اگر یک نفر خدای ناخواسته مثلاً به وبا مبتلا باشد و در جویی که مردم شهری از آن استفاده می‌کنند غوطه بخورد، ممکن است مردم آن شهر این مرض را پیدا کنند در صورتی که در آب چیزی دیده نمی‌شود ولی میکروب‌های ریز ذره‌بینی که فقط با چشم مسلح می‌توان آنها را دید، داخل آب شده و آن را آلوده کرده‌اند. متقابلاً ممکن است دستگاه‌های تصفیه‌ای وجود داشته باشد که این آب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۹۵

آلوده را تصفیه کند.

عین این حالت در امور معنوی وجود دارد؛ یعنی یک سرچشمه معنوی که در روز اول صاف و پاک است و آلودگی هم ندارد تدریجاً که در بستر افکار دیگران قرار می‌گیرد و نسلی بعد از نسلی آن را به دوره‌های بعد منتقل می‌کنند، این امکان وجود دارد که آن جریان معنوی یک آلودگی محسوس پیدا کند که دیده بشود و یا یک آلودگی نامحسوس پیدا کند که فقط علما یعنی کسانی که آلات ذره‌بینی دارند بتوانند آن را ببینند. و باز همان طوری که در یک شهر ممکن است دستگاه تصفیه‌ای برقرار کرد که آب را پاک کند، در جریان‌های معنوی هم همین‌طور است.

بزرگترین جریان معنوی دنیا اسلام است. اسلام که جریان پیدا کرده است ما می‌خواهیم ببینیم در این بستری که قرار گرفته است در این چهارده قرن تا به ما رسیده است، آیا امکان آلودگی نظیر آلودگی آب برای این جریان معنوی بوده است یا نه؟ و اگر امکان این آلودگی بوده است، چه جریان‌هایی در دنیای اسلام به وجود آمده است که این آب صاف را آلوده کرده است؟.

قبل از اینکه این مطلب را عرض بکنم نکته‌ای را برای شما عرض می‌کنم:

مردم عامی، مردمی که اهل تحقیق نیستند، همیشه در میان حوادث، حوادثی را مهم می‌شمرند که از نظر تاریخ مهم باشد. غالب اشخاص اگر شما به آنها بگویید جریان‌های مهم تاریخ اسلام را بگو، اولین جریان مهمی که به ذهنش می‌آید حمله مغول است. راست است، حمله مغول خیلی مهم است، هم از نظر خسارات مادی، از نظر انسان‌هایی که کشت و هم از نظر خسارات معنوی به این معنی که چقدر کتابها و کتابخانه‌ها را از بین برد و علما را کشت. حمله مغول برای دنیای اسلام فوق العاده گران تمام شد. چقدر از علما کشته شدند، چقدر از مسلمانها کشته شدند، چقدر شهرها خراب شد! بعضی از شهرها را چنان از میان بردند که اصلاً اثری از آنها باقی نماند، از جمله شهر نیشابور که [چنگیز] دستور داده بود اصلاً ذی حیاتی نباید در این شهر باقی بماند. این یک حادثه‌ای است، مهم هم هست، ولی به همان اندازه که مهم است خودش خودش را نشان

می‌دهد، مثل آلودگی محسوس آب می‌باشد. اما بعضی از جریانات در دنیای اسلام پیدا شده است که حجم ظاهریش خیلی کوچک است مانند میکروب ذره‌بینی که به چشم نمی‌آید ولی خطرش از حمله مغول اگر بیشتر نبوده است کمتر هم نیست. مثالهایش بماند تا بعد عرض بکنم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۹۶

اولاً باید بینیم برای اسلام یک چنین جریانهایی وجود داشته است یا نه. البته تا حدودی امکان نداشته ولی از آن حد که بگذریم امکان داشته است آن حدی که امکان نداشته است همان است که می‌گویید کتاب آسمانی ما قرآن که ستون فقرات و تکیه‌گاه اسلام است محفوظ و مصون و پاک باقی مانده است و هیچ دستی و هیچ قدرتی نتوانسته در خود این کتاب دخل و تصرفی بکند: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** «۱». قرآن را خدا با یک فصاحت و بلاغتی و با یک معنویتی نازل کرد که از همان اول در سینه‌ها حفظ می‌شد، بعلاوه به امر پیغمبر نوشته می‌شد. هیچ دستی، چه از ناحیه دوستان نادان و چه از ناحیه دشمنان زیرک نتوانست در این کتاب مقدس تغییر و تبدیلی ایجاد کند، و همین است که حکم دستگاه تصفیه را دارد.

آلودگیهای فکری در دنیای اسلام

از این یکی که بگذریم در سایر قسمتها این امکان آلودگی بوده است، از جمله در سنت پیغمبر اکرم. دلیلش گفته خود پیغمبر صلی الله علیه و آله است. این حدیث را شیعه و سنی روایت کرده‌اند که پیغمبر فرمود: **«كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكِذَابَةُ»** «۲» دروغ بندهای به من زیاد شده‌اند، و اگر از من حدیثی شنیدید آن را بر قرآن عرضه کنید، اگر دیدید مخالف قرآن است بدانید از من نیست و به من بسته‌اند. این را خود پیغمبر در زمان خودشان فرمودند، با وجود اینکه هنوز اول اسلام بود. معلوم می‌شود که یک عده دروغگو پیدا شده بودند. عده آنها در آن زمان شاید آن قدر زیاد نبود و پیغمبر پیش‌بینی کرد که در دوره‌های بعد زیاد خواهد شد، زیاد هم شد. در زمان پیغمبر اگر کسی دروغی به پیغمبر می‌بست، برای یک امر کوچک و یک غرض شخصی بود. می‌خواست حرف خودش را به کرسی بنشانند، می‌گفت من از پیغمبر این‌طور شنیده‌ام. اما در زمانهای بعد دروغ بستن به پیغمبر جنبه اجتماعی پیدا کرد، یعنی ابزاری شد در دست سیاسیون. خلفای وقت از این موضوع به نفع سیاستهای خودشان استفاده می‌کردند، پولها خرج می‌کردند، محدثینی را که ایمانشان سست بود و بنده دینار و درهم بودند پیدا می‌کردند و پولها می‌دادند که مثلاً در فلان موضوع یک حدیث نقل

(۱) حجر / ۹

(۲) کافی، ج ۱ / ص ۶۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۹۷

کن. **سَيَمُرُّ بِنِجْدَبٍ هَشْتِ هَزَارِ دِينَارٍ مَعَاوِيَةَ بِهِ أَوْ دَادَ كَمَا كُنْتُ مِنْ أَيْمَانِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ أَيْغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ** «۱» در شأن عبد الرحمن بن ملجم نازل شده است. در زمان مهدی، خلیفه سوم عباسی، پسر منصور - که یکی از عاداتش کبوتربازی بود و در این کار مسابقه می‌داد - یک نفر از همین محدثین نزد او آمد؛ برای رضای خاطر مهدی گفت من از فلان شخص شنیدم که پیغمبر فرمود: **لَا سَيَبِقُ الْمَا فِي حُفِّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ طَائِرٍ** که او «طائر» را از خودش اضافه کرده بود. مهدی خیلی خوشش آمد و پول حسابی به او داد.

اینجور جریانها در دنیای اسلام زیاد پیدا شده است. در موضوع وضع و جعل حدیث، ابتکار در دست یهودیها بود. یهودیها افکار و معتقدات خودشان را در میان مسلمانان به صورت حدیث درآوردند. اینها در نفاق هم عجیب بودند. به ظاهر مسلمانی می کردند و با مسلمانها رفت و آمد می نمودند ولی افکار خودشان را به صورت حدیث در میان مسلمین رایج می کردند و در این کار بسیار مهارت داشتند.

البته مسیحیها و مانویها هم این کار را کرده اند ولی یهودیها خیلی زیاد کرده اند، چون اینها مهارتشان در تظاهر فوق العاده است که گاهی مسلمانها آنها را از خودشان مسلمان تر می دانستند. شخصی نقل می کرد که سابقاً یهودی بوده است. او دختری داشت. جوانی که سابقاً یهودی بود و مسلمان شده بود، از دختر این شخص خواستگاری کرد و او نمی داد. گفتند چرا نمی دهی؟ گفت: من خودم که مسلمان شدم تا پانزده سال دروغ می گفتم، حالا باور نمی کنم که این جوان راست بگوید، برای اینکه هفت سال است که اسلام آورده است.

دستگاههای تصفیة فکر اسلامی

اینها همان آلودگیهایی است که در بستر افکار پیدا می شود. اسلام دستگاه تصفیةای قرار داده است که با آن می شود این آلودگیها را پاک کرد. در درجه اول خود قرآن است، ما باید بر آن عرضه بداریم. یک دستگاه دیگر عقل است که قرآن عقل را حجت قرار داده است. دستگاههای تصفیة دیگر، احادیث و سنن متواتر پیغمبر صلی الله علیه و آله یا ائمه علیهم السلام است که یقینی است و جای شک و شبهه در آنها نیست.

(۱) بقره/ ۲۰۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۹۸

مثلاً ائمه از این دستگاه تصفیة که قرآن است چگونه استفاده می کردند؟ در زمان مأمون خلیفه، یک نهضت علمی پیدا شد. مأمون مجلس مباحثه و مناظره، زیاد برقرار می کرد و خیلی لذت می برد، چون خودش اهل مطالعه و دانشمند بود و به تمام ادیان و مذاهب آزادی می داد. مباحثات امام رضا علیه السلام با اصحاب ملل و نحل در همین مجالس مأمون صورت گرفته است. مجالس زیادی مخصوصاً راجع به اهل تسنن و تشیع تشکیل می داد. در آن کتاب که آن شخصیت ترک به نام قاضی بهلول بهجت افندی به نام تشریح و محاکمه نوشت - که به فارسی ترجمه شده و بسیار کتاب خوب و نفیسی است - مباحثه بین مأمون و علمای اهل تسنن راجع به خلافت نقل شده است.

اینها مجالس مناظره میان ائمه و دیگران فراهم می کردند. گاهی هشام بن الحکم در مجالس اینها شرکت می کرد. از جمله یک مباحثه شیعی و سنی میان حضرت جواد که هنوز طفل بودند و علمای اهل تسنن برقرار شد. در آنجا آن عالم اهل تسنن در حرفهایش احادیثی در فضیلت أبو بکر و عمر روایت کرد. به حضرت عرض کرد:

شما درباره شیخین چه می گوئید و حال اینکه ما حدیث معتبری از پیغمبر داریم که فرمود: **أَبُو بَكْرٍ وَ عُمَرُ سَيِّدَا كُهُولِ اَهْلِ الْجَنَّةِ** یعنی أبو بکر و عمر دو آقای پیرمردان اهل بهشتند. همچنین حدیث دیگری نقل کرد که روزی جبرئیل به پیغمبر نازل شد، از جانب خدا عرض کرد: **من از أبو بکر راضی هستم، از أبو بکر پرس آیا او از من راضی هست یا نه؟** حضرت جواد فرمود: **ما منکر فضیلت أبو بکر نیستیم ولی یک مطلب هست و آن این است که همه قبول دارند که پیغمبر در حجة الوداع**

فرمود:

«كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكُذَابِيُّهُ» دروغگویان بر من زیاد شده‌اند، و معیاری در اختیار قرار داد که هر حدیث را که از من روایت کردند اول بر قرآن عرضه بدارید، اگر موافق قرآن بود قبول کرده و الّا رد کنید. قرآن می‌گوید تمام اهل بهشت، جوان هستند. و اما حدیث دیگری که گفتید، خدا در قرآن می‌فرماید: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعَلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (۱)» ما انسان را آفریده‌ایم و از تمام خطورهای قلبی او آگاه هستیم. پس چطور می‌شود خدایی که قرآن او را این‌طور معرفی می‌کند، از پیغمبر بپرسد که من از فلان بنده راضی هستم، تو از او

(۱) ق/۱۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۹۹

پرس که از من راضی است یا نه؟!

اسلام، یگانه دین بدون تعریف

پس خود قرآن کریم یک مقیاس و یک دستگاه تصفیه‌ای است برای آلودگیهایی که در طول تاریخ پیدا شده است. مایه خوشوقتی ما این دو سه چیز است. این است که کسی نمی‌تواند بگوید دین شما مثل ادیان دیگر در ابتدا هرچه بود ولی در طول تاریخ جریانهایی پیش آمد که آن را فاسد کرد، همین جور که الّا راجع به دین زردشت اصلاً نمی‌شود به دست آورد که کتاب اصلی زردشت چه بوده است.

نمی‌شود اساساً فهمید زردشت در چه سالهایی در دنیا بوده است. تا چند سال پیش در وجود یک چنین آدمی شک و تردید بوده، هنوز هم آن قدرها مسلم نیست که زردشت نظیر رستم و اسفندیار یک شخصیت افسانه‌ای است یا یک شخصیت واقعی. گیرم یک روز تعلیمات درستی داشته است. کلمه «گفتار نیک، کردار نیک، پندار نیک» که تعلیمات نشد. اصلاً کوچکترین حرفی که در دنیا وجود دارد این است، چون به قدری کلی است که اصلاً هیچ معنایی را در بر ندارد، مفهومی ندارد.

هر کسی حرف خودش را نیک می‌داند، هر کسی نوع کردارش را نیک می‌داند و همین‌طور در مورد پندار نیک، فکر نیک. هر یک از مسلک‌هایی که در دنیا وجود دارد، مثلاً دنیای سرمایه‌داری، یک سلسله حرفها و یک سری کارها و یک سلسله فکرها را می‌گوید اینها خوب است. دنیای کمونیست روش دیگری را عرضه می‌دارد. او هم می‌گوید حرف این است که من می‌گویم. آن مسلکی می‌تواند در دنیا مسلک شمرده شود که به گفتار نیک، کردار نیک و پندار نیک قناعت نکند، بلکه بگوید گفتار نیک و بعد بگوید گفتار نیک این است، گفتار خوب را مشخص کند و همین‌طور کردار نیک و پندار نیک.

در مسیحی‌گری و یهودی‌گری هم همین‌طور است. یگانه دینی که می‌توان در دنیا اصولش را نشان داد که هیچ دست آلوده‌ای به آن نخورده و پاک مانده است، دین اسلام است. سرّ آن را هم عرض کردم. نمی‌خواهم بگویم در دنیای اسلام هیچ جریان آلوده‌ای پیدا نشده است؛ نه، ولی هر جریان آلوده‌ای که پیدا بشود، جریان پاکی در این دین وجود دارد که می‌تواند آن آلودگیها را تصفیه کند. اولش خود قرآن است. مقیاس بزرگ قرآن است. از قرآن که بگذریم، سنت قطعی و متواتر پیغمبر و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۰۰

برای ما شیعیان همچنین سنت قطعی و متواتر ائمه اطهار است. یعنی در میان این همه احادیث مشکوک و مظنون، احادیث و سنتهای قطعی داریم از پیغمبر و ائمه اطهار. اینها برای ما حجت است و می‌تواند معیار و مقیاس واقع بشود. دیگر اینکه قرآن کریم از اول عقل را حجت قرار داده است. اسلام علیه عقل قیام نکرده. اگر چه غلط است انسان اسم این مردک را جزء سران ادیان و ادیان منسوخه ببرد [ولی به عنوان مثال] حسین علی بهاء می‌گوید: کور شو تا جمال مرا ببینی، کور شو تا نغمه مرا بشنوی. عجب کاری است! این چه جمالی است که آدم باید کور بشود تا آن را ببیند و چه صدایی است که آدم باید کور بشود تا آن را بشنود؟! ولی قرآن می‌گوید چشمت را باز کن تا جمال مرا ببینی، گوشت را باز کن تا صدای مرا بشنوی، فکرت را باز کن تا حقایق مرا درک بکنی؛ مذمت می‌کند آنهایی را که چشم و گوش و فکر خودشان را به کار نمی‌اندازند و یک حالت تسلیم و تعبد احمقانه‌ای به خود می‌گیرند.

قرآن و عقل

قرآن هرگز مردم مسلمان را جز به نام «أَيُّهَا النَّاسُ»* یا «أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ» خطاب نمی‌کند؛ نمی‌گوید «اغنام الله» گوسفندان خدا، نمی‌گوید شما گوسفندید و مثل گوسفند باید تسلیم باشید. قرآن تاریخ را با منطق عقلانی تفسیر می‌کند. قرآن نماز را که ذکر می‌کند، فلسفه نماز را هم ذکر می‌کند. قرآن خدا را اثبات می‌کند با منطق استدلالی و عقلی. قرآن می‌گوید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا» و «لَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا» و «لَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا» (۱) انبوهی از مردم به جهنم می‌روند: آنهایی که دل دارند و نمی‌فهمند، چشم دارند و نمی‌بینند، و گوش دارند و نمی‌شنوند. قرآن خیلی لحن مؤدبی دارد. دو سه جاست که قرآن زبان به یک تعبیری می‌گشاید که تقریباً نوعی دشنام است. یکی آنجایی که بشر عقلش را، این حجت ناطق به قول امام کاظم علیه السلام را به کار نمی‌بندد. می‌گوید: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَّا يَعْقِلُونَ» (۲). بدترین جنبنده‌ها در نزد خدا چیست؟ انسانهایی هستند که خدا به آنها زبان داده ولی لالند، گوش داده ولی کردند، عقل داده ولی تفکر و تعقل

(۱) اعراف / ۱۷۹

(۲) انفال / ۲۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۰۱

ندارند.

این مقیاسها، مقیاسهایی است که اسلام به دست ما داده است که ما بتوانیم آزمایش کنیم. حالا ما باید جریانهایی را که در تاریخ اسلام پیدا شده است رسیدگی کنیم. من امشب خیلی کوشش کردم که این مطلب را بفهمانم. نمی‌دانم توانستم خوب بفهمانم یا نه که در دین اسلام دستگاه تصفیه وجود دارد. ولی این را بدانید جریانهای آلوده کننده هم از صدر اسلام تاکنون بوده است. اگر ما آن جریانهای آلوده کننده را نشناسیم پس فایده دستگاه تصفیه چیست؟ این جریانها از جریان حمله مغول اگر بالاتر نباشد، پایین تر نیست. حمله مغول یک آلودگی محسوس است. ما آلودگیهای نامحسوس هم داریم. دیشب داستان خوارج را عرض کردم. این داستان تنها یک جریان نظامی نبود که بعد هم غائله اش ختم شد و از بین رفت. یک جریان دینی و مذهبی بود، رنگ مذهبی داشت، از خودشان فقه ایجاد کردند، و نمی‌توان گفت فقه خوارج در سایر فرق اسلامی اثر

نگذاشته است.

جریان دیگری که اشاره کردم، جریان اشعریگری است. یک ظاهرپرستی عجیبی در میان اشاعره بوده که حد نداشته است. هر حدیثی را که به پیغمبر نسبت می‌دادند، می‌گفتند درست است. هر جمله‌ای را با هزار قرینه خلاف هم که بود، باز به ظاهرش حمل می‌کردند. کتاب تاریخ ادبیات ادوارد براون، جلد اول را که می‌خواندم دیدم آنجا که تاریخ عقاید اسلامی مثل جریان اشاعره را نقل می‌کند، از یک مستشرق معروف هلندی به نام دزی - که دنیا هم برایش خیلی ارزش قائل است - حدیثی را نقل می‌کند که پیغمبر فرمود: همان‌طور که در جنگ بدر خدا را دیدید، در روز قیامت هم خدا را خواهید دید. من خیلی تعجب کردم، یعنی چه؟ بعد گشتم دیدیم این جمله‌ای است در کتب کلامیه، نه در کتب حدیث. تازه آن جمله این است: «أَنْكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ» یعنی خدا را در قیامت خواهید دید، همان طوری که ماه شب چهارده را می‌بینید. آن وقت او خیال کرده است لیلۃ البدر یعنی جنگ بدر. بعد ما باز تحقیق کردیم که آیا چنین حدیثی که در کتب کلامیه نقل کرده‌اند وجود دارد یا نه؟ در کتب شیعه که اصلاً وجود ندارد، در کتب اهل تسنن چیز دیگری است و در دست متکلمین به این شکل درآمده است. در یکی از کتابهای اهل تسنن پیدا کردم. ابتدای حدیث این است: شخصی خدمت حضرت رسول آمد و سؤال کرد: چگونه می‌شود که همه مردم خدا را در آن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۰۲

واحد ببینند؟ حضرت فرمود: همان طوری که همه مردم می‌توانند ماه را در آن واحد ببینند، و ماه یک مخلوق است. خدا مافوق اینهاست، خدا با همه مردم هست.

ببینید! یک حدیث وقتی در یک بستر بیفتد، از صورت اولیه خود به چه صورت درمی‌آید! قرآن که دستگاه تصفیه است فوراً به داد ما می‌رسد، می‌فرماید: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ «۱».

(۱) انعام/۱۰۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۰۳

اخباریگری

اشاره

مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا «۱».

دیشب بحث ما این بود که همان طوری که آبی که از چشمه‌ای بیرون می‌آید در ابتدا صاف و پاک است، نه آلودگی محسوس و نه آلودگی نامحسوس دارد ولی تدریجاً که در بسترهایی قرار می‌گیرد ممکن است آلودگی‌هایی پیدا کند، و نیز آب این خاصیت را دارد که ممکن است به وسایلی آن را تصفیه کرد و آلودگیها را از آن گرفت، همین‌طور دین مقدس اسلام در ابتدا، هم صاف بوده و هم پاک ولی خواه ناخواه در طول چهارده قرن که در بستر افکار مردم قرار گرفته آلودگی‌هایی در آن پیدا شده است. ولی آنچه که مایه خوشوقتی است این است که دستگاه تصفیه برای پاک کردن این آلودگیها وجود دارد. دستگاه تصفیه در درجه اول خود قرآن است که مصون و محفوظ از هرگونه تغییری در دست است.

دیگر سنت قطعی پیغمبر اکرم است که از آن هم به مقدار کافی در دست داریم. سوم عقل است که دین مقدس اسلام عقل را حجت و معتبر شناخته است. ما اگر این سه مقیاس را به کار ببریم، می‌توانیم خودمان را از هرگونه لغزش و غلطی مصون بداریم و انحرافات و

(۱) حشر/ ۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۰۴

اشباهاتی را که پیدا شده است از میان ببریم. در تاریخ اسلام جریانهای زیادی پیدا شده است که در افکار مسلمین اثر گذاشته است. خود ما و شما که الآن اینجا نشستیم، ای بسا تحت تأثیر یک جریان فکری هستیم که در چندین سال پیش به وجود آمده و ما را تحت تأثیر خودش قرار داده است و ما نمی‌دانیم که این جریان فکری از اسلام نیست و از جای دیگری است. یک نویسنده عراقی در چند سال پیش دو سه کتاب نوشت و منتشر کرد و کتابهایش معروف شد، چون خیلی شیرین نوشته بود. در یکی از کتابهایش نوشته بود که من امروز بسیاری از حوادث را که می‌بینم، انگشتهای معاویه را در آن مشاهده می‌کنم. معتقد بود که معاویه توانست جریانهایی را به وجود بیاورد که خود آن جریان از میان رفت ولی آثار شوم آن باقی ماند. بنده حالا در اطراف فکر او بحثی ندارم، می‌خواهم جریانهای فکری دیگری را عرض بکنم و درباره آنها بحث بکنم.

در میان ما شیعیان در حدود چهار قرن پیش جریانی به وجود آمد به نام اخباریگری. امروز اخباریگری خیلی کم وجود دارد. افرادی که اکنون اخباری مسلک هستند خیلی کم‌اند. ولی این جریان تقریباً دو سه قرن بر افکار مردم حکومت کرد و چه جنگهایی، آدمکشیهایی ایجاد نکرد! نقطه مقابل اخباریگری اجتهاد است. ما و شما اجتهاد و تقلید را قبول داریم و عقیده داریم که انسان یا باید مجتهد باشد یا عمل به احتیاط بکند و یا تقلید کند، و می‌گوییم قطعاً تقلید کار درستی است. اخباریگری نقطه‌ای را که بمباردمان می‌کرد اجتهاد و تقلید بود.

می‌گفتند اجتهاد و تقلید بدعت است. می‌گفتیم پس مردم چه باید بکنند؟ می‌گفتند باید مستقیماً به اخباری که داریم مراجعه کرد و دستور دین را از آنها گرفت.

مجتهدین نقطه مقابل اخباریین بودند و حرف منطقی داشتند، می‌گفتند اظهار نظر کردن در مسائل دینی تخصص می‌خواهد. انسان باید درس خوانده باشد تا بتواند در مسائل دینی نظر بدهد. همان طوری که طبابت علم می‌خواهد، فتوا دادن هم علم می‌خواهد. اخباریها می‌گفتند نه، هیچ درس خواندن نمی‌خواهد و اجتهاد از اهل تسنن پیدا شده است.

در همین تهران در زمان فتحعلی شاه مردی بود به نام میرزا محمد اخباری و چه جار و جنجالی سر این مرد پیدا شده است! اصلش هندی است، مدتی در نیشابور

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۰۵

بود و بعد به تهران آمد. اواخر عمرش سفری به عتبات کرد و در آنجا او را کشتند.

اخباریگری از کجا و چه زمانی پیدا شد؟ اخباریگری سه چهار قرن بیشتر از عمرش نمی‌گذرد. این نغمه را اولین بار مردی به نام ملّا امین استرآبادی - که سالها در مکه و مدینه مجاور بود «۱» - بلند کرد و با وجودی که خودش شیعه بود، به علمای بزرگ شیعه مانند شیخ طوسی و علامه حلی و محقق حلی و مخصوصاً به علامه حلی شدیداً حمله کرد. چون علامه می‌گفت اخباری که ما الآن داریم همه معتبر نیست و اخبار را از نظر سند تقسیم کرد به اخبار صحیح، اخبار موثق، اخبار حسن و اخبار ضعیف. اخبار صحیح اخباری است که تمام روایاتش مردمان موثق و هم شیعه بوده‌اند. [اخبار موثق، اخباری است که روایاتش

افراد موثقی بوده‌اند ولی شیعه نبوده‌اند. [اخبار حسن اخباری است که کسانی که آنها را نقل کرده‌اند اشخاصی راستگو بوده‌اند ولی ثابت نشده است که روایتشان افراد خوب و راستگو باشند.

روایات ضعیف یعنی روایاتی که افرادی که آنها را روایت کرده‌اند یا لاقلاً یک نفر از آنها معلوم است که آدم درستی نیست. تاریخ، احوال روات را کم و بیش نشان داده است. (البته افرادی هم هستند که مجهولند). نتیجه این می‌شود که اخباری که ما در دست داریم همه قابل اعتماد نیست. ما باید ببینیم چه کسانی نقل کرده‌اند.

ملا- امین گفت علامه با این کار، روایات ما را دسته دسته کرد و عده‌ای از روایات ما را انداخته. هرچه روایت داریم، همه یکجا درست است. اگر بگوییم روایتی ضعیف است، این توهینی است به امام صادق. مگر می‌شود روایتی از امام صادق باشد و ضعیف باشد خصوصاً روایات کتب اربعه، یعنی روایاتی که در کافی شیخ کلینی و یا تهذیب شیخ طوسی و استبصار شیخ طوسی و من لا یحضره الفقیه شیخ صدوق آمده است؟! اگر روایتی در این چهار کتاب باشد، دیگر جای گفتگو نیست.

نمونه‌هایی از جعل حدیث

مجتهدین آنهایی هستند که در این نظر تابع علامه‌اند. در همین کتاب کافی و کتابهای دیگر، روایتها هست که اگر به مضمون آنها نگاه بکنیم می‌فهمیم که مزخرف است.

(۱) البته تاریخ این آدم روشن نیست که در آن مدت با چه کسانی ارتباط داشته است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۰۶

بعضی هم سندشان ضعیف است. مثلاً چندی پیش بود که داشتم مسائل مربوط به ربا را مطالعه می‌کردم، دیدم روایتی است که در آن مردی به نام علی بن الحدید می‌گوید: سلسیل - که نام زنی است - از من چنین پولی خواسته و من می‌خواهم این پول را به او بدهم و از او به فلاں حیلہ ربح بگیرم، این درست است یا نه؟ اتفاقاً کتاب تهذیب را می‌خواندم، به روایت دیگری رسیدم. دیدم نام این شخص را آورده است. شیخ طوسی در آنجا می‌گوید: «مُضَعَّفٌ جَدًّا». حالا چون شیخ کلینی در کافی این روایت را نقل کرده است، باید بگوییم درست است؟ نه. پس قابل قبول نیست. مثلاً افرادی که اغراض بخصوص داشته‌اند، این را جعل و وضع کرده‌اند که در زمان حضرت صادق سقف حرم پیغمبر را تعمیر می‌کردند. کسی می‌گوید ما چند نفر بودیم و با هم بحث می‌کردیم: حالا - که سقف را برداشته‌اند، آیا جایز است از بالا قبر پیغمبر را مشاهده بکنیم یا نه؟ یکی گفت جایز است، دیگری گفت جایز نیست. چرا جایز نیست؟ گفت: شاید پیغمبر با یکی از زنهایش خلوت کرده باشد و ما او را با زنش ببینیم! ببینید، این حرفی است که اصلاً آیا ممکن است یک مسلمان عادی بگوید که پیغمبر مثلاً زنده شده و دارد در آنجا با زنش عشق‌بازی می‌کند؟! آیا بگوییم چون در کتاب کافی است، درست است؟ اینها می‌گویند هرچه کافی نوشته باشد صحیح است. مجتهدین می‌گویند نه، مثل این اشخاص هزارها آدم جعل و ضاع کذاب بوده‌اند.

مردی است به نام ابی الخطاب. این مرد، ملحد و ضد اسلام بود. طشت رسوایی اش بالاخره از بام افتاد. وقتی می‌خواستند اعدامش کنند گفت: وَلَقَدْ وَضَعْتُ فِيْ اٰخْبَارِكُمْ اَرْبَعَةَ اَلْفِ حَدِيْثٍ مِنْْ چَهار هزار حدیث در اخبار شما قاطی کردم. مجتهدین می‌گویند وقتی یک چنین جریان‌هایی در تاریخ وجود داشته است چطور ما می‌توانیم بگوییم هرچه حدیث نقل شده است، درست است.

مردی است به نام یونس بن عبد الرحمن که از بزرگان است. می گوید من کوشش می کردم که همیشه روایتهای معتبر را بنویسم و نقل بکنم. همه را نوشتم و به صورت کتابی در آوردم. یک وقتی خدمت حضرت رضا علیه السلام رسیدم و کتاب روایتم را به حضرت عرضه کردم و گفتم که تمام روایتها را از پدران شما نوشته‌ام. دیدم حضرت بسیاری از آنها را خط زد و گفت اینها دروغ است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۰۷

مبارزه مجتهدان با اخباریان

ولی اخباریین زیر بار این حرفها نرفتند. یک مبارزه بسیار شدیدی میان مجتهدین و اخباریین صورت گرفت. اخباریین مظهر کامل جمودند. ای کاش به این جمود قناعت می کردند. اینها یک تعصب احمقانه‌ای راجع به اخبار و روایتها دارند. آمدند در سه زمینه دیگر خدشه کردند. آن شب عرض کردیم که ما چهار دلیل داریم:

قرآن، سنت، اجماع و عقل. اینها به واسطه یک تعصب شدید و احمقانه‌ای که پیدا کرده بودند، برای اینکه آن سه دلیل دیگر را از حجیت بیندازند، گفتند شما می گوید چهار دلیل داریم. اجماع که مال سنیهاست. اجماع وسیله شد برای اینکه ابو بکر خلیفه بشود و با همین اجماع امیر المؤمنین را کوبیدند. حالا شما می گوید اجماع؟! مجتهدین گفتند اولاً موضوع خلافت جای اجماع نبود، موضوع نص است، نص قطعی پیغمبر. ثانیاً درباره ابو بکر که اجماع صورت نگرفت. اجماع این است که همه اهل حل و فصل در یک مطلبی اجماع بکنند. علی بن ابی طالب و زبیر در مدینه بودند و جزء اجماع کنندگان نبودند. یک عده بسیار کمی جمع شدند و با هوشیگری کاری را درست کردند و اسمش را اجماع گذاشتند. گفتند خیر، حالا اجماع آن قدر هم دردی نداشت. شما عقل را در کار دین دخالت می دهید. اصلاً این فضولها به عقل نیامده است. عقل هزاران خطا می کند، عقل اشتباه می کند، عقل حق ندارد در کار دین دخالت کند. انسان باید عقل خودش را تخطئه کند. ما اگر حدیثی را دیدیم، هر چه هم عقل ما داد بکشد که این درست نیست، باید بگوییم عقل! تو حق نداری دخالت بکنی.

این، درست حرف مسیحیهاست. مسیحیها گفتند عقل حق ندارد در حوزه دین مداخله کند. می گفتند خدا عیسی شد، عیسی خدا شد و همین. منشأ عالم (خدا) یکی است و در عین یکی سه چیز است. آخر چطور می شود هم یکی باشد و هم سه تا؟! عقل می گوید اینچنین نیست، ولی می گویند عقل حق چنین دخالتی را ندارد.

اخباریین می گفتند اساساً عقل حق ندارد در موضوعات دینی دخالت کند.

هر جا که استدلال عقلی به کار می آمد، می گفتند عقل حق ندارد دخالت کند. مثلاً اگر در یک جا گفته می شد یک دریا آب در یک فنجان جای گرفت، این با عقل جور در نمی آید ولی می گفتند عقل حق ندارد فضولی بکند. از این حرف اینها، مردم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۰۸

حقه باز زیرک هم استفاده کردند. هر دروغی که می خواستند جعل کنند، جعل کردند و در اختیار آنها قرار دادند. یک چیزهایی یهودیها و مغرضین جعل کردند و به اینها دادند و این خوش باورها هیچ نگفتند. مثلاً حدیثی نقل کرده‌اند به نام حدیث «سلسله الحمار» که روزی پیغمبر اکرم آمد و به الاغی برخورد کرد ... تا آخر. اینها واقعاً اسباب ننگ است و اگر مجتهدین نبودند، امروز [این جریان] اسباب زحمت برای مسلمین بود.

رسیدیم به قرآن. حالا قرآن را چگونه از بین ببرند برای اینکه به اخبار حجیت بدهند؟ قرآن را که نمی‌توانستند بگویند کتاب خدا نیست. گفتند قرآن مقامش بالاتر از این است که افراد عادی بشر آن را بفهمند. قرآن را فقط ائمه حق دارند بفهمند و بس. قرآن نازل شده است برای آنکه آنها بفهمند. ما باید ببینیم در اخبار ائمه چه آمده. به اصطلاح مجتهدین، گفتند ظواهر قرآن حجت نیست. مثلاً اگر قرآن می‌گوید: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْمِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَبُوهُ** «۱» و ما معنی آن را این می‌دانیم که شراب و قمار حرام است، می‌گویند نه، تو باید به اخبار مراجعه کنی ببینی که آیا در اخبار آمده است که شراب و قمار حرام است یا نه؟

می‌گویند اساساً مخاطب قرآن، ما نیستیم.

به این ترتیب برای مردم قرآن را هم از اعتبار و حجیت انداختند تا این‌طور فکر کنند که تنها مرجعی که باید به آن رجوع کرد اخبار و روایات است و اجتهاد دیگر معنی ندارد، چون اجتهاد یعنی انسان اعمال فکر و اعمال نظر کند. معنای اجتهاد یک اصل این است که ببینیم قرآن چه گفته است، احادیث کدامش صحیح و کدامش ضعیف است، عقل را به کار برده ببینیم چه تشخیص می‌دهد، ببینیم علمای شیعه اجماعی دارند یا نه؟ گفتند همه این حرفها را بریزید دور. آن وقت در اخبار چیزهایی هست که احیاناً خود قرآن را از اعتبار می‌اندازد. مثلاً فلان کس آمده گفته است که سوره حمد اینجور نیست که شما می‌خوانید، جور دیگری است. شما می‌خوانید: **صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ**. می‌گفتند در

(۱) مائده / ۹۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۰۹

حدیث آمده است: **صِرَاطَ مَنْ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَغَيْرِ الضَّالِّينَ** و باید این‌طور خواند. آنگاه کلمات قرآنی خودشان را در حاشیه آنها عوض می‌کردند. چند سال پیش اینها مشغول شدند به چاپ کردن قرآن خودشان، آیت الله بروجردی متوجه شدند و فوراً جلو چاپش را گرفتند و بردند در دریا ریختند. وای به حال اینکه قرآن چاپ می‌شد و به دست یهودیها و مسیحیها می‌رسید و می‌گفتند مسلمانها که می‌گویند قرآن ما تحریف نشده است، حالا خودشان یک قرآن دیگر در آورده‌اند که با قرآنی که دارند خیلی اختلاف دارد.

چند سال پیش طلبه‌ای بود در قم و در آن موقع چیزی که من در قیافه او نمی‌دیدم نجابت بود. می‌دیدم همه از او دوری می‌کنند، و تا حدود مطول هم بیشتر نخواند و بعد رفت. یک وقت ما متوجه شدیم که در آباء شیراز برای خودش «۱» ... اینجور ضربه‌ها اینها به پیکر دین زدند. گفتند قرآن اعتبار ندارد. البته نگفتند قرآن را نخوانید؛ گفتند قرآن را بخوانید، قرآن را ببوسید، اما قرآن را نفهمید. این یک ضربه بزرگی به عالم اسلام بالاخص به عالم تشیع زد به طوری که بعدها اساساً مفسرین شیعه رعبشان برداشت که قرآن را تفسیر کنند، از تفسیر کردن ترسیدند.

جریان اخباریگری، این تعصب افراطی احمقانه‌ای که راجع به اخبار پیدا کردند که صحیح و ضعیف را با هم یکی دانستند، یکی از آن جریانهای فکری خطرناکی است که در دنیای اسلام پیدا شد و اثرش هم جمود فکری است، همان چیزی که الآن ما به آن مبتلا هستیم. اینها به عالم تشیع سرایت می‌کند.

□
من این حرف را در موقعی که آیت الله بروجردی در بروجرد بودند و خدمتشان رسیده بودیم، از ایشان شنیدم و بعد هم از کس دیگری نشنیدم و خیلی تأسف خوردم که چرا سؤال نکردم. ایشان برای پیدایش این جریان فکری یک ریشه دیگری به صورت احتمال و حدس به دست می دادند، می گفتند من حدس می زنم که فکر اخباریگری در میان مشرق زمین ناشی از فکر مادیگری در مغرب زمین بوده است. چون مقارن با پیدایش اخباریگری، در مغرب زمین عده ای پیدا شدند که

(۱) [در اینجا متن پیاده شده از نوار افتادگی دارد.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۱۰

فلسفه حسی را ابداع کردند و گفتند ما جز آنچه به چشم ببینیم یا به وسایل دیگر به وجود آن پی ببریم هیچ چیز دیگر حتی عقل را قبول نداریم، طرفدار حس و مخالف عقل شدند. و این در همان زمانی بوده است که روابط بین ایران صفوی و دول اروپا به نحو شدید برقرار بود و اتفاقاً مقارن همین قرنها در اینجا هم نهضت ضد عقلی پیدا شد ولی نه به آن صورت بلکه به عنوان طرفداری از اخبار، گفتند اصلاً عقل در کار دین حق دخالت ندارد و این متأسفانه آثار زیادی در فکر ما گذاشت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۱۱

مشروطیت

اشاره

□ □
إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ ﴿۱﴾*.

در دو شب گذشته به دو جریان فکری که در تاریخ اسلام رخ داده و هر دو جریان جمودآمیز بوده است، اشاره کردیم. یکی از این دو جریان، جریان خوارج بود.

خوارج مظهر جمود فکری در عصر خودشان بودند. پیدایش خوارج به دنبال این فکر بود که گفتند حکمیت حکم برای اینکه خلیفه را تعیین کنید، □ □ اینک حکم حکم کند میان دو نفر که مدعی خلافت هستند، بر خلاف اسلام است زیرا قرآن فرموده است: إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ* و خودشان که ابتدا این کار را کرده بودند، خود را تخطئه کردند و حضرت امیر را هم - که به اجبار و ادار به این کار کرده بودند- تخطئه کردند و گفتند این کار کفر بوده است، ما توبه کردیم تو هم توبه کن. حضرت فرمود: این کار خطا بود و منشأ این خطا شما بودید نه من، ولی به هر حال کفر نبود و من خطایی مرتکب نشده ام.

جریان دیگر جریان اخباریگری است. این دو جریان خیلی شبیه یکدیگر هستند. راجع به اخباریگری عرض کردم که خیلی تفاوتها میان روش اخباریین و

روش مجتهدین است ولی اگر بخواهیم اساس را به دست بیاوریم که روح اخباریگری چیست، می‌بینیم روح اخباریگری را جمود تشکیل داده است. جمود این است که می‌گویند اجتهاد که اظهار نظر است، تفکر است، تجزیه و تحلیل است و به عبارت دیگر عقل را در دین دخالت دادن است، درست نیست. و گفتند قرآن هم برای فهمیدن نیست، ما حق نداریم مستقیماً به قرآن مراجعه کنیم، آن برای ائمه است و ما باید به اخبار و روایات مراجعه کنیم.

جریان دیگری هم هست که مربوط به زمان خودمان است و آن، جریان مشروطیت است. مشروطیت که به ایران آمد- اگر تاریخش را خوانده باشید- مردم ایران را به دو قسم منقسم کرد: گروهی طرفدار استبداد و گروهی طرفدار مشروطیت. هم سیاسیون منقسم شدند و هم روحانیون، آن هم روحانیون بزرگ.

عده‌ای حامی مشروطیت شدند و سخت از آن حمایت کردند و عده‌ای دیگر با مشروطیت مخالفت کردند به طوری که مخصوصاً مخالفین در هر جا که بودند، در حوزه‌های علمیه، فضلا، مدرسین و طلبی را که طرفدار مشروطیت بودند از خود نمی‌دانستند؛ یعنی اگر می‌فهمیدند فلان شخص طرفدار مشروطیت است، به هیچ وجه به او شهریه نمی‌دادند. کم‌کم کار به جایی رسید که هر دسته، دسته دیگر را تکفیر و تفسیق می‌کردند و واقعاً فتنه بزرگی در دنیای روحانیت به وجود آمد. چون موضوع اینجور نبود که مثلاً سیاسیون مملکت طرفدار یک فکر باشند و روحانیون همه طرفدار فکر دیگر، بلکه خود روحانیون منقسم به دو دسته شدند: بعضی طرفدار مشروطیت و بعضی مخالف. در اینجا من قبل از اینکه مطلب را شروع بکنم، نکته‌ای را تذکر می‌دهم:

در جریان مشروطیت دو مطلب است که ما به یکی از آنها کار نداریم و روی دیگری بحث می‌کنیم. یکی این است که از نظر اجتماعی و سیاسی چه عواملی در ایجاد مشروطیت ایران دخالت داشت و چه عواملی (عوامل سیاسی خارجی) مخالف بود؟ به طور قطع سیاستهای بزرگ آن روز دنیا روی مشروطیت و استبداد نظر داشتند؛ یعنی یکی از سیاستهای بزرگ آن روز دنیا طرفدار مشروطیت بود و کوشش می‌کرد مشروطیت در ایران ایجاد بشود، و یک سیاست بزرگ دیگر دنیا از استبداد حمایت می‌کرد و کوشش می‌کرد که جلو مشروطیت را بگیرد، چرا؟ برای اینکه آن که طرفدار مشروطیت بود می‌خواست بعد از مشروطیت سیاست خودش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۱۳

را بر ایران تحمیل کند (کما اینکه همین کار را کرد) و آن که مخالف بود نفوذی داشت و می‌خواست جلو نفوذ رقیب را بگیرد. بنابراین اگر کسانی با مشروطیت مخالف بودند از این نظر بود که دستهای خارجی را می‌دیدند و می‌دانستند و پیش‌بینی می‌کردند که منظور، مشروطیت واقعی نیست بلکه یک سیاست خارجی دیگری در کار است. یا اگر کسی مخالف استبداد بود، از آن جهت بود که آن سیاستهایی را که طرفدار استبداد بودند می‌شناخت و ضررهای سیاست آنها را می‌دانست. (۱)

موافقان و مخالفان مشروطیت

مرد بزرگی مثل مرحوم آخوند خراسانی سخت حامی مشروطیت بود و واقعاً این مقدار که بنده تحقیق کرده‌ام مرحوم آخوند خراسانی یکی از بزرگان علمای شیعه بوده است و می‌شود گفت در دنیای شیعه مدرّسی به خوبی مرحوم آخوند نیامده است. حوزه درس هزار و دویست نفری داشته است و شاید سیصد نفر مجتهد مسلم پای درس این مرد می‌نشسته‌اند و ایشان فوق

العاده مرد با ایمان و باتقوایی بوده است. در اینکه این مرد منتهای حسن نیت را داشته است شکی نیست. حالا اگر کسی گفت من با مشروطیت مخالفم، معنایش این نیست که- العیاذ بالله- مرحوم آخوند را تخطئه می کند. از آن طرف، در رأس مخالفین یک فقیه بسیار بزرگی بوده مثل مرحوم آقا سید کاظم یزدی که در فقاہت کم نظیر بوده است. اگر کسی با استبداد مخالف و طرفدار مشروطیت باشد، معنایش این نیست که مرحوم یزدی را تخطئه می کند. شاید مرحوم یزدی که مخالف با مشروطیت بود می دانست که دستهای خارجی دخالت دارد و بعد هم چنین و چنان می شود. بنابراین بحث تصویب یا تخطئه علمای بزرگ نیست، چون موضوع یک جهت ندارد. اگر موضوع مشروطیت و استبداد یک مسئله علمی بود، یک حرفی بود. مسئله ای بوده که عوامل زیادی در آن دخالت داشته است. ما از اینکه کدام دست سیاست چه دخالتی داشته است صرف نظر می کنیم و با مخالف و موافق کاری نداریم. قرائن هم نشان می دهد کسانی که مخالف با مشروطیت بودند می گفتند این مشروطیت که می خواهد بیاید غیر از آن مشروطیتی است که دارند صحبتش را می کنند، مشروطه مشروعه به اصطلاح

(۱) روسها طرفدار استبداد بودند و انگلیسیها طرفدار مشروطیت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۱۴ □
نیست و نخواهد آمد، مانند مرحوم شیخ فضل الله نوری.

به هر حال یک چنین جریانی به وجود آمد و چه حوادث تلخ و خونینی به وجود آورد! مجتهدین کشته شدند، مردی مانند آقا شیخ فضل الله نوری به دار زده شد. این یک امر کوچکی نیست. مرحوم نوری مرد بزرگی بود، مجتهد مسلم و تا حدودی که شنیده ایم مرد بسیار پاک و باتقوا و عادل بود، مجتهد مسلم العداله و عادل مسلم الاجتهاد بود.

ما مطلب را از یک زاویه بالخصوصی می خواهیم مطالعه کنیم، یعنی آن را تفکیک می کنیم از عوامل خارجی و از این جهت که آیا ایران آن روز مستعد مشروطیت بود یا نبود. جایی غیر از مملکت خودمان و زمانی غیر از زمان خودمان را فرض می کنیم؛ یعنی یک کشور اسلامی را فرض می کنیم که در آن مردم مستعد هستند یعنی می فهمند که مشروطیت یعنی چه، چون در آن موقع اغلب مردم نمی دانستند که مشروطیت چیست «۱». مستعد نبودن ملت یعنی اینکه نمی فهمید. ما می خواهیم فرض کنیم یک کشوری را که مردمش می فهمند. همچنین فرض کنیم که عوامل خارجی وجود ندارد، سوء نیتی در کار نیست. آیا مشروطیت با قانون اسلام انطباق دارد یا نه؟ این یکی از آن مسائلی است که تا ما آن را بررسی نکنیم، آن جریان جمود و جهالتی که عرض کردیم کاملاً حلّاجی نمی شود.

بعضی ها از همین نظر مجرّد، قطع نظر از عوامل خارجی می گویند مشروطیت بر خلاف دین اسلام است، یعنی دین اسلام با مشروطیت سازگار نیست. ناچار باید بگویند با استبداد سازگار است یا لااقل با استبداد سازگارتر است. چرا؟ تا تعریف نشود که مشروطیت چیست، نمی شود بحث کرد.

تعریف مشروطیت

معنای مشروطیت این است که مملکت احتیاج به یک سلسله تصمیمات دارد؛ یعنی

(۱) می آمدند در خانه مردم می گفتند آیا می دانید مشروطیت چیست؟ اگر مملکت، مشروطه بشود نانهای سنگک بزرگ با

کباب به خانه شما می آورند. یک مرد ساده لوحی می گفت: عجب! مشروطه یعنی شما می خواهید مشروطه خانم را بیاورید اینجا و او را پادشاه کنید. و از این جریانها زیاد بوده است که نه آن کسی که به نفع مشروطیت مبارزه می کرد می فهمید چه می گوید و نه آن کسی که به نفع استبداد کار می کرد می فهمید دنبال چه می رود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۱۵

مملکت احتیاج دارد به حکومت یعنی دستگاهی که مجموعاً امر مملکت را اداره کند، چنانکه یک مؤسسه فرهنگی یا یک شرکت تجارتي احتیاج به مدیر یا هیئت مدیره دارد. حرف اول این است که هر مملکتی احتیاج به جمعی دارد که اداره کننده مملکت باشند. اگر ما گفتیم خیر، اساساً وجود مدیر یا هیئت مدیره خطاست و نباید باشند، هم مشروطیت را رد کرده ایم و هم استبداد را؛ چون استبداد معنایش این است که یک فرد حکومت می کند، مشروطیت شکل دیگر است. پس استبدادش غلط است، مشروطیتش هم غلط است. اگر بگوییم چرا؟ می گویند مملکت همین قدر که دین داشته باشد، دین مردم را بی نیاز می کند از اینکه حکومت داشته باشند.

اتفاقاً این همان حرفی است که خوارج می گفتند. آنها می گفتند: لا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ.

در نهج البلاغه، حضرت علی علیه السلام در مورد این سخن می فرماید: «كَلِمَةٌ حَقٌّ يُرَادُ بِهَا الْبَاطِلُ» این حرف درستی است، اما اینجور که اینها قصد می کنند غلط است. «لا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» حکم از ناحیه خدا باید باشد، حرف درستی است اما اینها این حرف درست را در مورد غلط به کار می برند. «وَلَكِنْ هُوَ لَا يَقُولُونَ: لا- امْرَأَةَ الْمَلِكِ» یعنی امیری مردم باید با خدا باشد، این که نمی شود. «وَلَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ امِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» «۱» مردم احتیاج به امیر و حاکم دارند، حالا یا خوب باشد یا بد، یعنی در درجه اول باید خوب باشد و در درجه دوم بد بودنش از نبودنش بهتر است؛ یعنی وجود قانون- و لو قانون دینی- مقنع و کفایت کننده از اینکه مردم حکومت داشته باشند نیست. و لهذا مسئله خلافت را، هم ما شیعه ها و هم سنیها هر دو قبول داریم. حتی خوارج هم ابتدا گفتند که احتیاج به خلیفه ندارند ولی بعد خودشان آمدند با یک خلیفه بیعت کردند. پس شیعه و سنی در این جهت اتفاق دارند که دین داشتن معنایش این نیست که حالا- که دین داریم پس دیگر حکومت لازم نیست. هر دو می گویند حکومت می خواهیم، منتها در حکومت بعد از پیغمبر سنیها از یک راه رفتند و شیعه ها گفتند کسی لایق است که پیغمبر او را تعیین کرده باشد.

فرض دوم این است: حالا- که ما احتیاج به حکومت داریم آیا احتیاج داریم به اینکه به یک تعبیر یک عده تصمیم بگیرند و دیگران اجرا کنند یا نه، همان کسی که

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۴۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۱۶

تصمیم می گیرد اجرا هم بکند؟ استبداد معنایش این است که همان کسی که تصمیم می گیرد اجرا هم بکند. مشروطه معنایش این است که یک عده تصمیم بگیرند و عده دیگر اجرا کنند، و باید آنهایی که تصمیم می گیرند خود مردم انتخابشان کرده باشند. نمایندگان مردم تصمیم بگیرند، هیئت دولت اجرا کند. و تازه هیئت دولت را هم باید نمایندگان تعیین کرده باشند تا در نتیجه همه چیز را مردم تعیین کرده باشند و در واقع مردم خودشان بر خودشان حکومت کرده باشند. ولی مخالفین مشروطه می گفتند خیر، شما اینجا مغالطه می کنید و می گوید معنای استبداد این است که یک نفر تصمیم بگیرد و او هم اجرا کند و معنای مشروطیت این است که نمایندگان مردم تصمیم بگیرند و هیئت دولت اجرا کند. اینجا صرف تصمیم نیست، اگر صرف

تصمیم بود ما مخالف نبودیم، و راست هم می گفتند. می گفتند اگر مشروطیت این طور بود که مردم نمایندگان را انتخاب می کردند که نمایندگان قوه مجریه را انتخاب کنند، و نیز نمایندگان تصمیم بگیرند، هیئت دولت هم اجرا کند ولی این تصمیم برای این باشد که ببیند قانون خدا چه گفته است و قانون دیگر وضع نکنند، هرچه قانون خدا گفته است مطابق آن تصمیم بگیرند و دولت را موظف به اجرای آن کنند، خوب بود اما مشروطیت که این نیست. شما یک کلمه قشنگی را به کار می برید برای اغفال ما. مشروطیت معنایش این است که ملت نمایندگان را انتخاب کند و نمایندگان تصمیم بگیرند. کلمه قشنگی است ولی عین حقیقت نیست.

نمایندگان قانون وضع کنند، تصمیم بگیرند نه این است که مطابق قوانین الهی تصمیم بگیرند و قانون وضع کنند که هیئت دولت اجرا کند.

باز در اینجا منطق مستبدین، منطق مشروطیین را شکست می دهد. اما باز مشروطیین جوابی دارند که در مقابل آن، جواب دیگری وجود ندارد.

منطق موافقان

می گویند ما قبول داریم که مشروطیت - که می گوئیم نمایندگان مردم تصمیم بگیرند - معنایش این نیست که مجتهدی که می خواهد استنباط احکام بکند ببیند قانون خدا چیست، عین همان قانون را به دولت ابلاغ کند و دولت هم اجرا کند. ما هم قبول داریم که اینجور نیست. نمایندگان مردم قانون وضع می کنند، ولی مگر هر قانون وضع کردنی ممنوع است؟ نه. ما یک قانونی داریم به نام قانون دین. دین

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۱۷

تکلیف مردم را برای همه زمانها روشن کرده است، قوانین کلی بیان کرده است. ولی برخی موارد جزئی پیش می آید که در آن موارد، مردم حق دارند با توجه به قانون کلی الهی قانون وضع کنند. لهذا ما می گوئیم قانون اساسی داریم. در قانون اساسی ما قطعی و مسلم شده است که یک هیئتی که از پنج نفر کمتر نباشد و افراد آن مجتهد و عارف به مقتضیات زمان باشند، باید ناظر باشند که قوانینی که مجلس طرح می کند انطباق با قوانین اسلامی داشته باشد. قانونی که وضع می شود اگر خلاف قانون اساسی بود جلویش را بگیرند و اگر موافق بود، نه. و مثال ذکر می کنند، می گویند معنای قانون اسلامی و قانون دینی این نیست که مردم در تمام جزئیات زندگی خود باید بروند ببینند که در قرآن یا سنت این حکم چگونه بیان شده است. مثلاً اوضاع شهرها تغییر می کند، وسایل نقلیه جدیدی به کار می آید. مردم احتیاج دارند قوانینی داشته باشند که آن قوانین وضع رانندگی را منظم کند، چون اگر بنا بشود رانندگی قانون نداشته باشد، هر آن هزارها تصادف رخ می دهد. باید قانون داشته باشد. اینها جزء اموری است که اسلام آنها را به خود مردم تفویض کرده است. نظیر این است که پدر در داخل خانواده خودش حق دارد یک سلسله مقررات وضع کند. قانون خدا این است که پدر رئیس خانواده است و همه باید امر او را اطاعت کنند. قانون دیگر این است که پدر حق حکومت دارد ولی حق تحکم ندارد؛ رئیس خانواده است، حق دارد در حدود مصالح خانوادگی امر و نهی کند ولی حق زورگویی ندارد، یعنی حق ندارد که بر خلاف مصالح خانوادگی رفتار کند. اما آیا خدا در مورد امور جزئی داخل خانواده هم قانون وضع کرده است که مثلاً پدر این کار را بکند و آن کار را نکند؟ نه، خدا می گوید ای فرزندان از پدرانتان اطاعت کنید وای پدرها عادلانه با افراد خانواده رفتار کنید.

مثال دیگر: از قدیم در حمامها، حمامیها برای خودشان قانون وضع کرده‌اند که وقتی می‌خواهید داخل خزانه بشوید این کار را نکنید. آیا حمامی حق دارد برای داخل حمامش قانون وضع کند یا باید بگوییم: «لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» قانون را باید خدا وضع کند، پس حمامی در داخل حمامش هم نمی‌تواند قانون وضع کند؟ بله قانون را باید خدا وضع کند. خدا می‌گوید اگر کسی رئیس یک مؤسسه‌ای بود، حق دارد بر طبق مصالح خودش برای آن مؤسسه مقررات عاقلانه‌ای وضع کند. بر مردم دیگر هم لازم است که آن مقررات را اطاعت کنند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۱۸

اینها در امور جزئی است. اما در امور کلی، همان‌طور که گفتیم هر مملکتی احتیاج به مدیر یا هیئت مدیره‌ای دارد. اینکه آن هیئت مدیره بخواهند قوانینی را در مقابل قوانین خدا وضع کنند (مثل اینکه خدا گفته است اختیار طلاق با مرد است و قانون، اختیار طلاق را به زن بدهد) درست نیست. اما اینها در حدودی که تکلیف اقتضا می‌کند، حق دارند مقرراتی را وضع کنند که در واقع وضع قانون جزئی است که با قانون کلی الهی تطبیق کند. بله، اگر بخواهند به آن اختیار وضع قانون بدهند به طوری که قوانین الهی را در نظر نگیرند صحیح نیست. ولی با در نظر گرفتن قانون الهی، وضع قانون برای موضوعات جزئی مانعی ندارد. مثلاً قانونی وضع می‌کنند که آیا محصل به خارج بفرستیم یا نه؟ این چیزی نیست که حکمش در اسلام بیان شده باشد ولی قرآن یک اصول کلی ذکر کرده است. مثلاً در باب علم از آن جهت که علم است بیان شده است که آیا علم را اگر در دست غیر مسلمان دیدیم، می‌توانیم بگیریم یا نه؟ در این مورد یک حدیث نیست بلکه دهها حدیث است که می‌گوید بگیر: «الْحُكْمُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ» حکمت گمشده مؤمن است، «يَأْخُذُهَا إِيْنَمَا وَجَدَهَا» هر جا آن را ببیند می‌گیرد. در بعضی جاها تصریح دارد که حکمت را هر جا دیدید بگیرید «وَلَوْ مِنْ مُشْرِكٍ»^(۱) اگر چه در دست کافر باشد. اینجا تکلیف معین است. آن وقت موضوعات دیگری پیش می‌آید. مثلاً فرض کنید ما وقتی محصل به خارج می‌فرستیم، آنجا گمراه می‌شوند. اینجا باید دید علت گمراه شدنشان چیست. طنطاوی در تفسیرش [به نقل از یک استاد غربی] می‌گوید: یک وقتی با عده‌ای از شاگردان عرب- که گویا مصری بوده‌اند- سر و کله می‌زدیم. یک روز رفته بودیم بیرون. زمستان بود و هوا خیلی سرد بود و یخ نسبتاً ضخیمی بسته شده بود. یک وقت دیدم در این هوای سرد، این دانشجویان دستها را بالا زدند، یخها را شکستند و در آن آب سرد اول دستشان را شستند، بعد صورتشان را و بعد این دست و آن دست، و دستی به سر کشیدند و پاها را هم شستند و بعد هم ایستادند به انجام یک عملی که عبادتشان بود ... «۲» بعد گفت: ای وای! اینها آمده‌اند علم ما را بگیرند، دین خودشان را هم حفظ کرده‌اند. اینها یک حساب دیگری است.

(۱) نهج البلاغه، حکمت ۸۰ [قریب به این عبارت]

(۲) [متن پیاده شده از نوار به همین صورت است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۱۹

اگر بشر حتی این مقدار هم حق وضع قانون در مسائل جزئی را نداشته باشد، این دیگر جمود است و درست مثل حرف اخباریین است که می‌گویند: ما احتیاج به مجتهد نداریم و به اخبار مراجعه می‌کنیم. در اخبار، کلیات مسائل بیان شده است و مجتهد باید فکرش را به کار بیندازد و به همان نحو در مسائل جزئی حکم بدهد.

پس اگر هیئت مدیره‌ای بخواهند برای خودشان نظامنامه‌ای طبق قوانین کلی وضع کنند، این از نظر ما اشکالی ندارد «۱»

(۱) [خواننده محترم توجه دارد که در این بحث، منظور از مشروطیت، نظامی حکومتی است که دارای مجلس قانون گذاری است نه مشروطه سلطنتی].

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۲۰

شون پیامبر صلی الله علیه و آله: رسالت، قضاوت، حکومت

اشاره

مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا..

سه شأن و سه مقام مختلف است که هر سه از مختصات رسول اکرم است، به این معنی که از رسول اکرم است و از ناحیه او به دیگران می رسد و رسیده است؛ یعنی پیغمبر اکرم در آن واحد از طرف پروردگار دارای سه مقام بود. یک مقام همان مقام پیغمبری یا رسالت است، مقام ابلاغ احکام الهی؛ یعنی از طرف خداوند احکام و معارف الهی به او وحی می شد و او مأمور بود که آنچه را که به او ابلاغ می شد، آنچه را که به او وحی می شد به دیگران اعلان بکند. از این نظر، او رسول و پیغمبر بود که در آیه ای می فرماید: **مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ** «۱» * بر یک نفر فرستاده، نیست جز رساندن به مردم. یعنی به او وحی می شد احکام و دستورها که این طور نماز بخوانید، این طور روزه بگیرید، این طور زکات بدهید، این طور حج بروید، این طور معاملات انجام بدهید و او هم آنها را به مردم ابلاغ می کرد. مردم هم در قبال او از این نظر وظیفه دارند آنچه را که او ابلاغ می کند بگیرند.

(۱) مائده / ۹۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۲۱

مقام مقدس دیگری هست که پیغمبر علاوه بر پیامبری و رسالت، دارای آن مقام هم هست. اینکه عرض می کنم مقدس است، معنایش این است که این مقام باید از ناحیه خدا به او رسیده باشد که بتواند در میان مردم پیامبر باشد. آن مقام، مقام قضاوت و داوری میان مردم است. قضاوت هم مقامی است که باید از ناحیه خدا به کسی داده شود که بتواند در میان مردم داوری کند. داوری یعنی مردم از لحاظ حقوق اجتماعی اختلاف پیدا می کنند، مقامی باید در اجتماع باشد که احقاق حق بکند؛ یعنی به آن موضوع رسیدگی کند و طبق قانون خاصی رأی و حکم بدهد.

پیغمبر از ناحیه خدا، تنها پیغمبر نبود، بلکه قاضی هم بود. هم پیغمبر بود و هم قاضی. اینها فی حد ذاته قابل تفکیک است. قضاوت هم خود یک مقام مقدس دیگری است. قاضی را هم باید خدا تعیین کرده باشد. این آیه ای که در قرآن است:

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا «۱» مربوط به

مقام قضاوت رسول اکرم است نه مقام پیامبری او. معنای آیه این است که مردم باید در مقابل قضاوت تو تسلیم بشوند، یعنی اینجور نباشند که وقتی نزد تو می آیند توقع داشته باشند که تو جانب آنان را بگیری. مثلاً دو نفر هر دو مسلمان، اما یک نفر مسلمان با سابقه، مسلمان مهاجر، مسلمانی که مال و زن و بچه خودش را گذاشته و آمده، و یک نفر که تازه اسلام آورده، در یک موضوع اختلاف دارند، نزد تو می آیند. احتمالاً آن مسلمانی که سابقه زیادی دارد توقع دارد که پیغمبر جانب او را بگیرد.

یا یک نفر مسلمان و یک نفر غیر مسلمان که در پناه مسلمین است و با مسلمین پیمان دارد، در یک موضوع مالی اختلاف پیدا می‌کند، خدمت پیغمبر می‌آیند. یک وقت ممکن است این مسلمان توقع داشته باشد که پیغمبر جانب او را بگیرد. این ایمان نیست. ایمان آنگاه ایمان است که وقتی پیغمبر را حکم قرار دادند، داور و قاضی قرار دادند، در مقابل حکم او تسلیم بشوند. این آیه مربوط به قضاوت پیغمبر است.

مقام مقدس سومی پیغمبر دارد که آن را هم خدا برای او معین کرده است و خدا هم باید معین کند و آن، مقام حکومت است. پیغمبر حاکم مردم بود، سائس مردم بود؛ یعنی مدیر اجتماع بود، ولی امر اجتماع بود. پیغمبر حکومت تشکیل داد.

(۱) نساء / ۶۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۲۲

خودش در رأس بود، فرمان می‌داد. مثلاً در فلان قضیه‌ای که پیش آمده بود، بسیج عمومی اعلام می‌کرد یا [دستور می‌داد] امسال چه کشت بکنید. بدون شک پیغمبر اکرم در ده سالی که در مدینه بود، حکومت تشکیل داد و در میان مردم مثل یک حاکم حکومت می‌کرد. باز مقام حاکمیت و مقام مدیریت اجتماع غیر از مقام پیامبری و غیر از مقام قضاوت است. از آن جهت که پیغمبر بود، فقط مبین احکام بود؛ یعنی می‌گفت خدا اینجور امر کرده است، من هم به شما ابلاغ می‌کنم. از آن جهت که قاضی بود به مشاجرات مردم می‌رسید و از آن جهت که حاکم و سائس بود، اداره سیاسی مردم را به عهده گرفته بود. آیه شریفه می‌فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ** «۱» (اینجاست انضباطی که محکوم باید در مقابل حاکم داشته باشد، مردم باید در مقابل قوه حاکمه داشته باشند) می‌گوید: خدا را اطاعت کنید، پیغمبر و اولی الامر را اطاعت کنید. و لهذا می‌بینید ما شیعیان به این آیه که می‌رسیم «امر» اولی الامر را مربوط به خلافت می‌دانیم، می‌گوییم این آیه مقام خلافت را معین می‌کند. این یک مقام دیگری است. این مقام هم مقام مقدسی است و مثل آن دو مقام، آن را خدا باید معین کرده باشد.

انتقال این سه مقام به امام

ولی دو مطلب در اینجا هست. یک مطلب این است که آیا خدا به پیغمبر دستور داده است که بعد از خودش این مراتب را به دیگران تفویض کند یا نه؟ آری، ولی به این معنی: پیغامبری او دیگر نایب‌بردار نیست، یعنی اصلاً بعد از پیغمبر خاتم پیغمبر دیگری نیست. اما پیغمبر مبین احکام است. باید معین کند که بعد از من احکام را چه کسی بیان می‌کند، با این تفاوت که پیغمبر خودش هرچه احکام می‌گرفت از وحی الهی می‌گرفت ولی شخص بعد از او باید احکام را از پیغمبر گرفته باشد و به مردم ابلاغ کند. این همان امامت است. امامت، مقام علمی و مرجعیت علمی است.

مقام قضاوت هم همین‌طور است. پیغمبر که می‌میرد مقام قضاوت که نمی‌میرد، چون مردم به قضاوت احتیاج دارند. بعد از پیغمبر هم بین مردم مشاجرات صورت

(۱) نساء / ۵۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۲۳

می‌گیرد و باید مقامی باشد که بین آنها فصل خصومت و قضاوت کند. بنابراین پیغمبر باید تکلیف قضاوت را برای بعد از خودش مشخص کند که بعد از من چه کسی باید قاضی باشد. در اینجا هم اختلاف است. اهل تسنن می‌گویند همان کسی که خلیفه است قاضی هم اوست یا باید قاضی را معین کند. ما شیعیان می‌گوییم این مقام مقام امامت است، مقام حکومت است. با مردن پیغمبر که حکومت ساقط نمی‌شود، چون بعد از پیغمبر مردم به آن احتیاج دارند و باید کسی این مقام را داشته باشد. پس یک نکته که می‌خواستم عرض بکنم این است که این سه مقام هر کدام به نحوی بعد از پیغمبر به شخص دیگری منتقل می‌شود، با این تفاوت که انتقال اولی - که پیغامبری است - به این شکل است که آن شخص، دیگر از طریق وحی احکام را نمی‌داند بلکه از طریق تعلّم پیغمبر احکام را می‌داند و پیغمبر احکام را به او یاد داده است و او باید مرجع باشد. مطلب دوم این است که از این سه مقام، مقام پیغمبری یک مقام شخصی است، یعنی نمی‌تواند کلی باشد. ولی مقام قضاوت و مقام حکومت می‌تواند کلی باشد.

یعنی پیامبر نمی‌تواند مقام پیغمبری و همچنین مقام امامت را به طریق کلی بیان کند، مثلاً بگوید هر کس که دارای فلان صفات بود پیغمبر یا امام است که در آن واحد شاید صد نفر شایستگی آن را داشته باشند. ولی مقام قضاوت و مقام حکومت را به طور کلی می‌شود تعیین کرد؛ یعنی پیغمبر این طور می‌گوید که بعد از من هر کس دارای فلان صفات باشد می‌تواند قاضی باشد. مثلاً هر کس که قرآن را بشناسد و نسبت به آن معرفت داشته باشد، نسبت به پیغمبر معرفت داشته باشد، عادل باشد، تارک دنیا باشد، «فَقَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» حق دارد که در میان مردم قضاوت کند.

آن وقت اگر کسی دارای این مقام بود می‌تواند بگوید مرا خدا معین کرده است چون پیغمبر، اصلی ذکر کرده است که مطابق آن اصل من می‌توانم قاضی باشم. ما که شیعه هستیم اینجور می‌گوییم که شرط اول قاضی این است که مجتهد باشد، یعنی تخصص فنی داشته باشد. شرط دیگر این است که طهارت مولد داشته باشد، نطفه‌اش پاک باشد. دیگر اینکه عادل باشد، یعنی در هیچ کدام از اعمالش فاسق نباشد، منحرف نباشد؛ نه تنها در قضاوت خلافکار نباشد، رشوه‌گیر نباشد، بلکه در همه امور خلافکار نباشد. چون الآن اینجور می‌گویند که قاضی باید فقط در کار

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۲۴

قضاوت خودش امین باشد یعنی رشوه خوار نباشد و تحت تأثیر دیگران قرار نگیرد اما می‌تواند مشروب بخورد، این کار به قضاوت مربوط نیست. نه، اسلام می‌گوید اساساً این مقام آن قدر مقدس است که ناپاک - و لو در غیر امر قضاوت ناپاک است - حق نشستن در این مسند مقدس را ندارد. ولی اگر شخصی همه این شرایط را که اسلام معین کرده است دارا بود، باید گفت این آدم را خدا معین کرده است.

میین احکام الهی بعد از پیغمبر امام است. اما دوره امامت که منقضی شد، امامی دیگر ظهور ندارد که مردم در حوایج اجتماعی به او رجوع کنند. چه می‌کنند؟ امام می‌آید نایب عام معین می‌کند و می‌گوید: «انظروا الیّ من رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا» آن کسی که حدیث ما را روایت کرده باشد و در حلال و حرام ما دقیق باشد، عادل باشد، درستکار باشد «فَقَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا» من او را بر شما حاکم قرار دادم. مثلاً اگر کسی ادعا کند که من حق دارم قیّم بر صغیر معین کنم، می‌گوییم این مقام مقام مقدسی است و مقام مقدس را باید خدا معین کرده باشد و اساساً مقام مقدس را غیر از خدا کسی نمی‌تواند معین کند. هر سه مقام (بیان احکام، قضاوت در میان مردم و حکومت بر مردم) مقدس است و خدا باید معین کرده باشد؛ یا به طور تعیین شخص و یا به طور کلی شرایطی برای آن ذکر کرده باشد، که در این صورت باز هم خدا معین کرده است. تا اینجا هیچ بحثی از نظر اصول اسلامی نیست.

اگر کسی ادعا کند که من مفتی هستم، فتوا می‌دهم و شما باید عمل بکنید، باید حساب کرد که این مقام، مقدس است. باید دید صلاحیت بیان احکام الهی - که اول از خدا بوده است، به پیغمبر ابلاغ شده، از پیغمبر به امام و از امام به یک افرادی که واجد شرایطی بوده‌اند رسیده است - در این شخص هست یا نه. شما باید ببینید او از افرادی هست که مصداق این مقام مقدس هستند یا نه. اگر دیدید که عادل است، دنیا طلب نیست و مصداق «إِنَّمَا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ تَارِكًا لِهَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ» (۲) است، یعنی از فقهای است که می‌تواند خودش را نگهداری کند، مالک نفس خودش است، نگهدار دین است، از هوای نفس جدا و مطیع امر مولایش است، آن وقت شما بدانید که او لیاقت مقام مقدس مرجعیت و فتوا دادن را دارد. این

(۱) اصول کافی، ج ۱/ ص ۶۷

(۲) احتجاج طبرسی، ج ۲/ ص ۲۶۳ [بجای «تارکاً لهواه، مخالفاً علی هواه» آمده است].

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۲۵

نمی‌شود که ما همین جوری زید را به عنوان مرجع بشناسیم. مسئله امامت و مرجعیت علمی که یک مقام خاصی است، در تاریخ اسلام همیشه وجود داشته است.

سخن آیت الله بروجردی

یادم هست که مرحوم آیت الله بروجردی همیشه این مطلب را گوشزد می‌کردند که:

دو مطلب است، این دو مطلب را از یکدیگر تفکیک بکنید، آن وقت اختلافات ما با سنیها حل می‌شود و به نفع ما هم حل می‌شود: یکی مسئله خلافت و زعامت، و دیگر مسئله امامت. در مورد خلافت و زعامت، ما می‌گوییم بعد از پیغمبر آن کسی که می‌بایست زمامدار می‌شد، حضرت امیر علیه السلام است. آنها می‌گویند نه، ابا بکر است. این یک اختلاف. مسئله دیگر مسئله امامت است؛ یعنی ما تنها روی شأن زمامداری و حکومت پیغمبر بحث نمی‌کنیم، پیغمبر شأن دیگری هم داشت و آن اینکه پیغمبر بود و مبین احکام. ما این حساب را باید بکنیم که بعد از پیغمبر مرجع احکام کیست؟ یعنی قول چه کسی برای ما حجت است؟ بعد ایشان می‌گفتند که در بعضی از روایات، نص در این است که پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: علی علیه السلام بعد از من خلیفه و زمامدار است. بعضی دیگر مطلب دیگری را علاوه می‌کنند، می‌گویند رسول اکرم فرمود: علی بعد از من مرجع احکام است. ما به سنیها می‌گوییم که ما یک بحثی با شما داریم راجع به زمامداری بعد از پیغمبر، ولی این موضوع گذشته است. نه حضرت علی وجود دارد که زمامدار باشد و نه ابو بکر. پرونده این موضوع را می‌بندیم و راکد می‌گذاریم. ولی یک مسئله دیگر هست و آن اینکه قول چه کسی بعد از پیغمبر حجت است؟ حدیث «أَنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ وَ عِزَّتِي» (۱) مقام مرجعیت علمی عترت را بیان می‌کند و آن امروز هم به درد ما می‌خورد، یعنی الآن ما باید در یاد گرفتن احکام ببینیم عترت چه گفته است. آیا پیغمبر گفته است که همان‌طور که قول من حجت است، بعد از من قول عترت من هم حجت است یا نه؟

بله، گفت. ما روی خلافت و زمامداری با شما بحث نمی‌کنیم اما این مسئله روز را باید عمل کنیم. ما چرا خودمان را سر موضوع زمامداری خسته کنیم؟ البته ما عقیده

(۱) صحیح مسلم، جزء هفتم، ص ۱۲۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۲۶

خودمان را حفظ می‌کنیم که بعد از پیغمبر علی باید زمامدار می‌شد و اگر علی زمامدار می‌شد این وضعی که دنیای اسلام پیدا کرده، پیدا نمی‌شد. اما این فقط یک بحث نظری است راجع به گذشته.

در باب قضاوت هم علی علیه السلام بعد از پیغمبر قاضی بود ولی خلفا فقط زمامداری را گرفتند و در موضوع قضاوت دخالت نکردند چون کار مشکلی بود. کار قضاوت علم می‌خواهد. لهذا در زمان أبو بکر و بلاخص در زمان عمر موضوعات قضایی که پیش می‌آمد دنبال حضرت امیر می‌فرستاد و قضیه را خدمت حضرت طرح می‌کرد، بعد می‌گفت علی در میان شما قضاوت کند، و حضرت قضاوت می‌کرد. و بعد هم مملکت توسعه پیدا کرد و دیگر این کار، کار یک قاضی و دو قاضی نبود و در هر شهرستانی احتیاج به قاضی داشتند. آن وقت مقام خلافت از مقام قضاوت عملاً تفکیک شد. خلیفه وقت فقط کار خلافت را می‌کرد و کار قضاوت در مرکز خلافت با یک نفر دیگر بود و در غیر مرکز خلافت هر کسی را که برای قضاوت می‌فرستادند، می‌بایست عادل باشد. بعدها مقام قضاوت خیلی اهمیت پیدا کرد و آن کسی که در تاریخ اسلام اول بار منصب قاضی القضاة پیدا کرد أبو یوسف شاگرد ابو حنیفه بود. آن شب عرض کردم که ابو حنیفه خودش با بنی‌العباس کنار نیامد و میرزترین شاگردانش که أبو یوسف باشد، کنار آمد. چون می‌بایست قاضیهای زیادی به اطراف فرستاده شود، احتیاج پیدا شد که یک نفر قاضی القضاة باشد - که تقریباً کار وزارت دادگستری را داشت - و أبو یوسف اولین شخص منصوب به این مقام بود. و باز اولین کسی که لباس قاضی را از لباس دیگران جدا کرد، همین أبو یوسف بود. تا زمان أبو یوسف همه یک جور لباس می‌پوشیدند. برای اینکه امتیازی برای قضات معین بشود، برای آنها لباس معینی انتخاب کردند. من نمی‌دانم آیا در دوره‌های قبل از اسلام هم این سنت بوده است که قاضیهای لباس علی‌حده داشته باشند یا اول بار در زمان هارون الرشید این کار شد. از آن زمان لباس روحانیت از لباس غیر روحانی جدا شد.

. در بحثی که دیشب راجع به مشروطیت عرض کردیم، کمبودی بود که می‌بایست آن را تکمیل می‌کردم. در این بحث، دو موضوع باید حل بشود: یکی مسئله وضع قانون که آیا غیر از خدا کس دیگری حق وضع قانون دارد یا نه؟ که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۲۷

عرض شد اگر بگویید حق وضع قانون در مقابل قوانین الهی، خیر. ولی اگر بگویید با استفاده از حقی که قانون خدا داده است در امور جزئی قانون وضع بشود، این مانعی ندارد.

مطلب دیگر این است که مگر مقام حکومت یک مقام مقدس نیست و مگر نباید خدا آن را تعیین کرده باشد؟ عرض می‌کنم

چرا. پس چطور می‌شود که اسلام برای آن شرایطی قرار داده است که هر جا آن شرایط محقق شد، اسلام اجازه داده است؟ یعنی حق حکومت و حاکمیت به یک معنی اصلاً مال خدا نیست. آن طور که خوارج می‌گفتند که خدا باید خودش میان مردم حکومت کند، غلط است ولی به یک معنای دیگر این حرف درست است؛ یعنی بالاخره آن حکومتی که باید میان مردم باشد باید واجد شرایطی باشد که آن شرایط را اسلام معین کرده است. اگر آن شرایطی را که اسلام معین کرده است داشته باشد، همان طور که مفتی بدون اینکه خدا شخصش را معین کرده باشد با آن شرایط می‌تواند فتوا بدهد، حاکم هم بدون اینکه خدا شخصش را معین کرده باشد می‌تواند در میان مردم حکومت کند.

در وضع قانون هم همین طور است. ما باید ببینیم که اسلام اختیار وضع قانون را داده است یا نه. مثال زدیم به اینکه در محیط

خانوادگی نمی‌شود گفت که اسلام گفته است چون من در اینجا قانون جزئی وضع نکرده‌ام هر که می‌خواهد قانون وضع کند، وضع کند؛ بچه بگوید من می‌خواهم قانون وضع کنم که پدر از من اطاعت کند، زن بگوید من می‌خواهم قانون وضع کنم که شوهر از من اطاعت کند. نه، درست است که در این مورد قانون جزئی وضع نشده اما معین شده است که رئیس خانواده باید چه کسی باشد، و او باید مقررات را وضع کند. در مورد مؤسسات عمومی و اجتماعی هم می‌گوید افرادی که مؤسسه‌ای را تأسیس کرده‌اند و اختیار این مؤسسه در دست آنهاست و مالک آن هستند و زحمت تأسیس آن را کشیده‌اند، حق دارند یک نظامی برای آن معین کنند.

امشب من نمی‌خواستم این مطلب را ادامه داده باشم ولی چون بعضی از رفقا تذکری دادند، می‌خواستم این مقدار متممی برای عرایض دیشب عرض کرده باشم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۲۸

۱ مقتضیات زمان

اشاره

أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا (۱).

بحثهایی که در این چند شب کردیم مربوط به تاریخ فکری مسلمین بود. عرض کردیم یک جریانهای فکری در دنیای اسلام پیش آمده است که باید نامشان را افراط یا جهالت گذاشت، جریانهایی که یک نوع افراطکاریها و دخل و تصرفهای بیجا در امور دینی بوده است. مثالهایی برای این موضوع ذکر کردیم و عرض شد که متقابلاً جریانهای فکری دیگری در دنیای اسلام پیش آمده است که تفریط و کندروی و جمود بوده است. برای این هم مثالهایی ذکر کردیم. ولی همه مربوط به گذشته بود و این بحثهای راجع به گذشته مقدمه‌ای بود برای اینکه وظیفه خودمان را در زمان حاضر به دست آوریم. و یادمان نرود که اصل این بحث مسئله انطباق با مقتضیات زمان بود، و چون در این مسأله دو نحو و دو گونه می‌توان فکر کرد، یکی افراط و تندروری و جهالت و دیگر جمود و تقشّر، مسلمان باید به تعلیم قرآن معتقد باشد و جریان معتدلی را طی کند. ما امروز باید وظیفه خودمان را در میان جمودها و جهالتها به دست آوریم؛ یعنی از جهت اینکه مسلمان هستیم، از نظر

(۱) رعد/ ۱۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۲۹

مقتضیات زمان نه باید جاهل و مفرط و تندرو باشیم و نه باید جامد و متقشّر باشیم.

حالا- وقت آن است که ما یک مقیاسی به دست بدهیم. این طور که فایده‌ای ندارد؛ به طور کلی مطلب را گفتیم که نه باید مفرط بود و نه مفرط، نه باید تندرو بود و نه کندرو، باید معتدل بود. اصلاً مقیاس چیست؟ ما با چه مقیاسی باید بفهمیم که آیا از طبقه معتدل و امت وسط هستیم که قرآن گفته است یا از آن طبقه انحرافی جاهل [یا جامد]؟

معنای «مقتضیات زمان» چیست؟ اول لغت را معنی می‌کنیم. معنای این لغت این است که زمان که دائماً در حال گذشتن و آمدن است، در هر قطعه‌ای یک اقتضایی دارد؛ در هر لحظه‌ای، در هر وقتی و در هر قرنی، در هر چند سالی یک تقاضایی دارد. به عبارت دیگر «۱» زمان تقاضاهای مختلف دارد؛ یعنی الآن که ما در نیمه دوم قرن چهاردهم هجری و نیمه دوم قرن بیستم میلادی هستیم، این نیمه دوم این قرن تقاضایی دارد که در نیمه اول نبود، در قرن پیش هم نبود. معنای اینکه تقاضا دارد چیست؟ یک وقت هست ما تقاضای قرن را اینجور تفسیر می‌کنیم که در این قرن یک چیزهایی به وجود آمده است «۲»، پس این قرن اینجور تقاضا دارد. هر چه که در یک زمان به وجود آمد، همین به وجود آمدن معنایش تقاضاست. تبعیت کردن از مقتضای زمان و از تقاضای زمان یعنی در این زمان یک پدیده‌هایی پیدا شده است و چون این پدیده‌ها پیدا شده است، پس این قرن تقاضا دارد، بنابراین باید خود را با این تقاضا یعنی با پدیده‌هایی که در زمان پیدا شده تطبیق داد، آنها را پذیرفت. این یک جور تفسیر است. حالا عرض می‌کنم که این حرف یعنی چه.

یک تفسیر دیگر برای تقاضای زمان یا اقتضای زمان، تقاضای مردم زمان است یعنی پسند مردم، ذوق و سلیقه مردم، به این معنی که ذوق و سلیقه و پسند مردم در زمانهای مختلف اختلاف پیدا می‌کند. در این بحثی نیست. هر زمانی یک ذوق و یک پسند حکمفرماست. مثلاً در مدهای کفش و لباس می‌بینید در هر زمانی

(۱) اگر بجای کلمه «اقتضا» کلمه «تقاضا» بگذاریم بهتر فهمیده می‌شود.

(۲) اصلاً تقاضا یعنی به وجود آمدن.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۳۰

یک جور کفش میان مردم مد است، یک نوع دوخت لباس مد است، یعنی مردم آن‌طور می‌پسندند، یک نوع پارچه مد می‌شود. پسندهای مردم عوض می‌شود.

معنای اینکه انسان باید با مقتضای زمان هماهنگی بکند این است که ببیند پسند اکثریت مردم چیست، ذوق عمومی چیست و از پسند عموم پیروی کند. این همان جمله‌ای است که از قدیم گفته‌اند: «خواهی نشوی رسوا هم‌رنگ جماعت شو»، اکثریت هر رنگ را پذیرفتند تو هم از جماعت پیروی کن همان رنگ را بپذیر.

اگر معنای مقتضای زمان هر یک از این دو تفسیر باشد، غلط است که انسان تابع مقتضای زمانش باشد. اگر معنای اول باشد، یعنی در هر زمانی هر چه که پیدا شد چون پدیده قرن است باید تابع آن باشیم. اینجا سؤالی پیش می‌آید: آیا هر چه در قرن جدید پیش می‌آید خوب است و در جهت صلاح و سعادت بشریت است؟

یعنی آیا بشریت اینجور ساخته شده که هر چیز نوری که پیدا می‌شود، آن چیز حتماً در جهت صلاح و پیشرفت اوست؟ آیا جامعه انحراف پیدا نمی‌کند و امکان ندارد یک چیز تازه در قرن پدید بیاید که انحراف و در جهت سقوط باشد؟ بله، امکان دارد. پدیده‌های هر زمانی ممکن است در جهت صلاح بشریت باشد و ممکن است در جهت فساد باشد. دلیلش این است که ما مصلح داریم، به قول اینها مرتجع داریم.

مصلح علیه زمان قیام می‌کند، مرتجع هم علیه زمان قیام می‌کند، با این تفاوت که مرتجع به کسی می‌گویند که علیه پیشرفت زمان قیام می‌کند و مصلح به کسی می‌گویند که علیه فساد و انحراف زمان قیام می‌کند. هر دو علیه زمان خودشان قیام می‌کنند. ما سید جمال الدین اسدآبادی را مصلح می‌شماریم و همه دنیا او را مصلح می‌شمارند. او علیه اوضاع زمان خودش قیام کرده بود، یعنی با آنچه که در زمان خودش وجود داشت هماهنگی نمی‌کرد. پس چرا به او مصلح می‌گوییم؟ برای اینکه

این اصل را قبول نکرده‌ایم که هرچه که در زمان باشد خوب است، هرچه که اکثریت بر آن باشند خوب است. می‌گوییم در زمان او یک سلسله مفاسد و انحرافات وجود داشت که او علیه آنها قیام کرد. در مقابل، هرکس که امروز تاریخ مثلاً فلان اخباری را که آن شب اسم بردم بخواند، می‌گوید او یک مرتجع است یعنی علیه پیشرفت و ترقیات زمان خودش قیام کرده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۳۱

پدیده‌های زمان دوگونه‌اند

پس به همین دلیل که ما می‌توانیم در هر زمان مصلح و مرتجع داشته باشیم، پدیده‌های زمان دو حالت می‌توانند داشته باشند: یک حالت، حالت پیشرفتگی و حالت دیگر، حالت انحطاط. پس این مطلب درست نیست که جمله «باید با زمان هماهنگی کرد» یعنی باید با پدیده‌های زمان هماهنگی کرد، و فلسفه و سرش را هم در شبهای اول عرض کردم که خداوند خلقت انسان را با خلقت حیوانات از این نظر متفاوت کرده است که انسان را یک موجود مختار و مبتکر و آزاد آفریده است.

حیوانات آنچه که باید داشته باشند، خلقت به شکل غریزه به آنها داده است؛ یک ذره ابتکار ندارند، آزادی عمل ندارند، در کار خودشان مختار نیستند و لهذا از آنچه که دست خلقت به آنها داده است نه می‌توانند به عقب بروند و نه می‌توانند به جلو بروند. آنچه که دارند از همان روز اول خلقت داشته‌اند و تا آخر هم دارند. تاریخ می‌گوید از زمانی که بشر زنبور عسل را شناخته است، همین نظامات و تشکیلاتی را که امروز دارد داشته است. زمانی که بشر از لحاظ تمدن خیلی عقب بوده است، او همین جور بوده است و امروز هم که بشر هزاران دوره را طی کرده است، همان‌طور است. او جلو نرفته است، عقب هم نمی‌رود؛ به راست منحرف نمی‌شود، به چپ هم انحراف پیدا نمی‌کند. ولی بشر، مختار و آزاد و دارای قوه ابتکار آفریده شده است.

آیه قرآن می‌گوید: **إِنِّي لَجَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً** «۱». اسم بشر را خلیفه الله گذاشته است. به چه مناسبت بشر خلیفه الله است نه زنبور عسل و نه حیوانات دیگر؟ یکی از جهاتش این است که خدا به بشر بیشتر قدرت خلافت و ابتکار داده است؛ یعنی قدرت داده است که نقشی را که در دنیا وجود ندارد بیافریند، زندگی این موجود را از صفر شروع کرده است. آن وقت ببینید بشر چه چیزهایی را به وجود می‌آورد، خلق می‌کند (البته به اذن پروردگار)، ابداع می‌کند! بشر به حکم اینکه خلیفه الله است، باید تمدن خودش را با نقشه و طرح و ابداع خودش بسازد. شما همین مدلها و سیستمهای اتومبیلها را ببینید؛ می‌بینید هر سال نقش تازه‌ای می‌آفرینند. این همان قدرت خلافت بشر است. و بشر به همین دلیل که می‌تواند جلو برود، یعنی این آزادی عمل به او داده شده و مختار آفریده شده است، می‌تواند به عقب برگردد.

(۱) بقره/ ۳۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۳۲

اینجور نیست که راه عقب را به روی بشر بسته باشند. امیر المؤمنین فرمود: **«الْيَمِينُ وَالشَّمَالُ مَضَلَّةٌ وَالطَّرِيقُ الْوَسْطِيُّ هِيَ الْجَادَّةُ** «۱» راست روی و چپ روی گمراه‌کننده است، راه راست راه مستقیم است.

پس بشر همان‌طور که امکان پیشروی دارد، امکان عقب روی هم دارد. بنابراین امکان انحراف در بشر هست. پس نمی‌شود قبول کرد که روی هرچه که در زمان پدیده آمده و پدیده قرن است و جدید نامیده شده، اسم تجدد گذاشته شود و گفت خوب است. لذا به این معنی تقاضای زمان را پیروی کردن غلط است. باید هشیار بود و روی آن پدیده حساب کرد و با مقیاسهای دیگری که عرض می‌کنم آن را سنجید و دید اگر خوب است آن را گرفت و اگر بد است آن را طرد کرد. به همین دلیل، مقتضای زمان به معنای مد و پسند مردم را نمی‌شود تصدیق کرد؛ یعنی ما نباید همیشه نگاه کنیم بینیم ذوق اکثریت مردم زمان چیست، همان‌طور که راجع به مد در روزنامه‌ها می‌خوانید که پدیده قرن است. «پدیده قرن» یعنی چه؟! هرئین هم پدیده این قرن است، در سابق نبود. بر اثر پیشرفت علم شیمی هرئین می‌سازند.

اگر شما دیدید می‌خواهند چیزی را به عنوان پدیده قرن بر شما تحمیل کنند، قبول نکنید. شما بینید این مد بالای زانو پدیده قرن است. پدیده قرن یعنی چه؟! در مورد پسند می‌گویند مردم دنیا امروز اینچنین می‌خواهند؛ دنیای امروز این را نمی‌پسندد، آن را می‌پسندد. «می‌پسندد» یعنی چه؟! مطلق پسند که دلیل نمی‌شود.

تا این صحبت به میان می‌آید که دست دزد را باید برید یا نه، می‌گویند آقا این دیگر چه حرفی است که شما می‌زنید؟! دنیای امروز این حرفها را نمی‌پسندد! دزدی جرمی است که در اجتماع واقع می‌شود. سؤال می‌کنیم: آیا جلو این جرم را باید گرفت یا نباید گرفت؟ همه می‌گویند باید گرفت، ما هم قبول داریم. ما می‌گوییم اسلام برای دزد یک چنین مجازاتی وضع کرده است و در عمل هم نشان داده که آن وقت که این مجازات عملی بشود، دزدی هم ریشه کن می‌شود. حاجیهای پنجاه

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۱۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۳۳

سال پیش اطلاع دارند که در صحرای عربستان اصلاً آدم را می‌خوردند، قافله‌های پانصد نفری را می‌دزدیدند. فقط چهار تا دست بردند، بینید در آن صحرای وسیع چه امنیتی برقرار کرده‌اند! حالا شما می‌گویید دنیای امروز نمی‌پسندد. می‌گوییم آیا دنیای امروز فرمولی بهتر از این آورده است که این را نمی‌پسندد؟ اگر آورده است و بهتر از این نتیجه داده است، ما هم قبول می‌کنیم.

در اینجا سخنی می‌گویند که ما نیز آن را قبول داریم. می‌گویند باید دزد را اول تربیت کرد. مگر ما می‌گوییم نباید تربیت کرد؟! صحبت در این است که با آن شخص که تربیت هم در او مفید واقع نشده و بازهم دزدی کرده است چه باید کرد؟ آیا تعلیم و تربیت قادر شده است که بکلی جلو جرم و جنایت را در دنیا بگیرد؟ اگر گرفته بود که می‌بایست مجازات در دنیا بکلی لغو بشود، پس چرا نشده است؟ این، دلیل آن است که تعلیم و تربیت به تنهایی قادر نیست جلو جرم و جنایت را بگیرد. پارسال یک گزارش رسمی از آلمان غربی منتشر کردند که در ظرف یک سال هشتاد و اند بار مسلحانه فقط به بانک حمله شده است. در آمریکا بینید کار گانگستر بازی به کجا کشیده است که برایش مدرسه باز می‌کنند؛ یعنی برای اینکه خودشان فنون دزدی را یاد بگیرند مدرسه باز می‌کنند. دنیای امروز برای جلوگیری از دزدی چه نقشی را بازی کرده است؟ فقط می‌گویند دنیای امروز نمی‌پسندد!

داستانی به یادم افتاد. می‌گویند شخصی مریض بود. هر کس می‌گفت فلان طبیب برای این شخص خوب است. در این اثناء

یکی از حاضرین گفت: من طبیعی را سراغ دارم که از تمام اطبایی که در عمرم دیده‌ام بهتر است. گفتند: چطور؟ گفت: یک وقتی شخصی مدتها بود به مرضی مبتلا بود. تمام اطبای درجه اول آمدند کمیسیون تشکیل دادند، نسخه‌ها دادند، نسخه‌ها را عوض کردند و مریض خوب نشد. البته گاهی پیشروی بسیار مختصری پیدا می‌کرد. شخصی دکتر فلان را معرفی کرد. رفتند او را آوردند. همین که او آمد با یک شهادت بی‌نظیر، اول حرفی که زد این بود که تمام اطبا نفهمیده‌اند، همه اشتباه کرده‌اند و مزخرف گفته‌اند. معطل نکرد، گفت فوراً مریض را به یک بیمارستان ببرید، باید روی او عمل جراحی بشود. با یک جرثقی فوراً او را به مریضخانه برد و خوابانید. اصلاً یک ساعت طول نکشید که شکم این مریض را باز کرد و جراحی کرد. در همین جا دیگر سکوت کرد. پس از چند لحظه‌ای یکی از اهل مجلس پرسید: خوب، حالا حال مریض چطور شد؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۳۴

گفت: هیچی، مریض مرد. گفتند: پس تمام این حرفها و این تعریفها برای این است که آن مریض مرد؟! معلوم شد این شخص بیچاره آنچنان تحت تأثیر آن طبیب واقع شده است و آنچنان در نشئه فرو رفته که به نتیجه کارش فکر نمی‌کند؛ دائماً می‌گوید آنها آمدند و نسخه دادند و رفتند، ولی این آمد با قاطعیت تمام کار کرد و رفت. دنیای امروز نمی‌پسندد دست دزد را ببرند، پس چه کرده است؟!.

غرض این جهت است که یکی از چیزهایی که یک مسلمان نباید تحت تأثیر آن قرار بگیرد، موضوع «پسند» است. علی علیه السلام فرمود: «لَا تَتَوَحَّشُوا فِي طَرِيقِ الْهُدَى لِقَلَّةِ أَهْلِهَا» (۱) «اگر راه حق را پیدا کردید، از اینکه در اقلیت هستید هرگز وحشت نکنید، یعنی شخصیت داشته باشید. اکثر، همین بی‌شخصیتی، پدر افراد بشر را در آورده است. همین که ملتی خودشان را در اقلیت دیدند و دیدند اکثریت یک پسندی دارند، کاری را انجام می‌دهند. به خودش جرأت نمی‌دهد که ممکن است اکثریت اشتباه کرده باشد و اقلیت اشتباه نکرده باشد.»

قصه دیگری یاد آمد: یادم هست در جلسه‌ای به مناسبتی این بحث شد که عالم بزرگی در یک محاسبه، به حساب ابجد پرداخته است. من آنجا انتقاد کردم که هرگز دنبال این حرفها نروید. اینکه می‌گویند إنا من المجرمین منتقمون به حساب ابجد أبو بکر و عثمان در می‌آید یا مثلاً اسم فلان شهر با اسم حسن به حروف ابجد یکی در می‌آید پس حسن باید در آن شهر باشد، اینها یک چیزهایی است که پایه ندارد.

یک نفر که آنجا نشسته بود و بسیار شریف بود، گفت: نه آقا. گفتم: آقا همین جور است. گفت: نه آقا، چون من یک قضیه‌ای دارم: در فلان سال در فلان شهر بودیم. در آنجا بزرگانی از علما بودند؛ اسم برد. یک کسی آمد راجع به ظهور حضرت حجت حساب کرد، آیه أَنْ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِي الصَّالِحُونَ (۲) با سال ۱۳۶۱ منطبق می‌شد. چون دیدم او در مجلسی بوده است که در آن بزرگانی بوده‌اند و ... (۳)

مفهوم درست «مقتضیات زمان»

یک تفسیر دیگر نیز برای مقتضیات زمان می‌شود و آن اینکه تقاضای زمان به

(۱). نهج البلاغه، خطبه ۱۹۹

(۲) انبیاء / ۱۰۵

(۳) [متن پیاده شده از نوار به همین صورت است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۳۵

معنای این است که احتیاجات واقعی در [طول] زمان تغییر می‌کند؛ آن وقت احتیاجی که بشر در هر زمان دارد، یک نوع تقاضا می‌کند.

می‌دانید که محور فعالیت بشر احتیاج است؛ یعنی خدا انسان را در این دنیا با یک سلسله احتیاجات واقعی آفریده است. بشر به خوراک احتیاج دارد، به پوشاک احتیاج دارد، به مسکن، کشاورزی، خیاطی، تجمل، حمل و نقل، مسافرت، علم آموختن، وسایل فنی و ... احتیاج دارد. احتیاج هم شوخی بردار نیست؛ یعنی عملاً انسان اجبار دارد که به دنبال احتیاجات برود و از احتیاجات پیروی کند. اگر نکند، زمان حدش می‌زند. در اینجور موارد است که اگر کسی بخواهد نام جبر زمان را ببرد، برده است. یک سلسله از احتیاجات بشر است که ثابت و لایتنیغیر است. بشر باید به روح خودش نظام بدهد، دستور العمل اخلاقی بدهد و اینها در همه زمانها یک جور است. بشر باید به اجتماع خودش نظمی بدهد. آن نظام کلی در تمام زمانها یکی است. بشر باید به رابطه‌ای که با خدای خودش دارد نظمی بدهد و این در تمام زمانها یک جور است. همچنین است در مورد بعضی ارتباطاتی که بشر با مخلوقات دیگر نظیر زمین، درخت و حیوانات دارد. انسان بر گیاههای دنیا چه حقی دارد؟

گیاهها بر انسان چه حقی دارند؟ اینها احتیاجات ثابت و لایتنیغیر است.

ولی انسان برای تأمین همین احتیاجات، به یک سلسله ابزار و وسایل نیاز دارد.

وسایل در هر عصر و زمانی فرق می‌کند، چون وسایل در ابتکار خود بشر است.

دین به وسیله (البته مشروع) کاری ندارد. دین هدف را معین می‌کند و راه رسیدن به هدف را، اما تعیین وسیله تأمین احتیاجات در قلمرو عقل است. عقل کار خودش را به تدریج تکمیل می‌کند و هر روز وسیله بهتری انتخاب می‌کند، و بشر به حکم قانون اتم و اکمل (به قول علامه طباطبایی) می‌خواهد از هر راه که ساده‌تر و کم‌خرج‌تر باشد به هدف خودش برسد. در جایی که احتیاج انسان به وسیله عوض می‌شود، یعنی وسیله‌ای که امروز مورد احتیاج است فردا که تکمیل شد دیگر مورد احتیاج واقع نمی‌شود، باید تقاضای زمان تغییر کند. اینجور چیزها واقعاً تقاضای زمان است. این تقاضاست که صرف پدیده و پسند زمان نیست، احتیاج واقعی حکم می‌کند.

هیچ احتیاج واقعی نیست که اسلام جلو آن را گرفته باشد. اسلام جلو هوس را گرفته است. در وقتی که تراکتور پیدا شده اگر کسی بگوید من با گاو آهن شخم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۳۶

می‌زنم، این محکوم است ولی اگر مد بالایی زانو بیاید باید از آن جلوگیری کرد. این فیلمهای مهیج و خانمان برانداز را نمی‌شود به عنوان پدیده قبول کرد. اگر وسیله‌ای پیدا شود، آن وسیله را می‌توان برای هدفهای مشروع و نامشروع استخدام کرد.

وسيله که بیچاره زبان ندارد، مانند بلندگو که کارش این است که صوت را قوی می‌کند. آن بیچاره می‌گوید اگر ذکر خدا را بگویی من قویتر می‌کنم، اگر کفر هم بگویی من قویتر می‌کنم. رادیو فی حد ذاته ابزاری است که هر چه در پشت آن دستگاه گفته شود با برد زیادی تحویل می‌دهد، اما زبان بسته آیا هیچ می‌گوید که اینجا فلان تصنیف را بخوانید یا آیه قرآن را بخوانید؟ تلویزیون هم از همین قبیل است.

اگر کسی در مورد وسایلی که انسان را به هدفهای صحیحش نزدیک می‌کند بگوید من نمی‌خواهم از این وسایل استفاده کنم

و آن وقت کسی که دنبال هدفهای نامشروع می‌رود از همین وسایل استفاده کند و این که دنبال هدفهای مشروع می‌رود از این وسایل استفاده نکند، چنین شخصی محکوم به شکست است. مثل اینکه شما بگویید من مسلمانم و می‌خواهم هدف اسلامی را تعقیب کنم، می‌خواهم جهاد کنم و واقعاً هم قصد شما لله است. دیگری در راه شیطان می‌خواهد بجنگد، در راه ماد دیگری و فساد می‌جنگد. اما او از وسایلی که امروز پیدا شده است مثل توپ و تفنگ و خمپاره استفاده می‌کند و شما می‌گویید من به وسیله کار ندارم، می‌خواهم با کارد و شمشیر بجنگم. قطعاً شما محکوم هستید، هدف شما محکوم است. شما هدف خود را با دست خودتان محکوم کرده‌اید.

حاجتهای ثابت و حاجتهای متغیر

این است معنای تقاضا و اقتضای زمان. تقاضای زمان را با پسند مردم و پدیده قرن اشتباه نکنید. حاجتهای اولی بشر ثابت است. حاجتهای ثانوی یعنی حاجتهایی که انسان را به حاجتهای اولی می‌رساند، متغیر است. این حاجت زمان می‌گوید من تغییر کرده‌ام و اگر جنابعالی بخواهید خشکی به خرج بدهید، محکوم به شکست هستید و نتیجه‌اش این می‌شود که فلان آهنک را او می‌تواند با وسیله قوی به گوش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۳۷

۲۳ میلیون «۱» جمعیت برساند و شما هم که به عمرت رادیو گوش نمی‌کنی، یک وقت در خانه می‌بینی بچه سه‌ساله‌ات تصنیف رادیو می‌خواند ولی حرف حساب تو را کسی نمی‌شنود. آن وقت تو در هدف شکست می‌خوری.

آن عالم بیچاره که برای اولین بار صنعت ضبط صوت را اختراع کرد، چیزی که به گمانش خطور نمی‌کرد این بود که در آن تصنیف بخواند و اخلاق مردم را فاسد کنند. او اختراع کرد که بدین وسیله خطابه‌ها و کنفرانسها را ضبط کنند و به دنیا برسانند. ولی این، گناه ضبط صوت نیست، گناه مردمی است که هدف صحیح دارند و از وسیله نیرومند و قوی استفاده نمی‌کنند. فیلم فی حد ذاته گناه ندارد. وقتی که صنعت فیلم در دنیا می‌آید، مردم هشیار و بیدار نیستند که از آن در راه هدفهای فاسد، هدفهایی که از هروئین خراب‌کننده‌تر و مخدرتر است استفاده نشود. حالا اگر می‌توانند، جلو آن را بگیرند، چه از این بهتر؟! لاقلاً جلو آن را نمی‌توانی بگیر، با آن رقابت کن! نمی‌کند تا اینکه عده‌ای می‌آیند فیلم «خانه خدا» را در جایی به ما نمایش می‌دهند که تا حالا آن فیلمهای دیگر را نمایش می‌دادند.

این عیب هست و این عیب تقصیر آنهاست که قبلاً این فکر را نکردند که فیلم باید وارد زندگی مشروع مردم بشود، باید وارد زندگی دینی و مذهبی مردم بشود. قبل از اینکه این فیلمهای منحط را در اینجور جاها نمایش بدهند، شما یک جاهایی، دار التبلیغ‌هایی برای نمایش دادن فیلمهای خوب تهیه کنید و با آنها مبارزه کنید. اگر جلوی آنها را گرفتند که چه بهتر! تازه، فیلم خوب مگر منحصر به حجاج است؟ شما می‌توانید فیلمهای جالب و خوب تهیه کنید که لاقلاً نیمی از جوانها را به این طرف بکشید. اصلاً فیلمی بالاتر از دستگاه خلقت نیست. اگر فیلم تکون نطفه یا پیدایش یک گل را نمایش بدهند، اگر کیفیت و حرکات قلب را نمایش بدهند، خواهید دید که چه تأثیراتی دارد! خدا می‌داند تمام، درس توحید است. ولی با وضع موجود وقتی یک عده از ما بگویند مقتضیات زمان، پدیده قرن، دنیای امروز، دیگری می‌گوید: «این فیلمی که این حرفها را نشان می‌دهد!» فیلم که گناه ندارد، فیلم یک تعلیم سمعی بصری است.

ابتدا که همین بلندگو پیدا شد، بعضی‌ها چه داد و فریادی راه انداختند! آقای

(۱) [مطابق آمار آن زمان از جمعیت ایران]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۳۸

فلسفی تعریف می کردند اولین نفری که در میان وعاظ با بلندگو صحبت کرد من بودم، نمی دانید چه بازی ای سر من در آوردند. گفتند مجلس معظمی بود و در آنجا بلندگو گذاشته بودند. قبل از من واعظی رفت صحبت کند، گفت: این بوق شیطان را بردارید. برداشتند و آن واعظ در اثر کثرت جمعیت نتوانست مطلب را به همه مردم بفهماند. من رفتم روی منبر. تا نشستم گفتم: بوق شیطان را بیاورید. ببینید جمود چقدر! اینها آبروی دین را می برد. کی گفته بلندگو بوق شیطان است!؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۳۹

۲ مقتضیات زمان

اشاره

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ «۱».

دیشب در اطراف مسئله مقتضیات زمان بحث می کردیم. کلمه مقتضیات و کلمه اقتضای زمان را تفسیر و معنی کردیم. برای اینکه آقایان محترم کاملاً توجه داشته باشند و مطلب را به ذهن خودشان بسپارند که اگر با یکی از دو طبقه جاهل و جامد روبرو شدند (با آن طبقه ای که هر چیزی را به نام مقتضیات زمان می خواهند پذیرند و به دیگران بقبولانند و یا آن طبقه ای که اساساً این حرفها را موهوم تلقی می کنند) بتوانند درست مطلب را برای آنها بشکافند، از این نظر باز فهرست مطالب را تکرار می کنیم.

عرض شد که اقتضای زمان را یکی این طور می شود تفسیر کرد که مقتضیات زمان یعنی پیشامدها و پدیدهها و امور رایج زمان. اگر چیزی در یک زمان پدید آمد، چون مخصوص این زمان است و این زمان نسبت به زمان گذشته زمان نوی است، باید آن را پذیرفت. پس پدیدههای هر زمان نوی را باید پذیرفت و این تجدد است، ترقی و پیشرفت است. عرض شد این حرف، حرف غلطی است. پدیدههای

(۱) انفال/ ۲۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۴۰

هر زمان دو قسم است: ممکن است ناشی از یک ترقی و پیشرفت باشد و ممکن است ناشی از یک انحراف باشد. در همه زمانها این دو امکان برای بشر وجود دارد و به عبارت دیگر هیچ چیزی را به دلیل نو بودن نمی شود پذیرفت، کما اینکه هیچ چیزی را صرفاً به دلیل قدمت نه می شود پذیرفت و نه می شود رد کرد. نه نو بودن دلیل خوبی یا بدی است و نه قدمت دلیل خوبی یا بدی است. مقیاس خوبی و بدی، نو بودن و قدیمی بودن نیست. ای بسا یک چیز قدیمی خوب باشد و باید آن را گرفت وای بسا چیزی که نو است، بد باشد و باید آن را رد کرد.

تفسیر دیگر از مقتضیات زمان، سلیقه و ذوق و پسند مردم زمان است. مردم این زمان فلان چیز را می پسندند و فلان چیز دیگر

را نمی‌پسندند. آیا اینکه انسان باید با مقتضیات زمان هماهنگی کند یعنی باید با پسند و سلیقه مردم زمان هماهنگی کند؟ خیر، این هم درست نیست. بسیار امکان دارد که سلیقه مردم بد باشد. چقدر اتفاق افتاده است که در جامعه‌ای اکثریت مردم دارای سلیقه کج و معوجی بوده‌اند. درباره این هم بحث شد.

ولی یک تفسیر دیگر از مقتضیات زمان هست که باید روی آن فکر کرد و به آن معنی، مقتضیات زمان را باید پذیرفت و آن به معنای حاجتهای زمان است. انسان برای رسیدن به هدفهای واقعی که در هر زمان باید داشته باشد، احتیاج دارد به اموری که آن امور احتیاجات دوم بشر است؛ یعنی یک سلسله احتیاجات ثابت دارد و از این احتیاجات، احتیاجات دیگری برمی‌خیزد. انسان برای آن احتیاجات ثابت خود، دنبال وسیله می‌گردد. این وسیله‌ها همیشه در تغییر و غالباً رو به تکامل است. تغییراتی که اجتماع بشر از این نظر پیدا می‌کند، تقاضای زمان (به معنی حاجتهای زمان) را تغییر می‌دهد. فرض کنید انسان احتیاج دارد که در زمستان خودش را گرم کند. تا وقتی که این فصول چهارگانه در دنیا هست، این احتیاج هست. ولی اموری که انسان برای رفع این حاجت استخدام می‌کند، فرق می‌کند.

یک وقت ذغال نقش اول را دارد، یعنی یگانه وسیله‌ای که بشر با آن خودش را گرم می‌کند ذغال است. آن وقت ذغال خیلی قیمت پیدا می‌کند. کار به جایی می‌رسد که شعرهای معروف نسیم شمال می‌گوید: آقا ذغال، میرزا ذغال، شازده ذغال. ولی آیا ذغال برای بشر اصلاتی دارد و جزء حاجتهای اولیه بشر است؟ نه، ذغال وسیله‌ای است برای گرم کردن بشر. یک مرتبه در اثر تغییرات و اکتشافاتی که می‌شود نفت پیدا
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۴۱

می‌شود، به طوری که امروز ممکن است برای بشر، از ذغال، هم ارزانتر و هم ساده‌تر تهیه شود. این (نفت یا ذغال) یک حاجت دومی است برای بشر، یعنی امری است که انسان به آن احتیاج دارد اما در مرحله دوم. گرم شدن احتیاج اولی است. این یک مثال کوچک بود.

این است که می‌گویند حاجت زمان تغییر می‌کند. خیلی موارد دیگر شما می‌توانید پیدا کنید که در آنها احتیاجات بشر تغییر می‌کند، به این شکل که سببی در کار می‌آید که بهتر و کم‌خرج‌تر و آسانتر و نیرومندتر است. آن مقتضیات زمانی که هر عاقلی، هر عالمی باید آن را بپذیرد، اینجور مقتضیات است. اینها خلاصه‌ای بود از آنچه که دیشب عرض کردم.

ولی بحثی که الآن می‌کردم روی این مبنا و پایه بود که انسان یک سلسله احتیاجات ثابت و دائمی دارد و یک سلسله احتیاجات متغیر. در اینجا، هستند افرادی که می‌گویند تمام احتیاجات بشر متغیر است، اصلاً بشر احتیاج ثابت ندارد، یعنی هیچ چیزی در دنیا نیست که بشر همیشه و در تمام ادوار به آن احتیاج داشته باشد. می‌گویند همه چیز مثل ذغال است؛ در یک زمان بشر به آن احتیاج دارد، در زمان دیگر احتیاج ندارد و چون احتیاج ندارد خواه ناخواه به حکم جبر زمان از میان می‌رود. البته این مطلب که اینها ادعا می‌کنند، شامل مادیات و معنویات هر دو می‌شود. آنها راجع به دین اگر بحث می‌کنند، حتی اینجور حاضر نیستند بحث کنند که آیا دین باید باشد یا نباید باشد. می‌گویند ما اساساً به این مسأله کار نداریم. دین در یک زمان که بشر به آن احتیاج داشته است، به حکم احتیاج پیدا شده و چون هیچ احتیاجی برای همیشه باقی نمی‌ماند، کم‌کم احتیاج بشر از آن سلب می‌شود، وقتی سلب شد خواه ناخواه از میان می‌رود، همان طوری که ذغال خواه ناخواه منسوخ می‌شود. این منطق، یک حرفی است که به آن خیلی آب و تاب داده‌اند. این همان منطق توده‌ای‌ها، منطق مادیهاست. می‌گویند هیچ احتیاجی و هیچ چیزی در دنیا ثابت و باقی نیست. همه چیز در تغییر و تبدیل است، و امور احتیاجی بشر هم در یک زمان مخصوصی پیدا شده و با تغییر زمان از بین می‌رود. وای بسا که صدها و هزارها جوان را با همین حرفها منحرف

کرده‌اند. ولی ما باید این مطلب را بشکافیم.

اصل این قانون کلی به دو شکل بیان می‌شود: یکی رنگ فلسفی می‌گیرد و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۴۲

دیگری رنگ اجتماعی. رنگ فلسفی به این شکل که در این دنیا همه چیز متغیر است، هیچ چیز باقی نیست، و رنگ اجتماعی به این صورت که هر چیز در اجتماع زاییده یک احتیاج است و احتیاجات اجتماعی بشر در تغییر است پس هر چیزی یک مدت موقت در اجتماع می‌ماند.

نگاه فلسفی به مسأله

اما مطلب اول که رنگ فلسفی می‌دهند و می‌گویند همه چیز در تغییر است، آیا راست است؟ به این تعبیر که همه چیز در تغییر است درست نیست. ولی به این معنی که جهان مادیات، ترکیبات مادی این دنیا در تغییر است، صحیح است؛ یعنی شما در این دنیا ماده‌ای پیدا نمی‌کنید که از ازل به همین شکل بوده و تا ابد هم به همین شکل باقی خواهد بود. آیا این کوههایی که می‌بینید، از ازل به همین شکل بوده و تا ابد هم به همین شکل باقی خواهد بود؟ نه. آیا دریا به همین شکل که الآن هست بوده است؟ نه. آیا به همین شکل باقی می‌ماند؟ نه. حکمای اسلامی از قدیم الایام این آیه قرآن را که می‌فرماید: وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ «۱» ناظر به تغییری که در همه اشیاء و اجسام عالم رخ می‌دهد دانسته‌اند، به قرینه صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ. آیه می‌گوید این کوهها را که می‌بینی خیال می‌کنی یکنواخت و ثابت است و حال اینکه اینها دائماً در تغییر است، همان طوری که ابرها را می‌بینی که به یک حال باقی نمی‌مانند. البته کوه به عنوان مثال است، یعنی همه اشیاء اینجور است. حکیمی از قدیم گفته است: هیچ شخصی در یک رودخانه دو بار شستشو نمی‌کند. مقصودش این بوده است که در یک رودخانه اگر امروز شستشو کنی، فردا که می‌روی نه آن آب آب دیروز است و نه تو که شستشو می‌کنی آن آدم دیروز هستی. پس هیچ کس در یک رودخانه دو بار شستشو نمی‌کند.

در اینکه اجسام و مواد این عالم دائماً در تغییرند هیچ بحثی نیست. جغرافیا به ما نشان می‌دهد که مثلاً همین دریای خزر، الآن نسبت به چهل سال پیش تغییر کرده است، یعنی ساحلش مقداری به آن سمت کشیده شده است. قرائن علمی ثابت کرده است که بین ما و آمریکا یک راه خشکی وجود داشته است. تدریجاً تغییراتی که در

(۱) نمل / ۸۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۴۳

زمین پیدا شده سبب شده است که این اقیانوسهای بزرگی که در دنیا وجود دارد، بین ما و آمریکا فاصله شوند. نه دریاها به یک حالت باقی می‌مانند، نه خشکیها و نه منطقه‌ها. واقعاً تهران کنونی با تهران پنجاه سال پیش از لحاظ گرما و سرما یکنواخت نیست. سرمایایی که سابقاً در تهران بود، حالا دیگر نیست وای بسا اینجا تبدیل به یک منطقه گرمسیر بشود، وای بسا یک منطقه گرمسیر تبدیل به یک منطقه سردسیر گردد.

همه چیز در این دنیا پیر می‌شود. این ذرات کوچکی که به نام اتم کشف کرده‌اند، هم تولد دارند، هم جوانی و هم پیری؛ یعنی ثابت شده است که اینها از خودشان تشعشعاتی دارند تا کم کم نابود بشوند، بعد دوباره اتمهایی در دنیا به وجود می‌آید.

هیچ جسمی در این دنیا ثابت و پایدار نیست. ممکن است مدتش با هم فرق کند ولی ابدیت ندارد. **وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ** (۱). قرآن می‌گوید ما برای هیچ بشری قبل از تو ابدیت قرار ندادیم، هیچ بشری الی الابد زنده نیست، بالاخره می‌میرد: **كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ** (۲). حالا [ممکن است] یک کسی بیشتر عمر کند یک کسی کمتر، بالاخره می‌میرد. در این آیه اگر نفس را به معنای ذات بگیریم، یعنی تمام اشیاء هم باید بمیرند.

ثبات روح انسان

ولی آیا این حرف درست است که همه چیز دائماً در تغییر است؟ نه. ممکن است چیزی در دنیا باشد که متغیر به آن معنایی که اجسام تغییر می‌کنند نباشد، ثابت بماند. یکی از آنها روح بشر است. بشر جسمش پیر می‌شود و رو به فنا می‌رود و تغییر می‌کند ولی روحش این‌طور نیست.

از نظر علمی ثابت شده است که بدن انسان مجموعه‌ای است از حیوانات ذره‌بینی کوچک که به نام سلول. سلولها بر دو قسم‌اند: سلولهای عصبی و سلولهای غیر عصبی. اینکه سلولهای غیر عصبی نو و کهنه می‌شوند، قدیمیها قبول داشته‌اند و امروز هم ثابت است. در مورد سلولهای عصبی می‌گویند خود سلول نمی‌میرد ولی

(۱) انبیاء / ۳۴

(۲) انبیاء / ۳۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۴۴

پیکر آن عوض می‌شود. بنابراین اگر شما یک انسان را در نظر بگیرید مثل این است که ساختمان و بنای این مسجد را در نظر بگیرید. اگر همه جای این ساختمان را عوض کنند، سقف را عوض کنند، کفش را عوض کنند، دیوارها را عوض کنند، یک آدمی که قبلاً این مسجد را دیده است، حالا که می‌بیند ممکن است خیال کند که این همان مسجد است در صورتی که از آن مسجد حتی یک جزء هم وجود ندارد و واقعاً این مسجد آن مسجد نیست. از نظر بدن انسان اگر فکر بکنیم، بدن هر انسانی قطعاً در مدت عمر چند بار عوض می‌شود، یعنی ما از نظر بدن خودمان مثل همین مسجدی هستیم که دو سه بار آن را از بین برده و از بیخ و بن تعمیر کرده باشند. اما در عین اینکه پیکر ما در طول عمرمان چندین بار عوض شده است، یک حقیقت هست و آن اینکه ما عوض نشده‌ایم. «من» یعنی شخصیت خود انسانی، عوض نشده است. شخصیت همان شخصیت است. این برای آن است که در این پیکر و اندام یک حقیقت ثابت بوده و هست و شخصیت ما را آن حقیقت ثابت تشکیل می‌دهد و این متغیرات حکم لباس را دارد.

بوعلی سینا شاگردی دارد به نام بهمنیار که اصلاً گویا اهل شمال بوده و در اوایل زردشتی بوده و در اواخر اسلام آورده و از افاضل شاگردان بوعلی سیناست. او در یکی از سخنانش بحثی داشته راجع به زمان. می‌گفت: زمان، مشخص هر شیء است؛ یعنی زمان جزء ذات هر چیزی است و چون زمان تغییر می‌کند، پس هر چیزی تغییر می‌کند. بوعلی می‌گفت: نه، «هر چیزی» درست نیست. او می‌گفت:

خیر، حتماً این‌جور است. بوعلی قبول نمی‌کرد. بعد بهمنیار سؤال کرد. بوعلی جواب نداد. پرسید: چرا جواب نمی‌دهی؟ گفت: از همان کسی که سؤال کردی جوابت را بگیر. گفت: من از تو سؤال کردم. گفت: به عقیده تو، تو در یک آن از کسی سؤال

کردی که در آن بعد او دیگر وجود ندارد چون او با زمان تغییر کرده و رفته است، و آن کسی که سؤال کرده هم وجود ندارد. پس تو از کی جواب می خواهی؟

بنابراین قبول کن که شخصیت انسان یک اصل و حقیقت ثابت است. شخصیت تو واحد است که شاگرد من است. ما اکنون درباره روح بحث نمی کنیم. این مطلب فقط از این جهت عرض شد که معلوم شود آن اصل فلسفی که می گویند همه چیز در تغییر است و هیچ چیز ثابت نیست، یک مورد نقضش روح است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۴۵

قوانین عالم ثابت است

مطلب دیگر اینکه «همه چیز در تغییر است» یک مطلب است، «قانونها در تغییر است» مطلب دیگر. قانون یعنی آن اصل و ناموسی که تغییر اشیاء بر اساس آن است.

می گویم هیچ شکلی در دنیا باقی نمی ماند، اما آیا قانونی که برای یک شکل وجود دارد هم تغییر می کند؟ نه، خود قانون ثابت است. مثلاً داروین معتقد بود که برای جاندارها یک سلسله قوانین کشف کرده است. ما می پرسیم داروین که می گوید این جاندارها در تغییر و تکاملند، آیا قوانین خود داروین هم در تکاملند؟ یعنی آیا همان طور که یک بچه کوچک است، بزرگ می شود یا به قول خود داروین انواع تغییر نوعیت می دهند، تدریجاً نوعی نوع دیگر می شود، قوانین علمی داروین هم تغییر می کند؟ خیر، آن قوانین یک قوانین ثابت جهانی است که از اولی که دنیا بوده است تا آخر، این قوانین بر دنیا حکومت می کند. همچنین قانون جاذبه عمومی، خودش یک قانون ثابت است. اگر ما بگوییم پیغمبر اسلام یعنی شخص پیغمبر با همان بدن ابدیت دارد، ممکن است کسی بگوید طبق قانون فلسفی هیچ شیئی ثابت نمی ماند، پس شخص پیغمبر خلود ندارد. بحث که روی شخص نیست، بحث روی قانون است. قرآن قانون است. اگر کسی بگوید کاغذهایی که خطوط و آیات قرآن روی آن نوشته شده است کهنه نمی شود؛ ما می گویم نه، کاغذ جسم است و کهنه می شود ولی قرآن حقایق را بیان می کند، قوانین را بیان می کند و این دیگر کهنگی پذیر نیست. قانون که جسم نیست. جسم کهنه و فانی می شود ولی قانون اگر حقیقت باشد یعنی مطابق با واقع باشد، همیشه باقی است و اگر مطابق با واقع نباشد از اول هم درست نبوده است. به هر حال مانعی ندارد که بشر یک سلسله قوانین داشته باشد که اینها برای همیشه ثابت و باقی بماند.

پس کهنه شدن اجسام را ما هم قبول داریم. قرآن می گوید: **كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿١﴾** و یا: **إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ. وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ ﴿٢﴾** روزی که خورشید پیر می شود، روزی که ستارگان پیر می شوند، دریا دیگر به شکل دریا نیست. آری، قرآن هم می گوید هیچ جسمی از اجسام این عالم ابدیت ندارد. ولی بحث ما درباره اجسام نیست،

(۱) الرحمن / ۲۶

(۲) تکویر / ۱ و ۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۴۶

درباره قانون است. حرف ما این است که بشر یک سلسله قوانین آسمانی دارد که این قوانین برای همیشه باقی است. چه اشتباه بزرگی است که خیال می کنند بدی برخی چیزها به واسطه کهنگی است. مثلاً می گویند فئودالیزم دیگر کهنه شده است؛ اینکه

فئودالیسم و فئودال (یعنی آدمی که به زور قلدری، سرزمین زیادی را تصاحب کرده و عده‌ای را به زور به کار گماشته است که آنها کار کنند و او بخورد) بد است چون دیگر کهنه شده است. مثل اینکه روز اول خوب بوده چون نو بوده، عیش فقط کهنگی آن است. خیال می‌کنند مثل اتومبیل است که سیستم نوش خوب است و بعد که کهنه شد، دیگر بد می‌شود. اصلاً من از این تعبیر حیرت می‌کنم که آقا دیگر فئودالیسم کهنه شده است. مگر روزی که نو بود خوب بود؟ اینها که نو و کهنه ندارد. روز اولش هم مثل امروز بد بوده، امروز هم مثل دیروزش بد است. «کهنه شده» یعنی چه؟! به همین دلیل هر سنت قدیمی را بد می‌دانند. می‌گویند: مگر انسان یک لباس را چقدر می‌پوشد؟! می‌گوییم مگر همه چیز حکم کفش و لباس را دارد؟! پس این پنبه را از گوش اینها بیرون بیاورید. این اصل فلسفی در مورد قوانین و اصول صادق نیست، راجع به اشیاء و اجسام است.

نگاه اجتماعی

از این که بگذریم، مطلب به یک شکل دیگر بیان می‌شود- که اول عرض کردم و امشب نمی‌رسم پیرامون آن بحث کنم- و آن مسئله احتیاجات است. اشاره‌ای می‌کنم و رد می‌شوم. عرض کردیم که بشر یک سلسله احتیاجات ثابت دارد و یک سلسله احتیاجات متغیر. آنها برای اینکه بفهمانند تمام احتیاجات متغیر است، این را بر یک پایه و اصل موهومی گذاشته‌اند که حتی امروز خود کمونیستهای دنیا دیگر زیر بار این حرف نمی‌روند و آن اینکه آمده‌اند هر چیزی که در اجتماع هست مثلاً علم، هنر، صنعت، قضاوت، دین و مذهب، اخلاق، معلومات، سیاست، حقوق خانوادگی، تمام اینها را به منزله شاخه درخت گرفته‌اند و برای همه آنها یک ریشه فرض کرده‌اند که اتفاقاً آن ریشه تغییر می‌کند و چون ریشه تغییر می‌کند [نتیجه گرفته‌اند که پس] همه چیز تغییر می‌کند. اینها ریشه همه چیز را امور اقتصادی دانسته‌اند؛ یعنی بشر هر چیزی را که خواسته است، برای منافع اقتصادی خودش خواسته است، و در امور اقتصادی ابزار تولید تغییر می‌کند. عوض شدن ابزار تولید، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۴۷

اخلاق و وجدان عالی را عوض می‌کند چون همه آنها محصول ابزار تولید است.

ولی امروز ثابت شده که این اصل بزرگترین اشتباه و بسیار غلط است، چون خلاصه حرفشان این است که تمام فعالیتهایی که بشر می‌کند برای شکمش می‌باشد.

من در ذهنم همیشه این فکر پیدا می‌شود که فرنگیها که این همه دم از انسانیت می‌زنند، اعلامیه حقوق بشر برای ما تدوین می‌کنند، از حیثیت انسانی زن و مرد دم می‌زنند، اول به ما بگویند اینها بشر را چگونه تعبیر می‌کنند؟ اگر ما این حرفها را بزنیم درست است، چون ما به «إِنِّي لَجَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (۱) معتقدیم، ما انسان را خلیفه الله تعبیر و تفسیر می‌کنیم، ما «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ» (۲) داریم. تو که عقیده‌ات درباره انسان این است که انسان همه چیز را به خاطر شکمش می‌خواهد، تو که ریشه [فعالیت] انسان را حاجتهای شکمی او می‌دانی، پس انسانیت چیست؟ تو که می‌گویی هنر مولود حاجتهای شکم است؛ علم، اخلاق، معنویت، مذهب و عبادت مولود حاجتهای شکم است، پس آن مقام انسانیت کجاست؟ پس انسان چه فرقی با حیوان دارد؟ نه، انسان اگر شکم دارد مغز هم دارد، دل هم دارد. خیلی از کارها را انسان می‌کند نه به خاطر شکم، بلکه به خاطر اینکه عقل و مغزش اینجور حکم می‌کند. خیلی از کارها را بشر علی‌رغم منافع اقتصادی خودش انجام می‌دهد، چون دین دارد. البته ما نمی‌گوییم اقتصاد، عامل نیست. اقتصاد یکی از عوامل است اما انسان عاملهای زیادی دارد که به حکم آن

عوامل فعالیت می کند. ما می گوئیم عبادت و پرستش خدا خودش یک چراغی است در دل انسان. حس گذشت از منافع اقتصادی یک حس عالی است. علمایی بوده اند که پا روی منافع اقتصادی گذاشته اند که به علم برسند. مدتها بعد از آنکه بوعلی سینا زندانی و سپس آزاد شد، پادشاه فهمید که برای او سعایت کرده اند. او را احضار کرد. اصلاً از مخفیگاه بیرون نیامد و به شاگردانش سپرد که بروز ندهید؛ الآن در همین مخفیگاه کاری که می کنیم به مراتب بهتر از وزارت ریاست و پول و مقام است. غلامانی داشت، مرتب اصرار می کردند بیا بیرون و او حاضر نمی شد. بالاخره همانها محرمانه خبر دادند و آمدند او را بردند.

(۱) بقره / ۳۰

(۲) اسراء / ۷۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۴۸

بشر می تواند از منافع اقتصادی خودش صرف نظر کند. اینکه می گویند همه احتیاجات بشر در تغییر است چون تمام احتیاجات بستگی به یک احتیاج دارد، تمام این حرف دروغ و خطاست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۴۹

تغییرات زمان در تاریخ اسلام

اشاره

وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ «۱».

در بحثی که دیشب عنوان شد عرض کردیم برای اینکه با منطق مخالفین و ایرادگیرها آشنا باشیم و بتوانیم گفته های آنان را تجزیه و تحلیل کرده و جواب بدهیم، خلاصه حرفهای آنها را عرض می کنیم. عرض شد که طبقه ای که ما آنها را جاهل می نامیم یک حرفی بر سر زبانها دارند؛ می گویند این دنیا دنیای تغییر است، دنیای حرکت است، هیچ چیز در دو لحظه به یک حال نیست، پس هیچ چیزی در این دنیا به معنای واقعی نمی تواند ثابت بماند. بعد می گویند حالا که چنین است که هیچ چیز در دنیا قابل بقا و دوام نیست، همه چیز وجود موقت و محدود و ناپایدار دارد، پس چطور دین اسلام می تواند برای همیشه باقی بماند؟ عرض کردم جواب این مطلب با این بیان که رنگ فلسفی به آن می دهند، این است: اینکه هر چیز در دنیا تغییرپذیر و کهنه شدنی است به معنای این است که هر امر مادی این طور است، هر جسمی از اجسام عالم این گونه است. ولی صحبت ما در اجسام نیست. اگر کسی

(۱) انعام / ۱۵۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۵۰

درباره یک انسان مدعی ابدیت شخصی بشود، جای این حرف هست یا اگر کسی درباره قرآن مکتوب روی کاغذ چنین حرفی بزند، درست است ولی صحبت نه درباره شخص است و نه درباره کاغذ و مرکب. صحبت درباره قانون است، درباره

یک سلسله حقایق است. اینکه مواد عالم کهنه می‌شوند چه ربطی به حقایق عالم دارد؟ مثلاً اینکه می‌گوییم: راستی موجب رضای خداست یا: برای انسان استقامت صفت خوبی است، قانونی برای زندگی بشر است و تغییرپذیر نیست. ولی گفتیم یک مطلب دیگر هست و آن راجع به حاجتهای زندگی است که حاجتها تغییر می‌کند و چون حاجتها تغییر می‌کند، پس قوانین که بر مبنای احتیاجات است باید تغییر کند. اجمالاً دیشب عرض شد که حاجتهای اصلی بشر تغییر نمی‌کند و حاجتهای فرعی است که تغییر می‌کند. وعده دادم که امشب در اطراف این موضوع بحث کنم. ولی چون امشب شب ولادت حضرت مجتبی علیه السلام است، قسمتی از آن را عرض می‌کنم که هم مناسبت امشب رعایت شده باشد و هم از مطلب جدا نشده باشیم.

نعمتی که شیعیان از آن برخوردارند

از خصوصیات دین مقدس اسلام این است که همیشه روی حاجتهای ثابت انسان مهر ثابت زده است اما حاجتهای متغیر انسان را تابع حاجتهای ثابت قرار داده است، و این به عقیده شخص من اعجازی است که در ساختمان این دین به کار رفته است. با مثالهایی این مطلب را روشن می‌کنم. ولی قبل از آن یک مقدمه کوتاه عرض می‌کنم و آن اینکه ما شیعیان از نعمتهایی برخوردار هستیم که اهل تسنن نیستند.

آنها قرآن دارند ما هم داریم، سنت پیغمبر دارند ما هم داریم. اما آنها از قرآن و سنت پیغمبر تجاوز نمی‌کنند؛ یعنی منابع و سرچشمه‌ای که می‌خواهند دین را از آن بگیرند جز این دو نیست. پیغمبر صلی الله علیه و آله بعد از بعثت چند سال زندگی کرد؟ بیست و سه سال.

از این بیست و سه سال سیزده سال در مکه و ده سال در مدینه بودند. تمام مدتی که حضرت زنده بود و گفتار و رفتار و تقریر آن حضرت سند محسوب می‌شود، بیست و سه سال بیشتر نیست؛ یعنی از نظر زمان - که در این شبها مورد بحث ماست - زمانی که پیغمبر در آن زمان بود مجموعاً بیست و سه سال است. البته در این بیست و سه سال، زمان تغییراتی کرد. موقعی که در مکه بود اوضاع و شرایط طوری بود، و فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۵۱

موقعی که در مدینه بود اوضاع طور دیگر بود. در مکه قبل از آنکه ابو طالب و خدیجه از دنیا بروند، یک اوضاع و شرایطی بود و بعد از رحلت آنها اوضاع دیگری پیدا شد. سه سال اول بعثت اوضاع و شرایطی بود و بعد از آنکه آیه آمد: فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَ أَعْرَضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ «۱» اوضاع دیگری پیدا شد و حضرت طرز کارش عوض شد.

اهل تسنن که طبقه‌بندی‌هایی راجع به زمان پیغمبر اکرم کرده‌اند، مثلاً می‌گویند از سال اول بعثت تا اسلام عُمر. آنها اسلام عمر را آن [نقطه‌ای می‌دانند] «۲» که اوضاع اسلام عوض شد. البته اسلام حمزه را هم قبول دارند روی حساب اینکه مسلمین قبل از اسلام حمزه در یک وضع سخت تری بودند، با اسلام حمزه پشت مسلمین محکمتر شد و قهراً در طرز کار آنها تغییراتی پیدا شد. همچنین دوران مدینه را به قبل از بدر و بعد از بدر، قبل از فتح مکه و بعد از فتح مکه تقسیم می‌کنند. در تمام این ۲۳ سال چهار پنج وضع برای زمان پیش آمد و در هر یک از آنها وضع مسلمین فرق می‌کرد. ولی تمام این زمان، ۲۳ سال بود.

اما دوره عصمت برای ما شیعیان منحصر به ۲۳ سال نیست. برای ما دوره عصمت ۲۷۳ سال است، زیرا ۲۳ سال زمان پیغمبر را که آنها دارند ما هم داریم؛ ۲۵۰ سال - یعنی از سال دهم هجری تا سال ۲۶۰ که سال وفات امام عسکری است - ما علاوه

داریم؛ ۲۵۰ سال دیگر دوره عصمت یعنی دوره امام معصوم ظاهر داریم که سیره اش برای ما حجت است. آنها فقط ۲۳ سال دارند که سیره پیغمبر برایشان حجت است. عرض شد در ۲۳ سال پیغمبر، اوضاع زمان چهار پنج رنگ گرفت. قهراً در این ۲۵۰ سال، اوضاع بیش از این تغییر کرد. و لهذا این امر، مشکل اقتضای زمان را برای ما شیعیان حل کرده است. شما گاهی ممکن است به این مسأله برخورد کنید که در بعضی از امور، سیرت پیغمبر یا یکی از ائمه متفاوت است با سیرت و روش علی بن ابی طالب یا یکی دیگر از ائمه. می بینید امام حسن صلح می کند، امام حسین می جنگد. می بینید علی بن ابی طالب لباسش از دو جامه ساده تشکیل شده است، در صورتی که حضرت

(۱) حجر / ۹۴

(۲) [متن پیاده شده از نوار افتادگی دارد.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۵۲

زین العابدین لباس خز می پوشد «۱». ولی در سیرت پیغمبر این دو امر مختلف پیدا نشده است.

مثال اول برای تغییر اقتضای زمان

در کافی است که روزی سفیان ثوری بر امام صادق وارد می شود. حضرت جامه سفید بسیار لطیفی مانند پوست نازک تخم مرغ پوشیده بود. تا چشم سفیان به آن لباس افتاد، به حضرت اعتراض کرد که شما چرا باید یک چنین لباسی بپوشید؟! حضرت فرمود: مگر چه عیبی دارد؟ سفیان گفت: شما مگر باید از اهل دنیا باشید؟! حضرت فرمود: اساساً تمام نعمتهای دنیا مال صالحین است نه مال فاسقین. سفیان! یک وقت هست که بیماری و روی غرض حرف می زنی و یک وقت هست که اشتباه کرده ای. اگر اشتباه کرده ای باید برایت توضیح بدهم. سفیان برخاست رفت.

بعد عده ای از مقدسه ها و همفکرها آمدند به حضرت عرض کردند: رفیق ما سفیان نتوانست جواب تو را بدهد ولی ما آمده ایم با شما مباحثه کنیم. ما آن حرفی را که زدی قبول نداریم. امام فرمود: بسیار خوب، اگر بنا شد با هم مباحثه کنیم، چه اصلی را باید ثابت قرار بدهیم؟ گفتند: قرآن. حضرت فرمود: هیچ چیز بهتر از قرآن نیست اما به شرط اینکه آن را بفهمید. بعد حضرت فرمود: من می دانم عمده حرفی که در دل دارید مسئله سیره پیغمبر و صحابه است. چیزی که در ذهن شما هست این است که پیغمبر صلی الله علیه و آله و علی علیه السلام از این لباسها نمی پوشیدند، تو چرا می پوشی؟ فرمود:

شما این را نمی دانید که این مسأله مربوط به اسلام نبوده است، مربوط به زمان است.

اگر پیغمبر در زمان من بود مثل من لباس می پوشید، اگر من هم در زمان پیغمبر بودم مثل او لباس می پوشیدم. در این مورد آنچه در اسلام اصالت دارد مواسات است، یعنی مسلمانان باید احساس همدردی کنند. مسلمان باید حقوق واجب مالش را بدهد. این هم باز یک امر ثابت است و در تمام زمانها هست. مسلمان باید اعتمادش به خدا باشد نه به پول. این همان معنای واقعی زهد است.

بعد فرمود: و اما اینکه انسان نوع لباسش را چگونه باید انتخاب کند، این دیگر مسئله زمان است. در زمان پیغمبر وضع عمومی مردم بسیار سخت و ناگوار بود. در

(۱) ایشان برای خودشان هر سال لباس خزنو تهیه می کرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۵۳

جنگ تبوک سپاه اسلام را جيش العسرة یعنی سپاه سختی نامیده بودند، برای اینکه این لشکر سی هزار نفری به قدری بی آذوقه بودند که دلشان ضعف می رفت و برای اینکه این ضعف را برطرف کنند هر سه چهار نفری با یک خرما خودشان را سیر می کردند. در جنگ بدر مسلمین ۳۱۳ نفر بودند در صورتی که شمشیرهایشان از ۳۰، ۴۰ عدد تجاوز نمی کرد و فقط سه یا چهار اسب داشتند، در حالی که عدد دشمن میان ۹۰۰ و ۱۰۰۰ بود و هر روز چندین شتر برای خوراکشان می کشتند. اهل صیفه به قدری فقیر بودند که ساتری برای نماز خواندن نداشتند مگر یک عدد، و با همان یک عدد به ترتیب نمازشان را می خواندند. وقتی حضرت رسول به خانه فاطمه می آید و می بیند پرده ای آویخته است، فوراً برمی گردد. حضرت زهرا حس کرده، فوراً پرده را می کند و آن دستبند نقره را که در دست داشت از دست درمی آورد و خدمت حضرت می برد که آن را به فقرا انفاق کند. این، اصل مواسات است. در آن زمان مواسات ایجاب می کرده که حتی یک پرده هم در خانه شخص پیدا نشود. اما اکنون در عصر ما، عصری که بزرگترین امپراطوری دنیا تشکیل شده است، زندگی مردم عوض شده است ولی باز من باید از حد معتدل خارج نشوم.

لباسی که من می پوشم لباس معتدل امروز است. در اسلام پارچه اصالت ندارد که حتماً باید یک نوع لباس بپوشند، بلکه اسلام اصولی دارد که طبق آن باید لباس بپوشند. آن اصول، ثابت است؛ اصولی است که وظیفه انسان را به حسب زمان تغییر می دهد. اگر چیزی در نظر اسلام اصالت داشته باشد، دیگر تغییرپذیر نیست. اما چیزی که اسلام روی آن مهر نرده است، به عنوان لباس است، شکل اجرایی برای چیزی است که مهر به آن زده است.

پس اینجا زمان، تکلیف را عوض می کند. اگر اینجور نبود، اگر این مسائل جزئی اصالت می داشت، محال و ممتنع بود که علی بن ابی طالب یک جور عمل کند و یکی از ائمه جور دیگر. عبادت خدا اصالت دارد، خوف خدا اصالت دارد، مواسات و رسیدگی به فقرا اصالت دارد. همان کاری را که علی بن ابی طالب کرده، حضرت سجاد هم کرده. علی بن ابی طالب از شب تا صبح مشغول به عبادت می شود، بعضی از شبها هزار رکعت نماز خوانده است. حضرت سجاد هم همین طور. حضرت امیر شبانه به سرپرستی فقرا رفته است و حضرت سجاد هم رفته است، امام رضا هم رفته است. همه از فقرا دلجویی کرده اند. اما اینکه خود شخص چگونه لباس بپوشد، این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۵۴

دیگر مربوط به زمان است.

مردی است به نام مَعْتَب که در خانه حضرت صادق علیه السلام سمت خوانسالاری داشته است. می گوید: شبی در دل شب دیدم شخصی از خانه خارج شد. خوب دقت کردم دیدم خود حضرت است و چون اجازه نداشتم، خودم را معرفی نکردم. اما در عین حال گفتم سیاهی امام را تعقیب کنم، نکند دشمن به ایشان صدمه بزند.

همین طور تعقیب می کردم. یک وقت دیدم باری که به پشت داشت، از شانه ایشان افتاد. حضرت در اینجا ذکری گفت. من جلو رفتم و سلام کردم. فرمود: اینجا چه می کنی؟ گفتم: چون دیدم از خانه خارج شدید، نخواستم شما را تنها بگذارم. بعد آن آذوقه را جمع کردم و در میان انبان گذاشتم. گفتم: آقا بگذارید من به دوش بگیرم.

فرمود: آیا در قیامت تو می توانی بار مرا به دوش بکشی؟! حرکت کردیم تا رسیدیم به ظل بنی ساعده که معلوم بود مسکن فقراست. دیدم حضرت آن نانها را مخفیانه میان آنان تقسیم کرد. من عرض کردم: آیا اینها شیعه هستند؟ فرمود: نه. گفتم: با

وجود اینکه شیعه نیستند، شما به اینها رسیدگی می کنید؟ فرمود: اگر شیعه می بودند نمک هم برایشان می آوردم. این دیگر زمان امام صادق و زمان حضرت امیر ندارد. این، مواسات است و در همه زمانها یک جور است.

مثال دوم

چرا امام حسن صلح کرد یا چرا امام حسین صلح نکرد؟ اصلاً چرا ما درباره این دو امام بگوییم؛ قدری جلوتر برویم. چرا علی بن ابی طالب در زمان خلافت ابو بکر قیام نکرد؟ چرا در زمان خلافت عمر قیام نکرد؟ چرا در زمان خلافت عثمان قیام نکرد ولی بعد از عثمان که آمدند با او بیعت کردند، محکم ایستاد؟ در صورتی که از نظر علی بن ابی طالب همان طوری که ابو بکر غاصب بود معاویه هم غاصب بود. برای اینکه آنچه که در نظر اسلام اصالت دارد مطلب دیگری است و آن این است که آن اقدامی که حفظ حوزه اسلام با آن بشود، بر هر اقدام دیگری مقدم است. آیا اینکه اسلام می گوید علی بن ابی طالب خلیفه باشد برای این است که اسلام تضعیف بشود یا برای این است که اسلام تقویت بشود؟ البته خلیفه باشد که اسلام تقویت بشود.

حالا- اگر مردم و صحابه پیغمبر به حرف پیغمبر گوش می کردند و با علی علیه السلام بیعت می کردند و علی در یک چنین شرایطی خلیفه می شد، منظور پیغمبر حاصل بود؛
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۵۵

یعنی تصدی خلافت سبب تقویت اسلام بود. ولی پیغمبر حضرت علی را برای خلافت نامزد کرده است، یک دفعه بعد از پیغمبر جریان دیگری به وجود می آید، پیرمردها و اکابر اصحاب پیغمبر به فکر می افتند که از این قضیه استفاده کنند. در همان حال مردمی تازه مسلمان هستند که هنوز اسلام در دل آنها نفوذ نکرده است، تازه شهرت اسلام به دنیای خارج عرب کشیده شده است. حالا مصلحت اسلام ایجاب می کند که یک آرامش کاملی برقرار باشد. اولاً باید غائله مرتد ها خوابانده شود. ثانیاً آنها که از دور می آیند که این حسابها سرشان نمی شود. از نظر آنها علی بن ابی طالب و ابو بکر علی السویه هستند. مصلحت اسلام این طور ایجاب می کند که حالا که اینها عمل ناشایستی مرتکب شده اند، آن کسی که در اینجا ذی حق است دندان روی جگر بگذارد، البته نه به خاطر جان خودش بلکه به خاطر مصلحت اسلام. مصلحت اسلام این طور ایجاب می کند که علی علیه السلام دندان روی جگر بگذارد و در صف مأمومین ابو بکر هم شرکت کند و با عمر نیز همین طور رفتار کند و به سؤالات و اشکالات مردم جواب بدهد. چیزی که از نظر علی اصالت دارد حیثیت و آبروی اسلام است. در اینجا دندان روی جگر گذاشتن، بهتر آبروی اسلام را حفظ می کند یا لاقط کمتر آبروی اسلام را می برد.

اما قضیه می گذرد. اوضاع زمان تغییر می کند. اسلام جهانگیر می شود. زمان معاویه پیش می آید. معاویه حیثیت عمر و ابو بکر را ندارد. او کسی است که خودش و پدرش سالها علیه اسلام جنگیده اند. حسابها عوض شده است. در اینجا علی علیه السلام با معاویه می جنگد. زمان امام حسن پیش می آید. در این زمان در اثر جریانهای زیادی که در زمان امیر المؤمنین پیش آمد و از همه بالاتر آن حالت سست عصری که اصحاب امام حسن به خرج دادند، اگر امام حسن مقاومت می کرد کشته می شد ولی نه کشته شدن شرافتمندانه و افتخار آمیز، آن گونه که حسین بن علی کشته شد.

حسین بن علی با هفتاد و دو نفر کشته شد، یک شهادت آبرومندانه و در یک وضع و شرایط خاص که هزار و سیصد سال

دارد اسلام را آبیاری می‌کند. در زمان امام حسن یک حالت رخوت و سستی و خستگی در شیعیان پیدا شده بود که اگر این کار (مقاومت در مقابل معاویه) ادامه پیدا می‌کرد، یک وقت خبردار می‌شدند که حضرت را دست بسته تحویل معاویه داده‌اند. هنوز صابون معاویه و بنی امیه درست به جامه مردم نخورده بود. بیست سال معاویه حکومت کرد. مغیره بن شعبه و فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۵۶

زیاد بن ابیه که به جان مردم افتادند آن وقت مردم فهمیدند که اشتباه کردند که در زمان حضرت علی دعوت او را لیبیک نگفتند، اشتباه کردند که امام حسن را تحویل معاویه دادند. لهذا بعدها (بعد از حادثه کربلا) عده‌ای پیدا شدند و توّابین را به وجود آوردند، همانها که دور مختار را گرفتند.

این امر یعنی آگاه شدن مردم از ماهیت حکومت اموی، از عواملی بود که شرایط را برای قیام امام حسین علیه السلام مساعد می‌کرد. گذشته از این، وضع یزید با وضع معاویه فرق می‌کرد. معاویه در لباس نفاق کار می‌کرد، یزید در لباس کفر. معاویه لاقبل روی کارهایش سرپوش می‌گذاشت، علناً شراب نمی‌خورد، علناً سگ بازی نمی‌کرد، صورت ظاهر را حفظ می‌کرد. ولی یزید جوانی بود دیوانه و پرده در که حساب موقعیت خودش را نمی‌کرد که هرچه هست بالاخره مردم او را خلیفه پیغمبر می‌دانند. این قدر شراب می‌خورد تا مست می‌شد و در حضور جمعیت به پیغمبر ناسزا می‌گفت. واقعاً اگر قضایای کربلا نبود و امام حسین قیام نمی‌کرد و سبب نمی‌شد که یزید از بین برود و او همان بیست سالی را که معاویه خلیفه بود خلافت می‌کرد، اصلاً حوزه اسلام منقرض می‌شد. پس شرایط زمان خیلی فرق می‌کند. بنابراین امام حسن همان برنامه را اجرا کرد که امام حسین اجرا کرد و امام حسین همان برنامه را اجرا کرد که امام حسن اجرا کرد، فقط شکل کارشان با هم فرق داشت ولی روح هر دو یکی بود. این بود دو مثالی که خواستم در این زمینه عرض کرده باشم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۵۷

اجتهاد و تفقه در دین

اشاره

فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَتَيَقَفَّهَوْا فِي الدِّينِ وَ لَيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴿۱﴾.

یکی از مفکرین عالم اسلامی در اعصار اخیر، اقبال لاهوری است. اقبال اهل هندوستان سابق و پاکستان جدید و در یک خاندان مسلمان پرورش یافته است. او تحصیلات جدید را طی کرده و در همان زمان از تحصیلات قدیم فی الجمله‌ای بهره‌مند بوده است ولی شور اسلامی را همیشه داشته، برعکس اکثر قریب به اتفاق محصلین ایرانی که یک حالت رنگ‌پذیری عجیبی نسبت به فرنگیها دارند. این مرد تحصیلات عالی‌ای در رشته فلسفه داشته و کتابها به زبان انگلیسی نوشته که همان کتابها برای مستشرقین جزء مدارک شمرده می‌شود. مرد بسیار با شور و از کسانی بوده است که شم اسلامی داشته و از آن حمایت کرده است که تنها اسلام است که می‌تواند دنیا را نجات بدهد، با اینکه خودش مرد متجددی بوده و از افکار امروز حد اکثر آگاهی را داشته است. اشعار زیادی هم گفته است. حالا به این جهت کاری ندارم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۵۸

او می گوید پدرم یک جمله ای به من گفت که آن جمله برایم درس شد. یک روز صبح مشغول تلاوت قرآن بودم. پدرم گفت: چه می کنی؟ گفتم: قرآن می خوانم.

گفت: قرآن را آنچنان بخوان که گویی وحی بر تو نازل شده است. همین جمله مثل نقشی که روی سنگ کنده باشند در دلم اثر گذاشت و از آن به بعد به هر آیه ای که رسیدم، تا تأمل و تدبیر نکردم رد نشدم.

سخن اقبال و سخن ابن سینا درباره اجتهاد

این مرد جمله ای دارد که من به مناسبت این جمله خواستم اسمی از او برده باشم. این جمله درباره اجتهاد است. می گوید: «اجتهاد قوه محرکه اسلام است». شما یک اتومبیل را می بینید حرکت می کند. این اتومبیل تا یک نیرویی نباشد که آن را به حرکت درآورد، ممکن نیست حرکت کند.

جمله دیگری هست از بوعلی سینا که در کتاب شفا بحث جامعی راجع به اصول اجتماعی و اصول خانوادگی دارد، می گوید: حوایجی که برای زندگی بشر پیش می آید بی نهایت است. اصول اسلام ثابت و لایتغیر است و نه تنها از نظر اسلام تغییرپذیر نیست، بلکه اینها حقایقی است که در همه زمانها باید جزء اصول زندگی بشر قرار گیرد، حکم یک برنامه واقعی را دارد؛ اما فروع الی ما لا نهاییه. می گوید به همین دلیل اجتهاد ضرورت دارد؛ یعنی در هر عصر و زمانی باید افراد متخصص و کارشناس واقعی باشند که اصول اسلامی را با مسائل متغیری که در زمان پیش می آید تطبیق کنند؛ درک نمایند که این مسئله نو داخل در چه اصلی از اصول است.

اتفاقاً اجتهاد جزء مسائلی است که می توان گفت روح خودش را از دست داده است. مردم خیال می کنند که معنی اجتهاد و وظیفه مجتهد فقط این است که همان مسائلی را که در همه زمانها یک حکم دارد رسیدگی کند، مثلاً در تیمم آیا یک ضربه بر خاک زدن کافی است یا حتماً باید دو ضربه بر خاک زد؟ یکی بگوید اقوی^۱ یک ضربه کافی است و دیگری بگوید احوط دو ضربه بر خاک بزند، یا مسائلی از این قبیل، در صورتی که اینها اهمیت چندانی ندارد. آنچه اهمیت دارد مسائل نو و تازه ای است که پیدا می شود و باید دید که این مسائل با کدام یک از اصول اسلامی منطبق است. بوعلی هم لزوم اجتهاد را روی همین اساس توجیه می کند و می گوید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۵۹

به همین دلیل در تمام اعصار باید اجتهاد وجود داشته باشد.

این فکر ضد فکر اهل تسنن است. در آن وقت اهل تسنن حق اجتهاد را منحصر کردند- البته به حسب ظاهر- به افراد معین، که در اینجا شیعه با آنها موافق نیست.

شیعه می گوید اجتهاد بابی است که در تمام زمانها باید باز باشد. از نظر آنها ابو حنیفه، مالک بن انس، شافعی و احمد بن حنبل چهار مجتهدند، مجتهد جائز الخطاء هم هستند.

قرآن کریم تعبیری دارد: **وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَأَنَّ فَرَقًا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ**. در تفسیر این آیه بحثهایی است. ترجمه‌اش این است:

مؤمنین چنین نیستند که همه‌شان یکجا کوچ کنند. چرا از هر فرقه گروهی کوچ نمی‌کنند برای اینکه در امر دین تفقه پیدا کنند؟ مقصود از اینکه مؤمنین چنین نیستند که یکجا کوچ کنند چیست؟ یعنی برای چه کوچ کنند؟ برای اجتهاد. قرآن این هدف را به این تعبیر ذکر کرده است: **لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ** که از هر فرقه‌ای، طایفه‌ای در دین تفقه پیدا کنند. قرآن مسئله‌ای را طرح کرده است به نام تفقه در دین. این کلمه معنایی بالاتر از معنای علم دین می‌فهماند. یک علم دین داریم، یک تفقه در دین.

علم یک مفهوم وسیعی است، هر دانستنی را علم می‌گویند. ولی تفقه به طور کلی در هر موردی استعمال نمی‌شود. تفقه در جایی گفته می‌شود که انسان یک دانش عمیقی پیدا کند، یعنی علم سطحی علم هست ولی تفقه نیست. راغب اصفهانی می‌گوید: **«التَّفَقُّهُ هُوَ التَّوَسُّلُ بِعِلْمٍ ظَاهِرٍ إِلَى عِلْمٍ بَاطِنٍ»** تفقه این است که انسان از ظاهر باطن را کشف کند، از پوست مغز را دریابد؛ از آنچه که به چشم می‌بیند و حس می‌کند، آنچه را که حس نمی‌کند درک کند. معنای تفقه در دین این است که انسان دین را سطحی نشناسد؛ یعنی در دین، روحی هست و تنی، در شناختن دین تنها به شناختن تن اکتفا نکند.

ما در احادیث گاهی برمی‌خوریم به این گونه مضامین: روزی برسد که **«لَا يَتَّقِي مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا دَرُسَهُ وَ مِنَ الْأَسْلَامِ إِلَّا رَشِيْمَهُ»** (۱) از قرآن جز یاد گرفتن ظاهری و از اسلام

(۱) بحار، ج ۵۲ / ص ۱۹۰ [قریب به این عبارت].

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۶۰

جز نقشی باقی نمی‌ماند. امیر المؤمنین در یک جا راجع به آینده بنی امیه که بحث می‌کند، می‌گوید: **مَثَلُ اسْلَامٍ فِي زَمَانِ** مَثَلُ ظَرْفِي اسْتِ كَمَا مَحْتَوَى مَائِعِي بُوْدَةُ اسْتِ، بعد آن ظرف را وارونه کرده باشند و آن مایع ریخته باشد، ظرف خالی باقی مانده است.

قسمتی از دستوره‌های دین شکل ظرف را دارد برای دستوره‌های دیگری که شکل آب را دارد. یعنی این ظرف لازم است اما این ظرف برای آن آب لازم است. اگر این ظرف باشد آن آب هم نمی‌ریزد اما اگر آن آب نباشد و این ظرف به تنهایی باشد، انگار نیست. امیر المؤمنین می‌خواهد بفرماید که بنی امیه اسلام را تو خالی می‌کنند، مغزش را بکلی از میان می‌برند و فقط پوستی برای مردم باقی می‌گذارند. تعبیر دیگر این است که: **«وَلَيْسَ الْأَسْلَامُ لُبْسَ الْفُرِّوِّ مَقْلُوبًا»** (۱) در آن زمان این لباس را که نامش اسلام است می‌پوشند اما مثل اینکه پوستینی را وارونه پوشیده باشند، هم خاصیت خودش را از دست می‌دهد و هم اسباب مسخره می‌شود.

خود اینها می‌رساند که لباس اسلام را به دو شکل می‌شود به تن کرد: یک شکل اینکه یک امر بی‌خاصیت بی‌مغز جلوه کند و شکل دیگر اینکه معنی دار باشد.

یکی از رفقا نقل می‌کرد که من یک وقتی گرفتاری بسیار شدیدی داشتم. برای انجام یک کار خیلی کوچک که اصلاً زحمت هم نداشت ولی برای من ارزش فوق العاده‌ای داشت، به یکی از رفقا مراجعه کردم. او در جواب گفت که من الآن باید به نماز جماعت بروم. اگر در اینجا انسان بگوید اسلام که این همه به نماز جماعت توصیه کرده است ارزش قضای حاجت یک مسلمان را از بین برده است، این غلط است. مگر برای خدا فرق می‌کند که ما نماز تنها بخوانیم یا نماز جماعت؟ اسلام که

گفته است نماز با جماعت خوانده شود برای این است که مردم در آن حالی که حالت روحانیت و معنویت است، چشمشان به صورت یکدیگر بیفتد و به اوضاع یکدیگر رسیدگی کنند. اینکه گفته‌اند اگر نماز را به جماعت بخوانید این مقدار ثوابش زیاد می‌شود، برای این است که شما را به یکدیگر مهربانتر می‌کند، در قضای حوایج یکدیگر ساعی‌تر می‌کند؛ یعنی نماز را به جماعت خواندن، پوسته‌ای است که مغزی در آن نهفته است. مغز آن، عواطف اجتماعی و علاقه‌مند بودن به سرنوشت

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۱۰۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۶۱

دیگران است.

اینها دلالت می‌کند بر اینکه اسلام پوستی دارد و مغزی، ظاهری دارد و باطنی.

پس تفقه لازم دارد. تفقه این است که انسان معنی را به دست بیاورد. اگر آن شخص می‌گوید: اجتهاد قوه محرکه اسلام است و یا گفته می‌شود اجتهاد در هر عصر و زمانی لازم است و روح اسلام روح ثابتی است در تمام زمانها (همین‌طور که بدن انسان متغیر و روح تغییرناپذیر است) این شبهه ایجاد نمی‌شود که مقتضیات زمان ایجاب می‌کند حکم اسلام نقض بشود.

یک مثال

مثالی عرض می‌کنم. ما در قرآن دستوری داریم: **وَاعْتَدُوا لَهُمْ مَاءً شَدِيدًا لِيَشْرَبُوا مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُزْهَوْنَ بِهِ وَعَدُوا لِلَّهِ وَعَدُّوْكُمْ** (۱). دستوری با کمال صراحت بیان شده، هدف این دستور هم ذکر گردیده است. اسلام دین «نیرومندی» است. خارجیها هم این را قبول دارند. ویل دورانت گفته است: هیچ دینی به اندازه اسلام پیروان خودش را به نیرومندی دعوت نکرده است. اسلام می‌گوید قوی و نیرومند باشید. اسلام از ضعف و ضعیف بدش می‌آید. اسلام به جامعه اسلامی دستور می‌دهد که در مقابل دشمن، آنچه که در استطاعت داری تهیه بکن. از لحاظ غایت و هدف این دستور هم می‌گوید شما باید از لحاظ نیروی مادی طوری باشید که رعب شما در دل دشمنانتان باشد. همین الآن می‌بینید کشورهای بزرگ چه رعبی در دل مردم ایجاد کرده‌اند! قرآن می‌گوید مسلمانان باید آن قدر نیرومند باشند که هر جمعیت غیر مسلمانی وقتی مسلمانها را می‌بیند، رعب آنها در دلشان ایجاد بشود برای اینکه خیال تجاوز در دماغشان خطور نکند. یک کسی قدرت و نیرو می‌خواهد برای تجاوز، یک کسی هم قدرت و نیرو می‌خواهد برای جلوگیری از تجاوز. قرآن هرگز نیرو را برای تجاوز توصیه نمی‌کند، چون می‌گوید: **وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓی اَلَّا تَعْدِلُوْا** (۲) حتی اگر دشمنان خدا به شما بدی کردند، مبادا از عدالت خارج بشوید. ولی اسلام به دیگری هم اجازه تجاوز نمی‌دهد. این یک دستور.

(۱) انفال / ۶۰

(۲) مائده / ۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۶۲

وقتی ما وارد سنت پیغمبر می‌شویم، می‌بینیم پیغمبر یک سلسله آداب و سنن را در زمان خودش بیان کرده است که در فقه به نام «سَبَق و رمایه» آورده شده است.

در اسلام سبق و رمایه مستحب است. سبق مسابقه اسبدوانی است و رمایه تیراندازی کردن است. اسلام هر نوع برد و باختی را تحریم کرده است، مگر برد و باخت‌هایی که در زمینه مسابقه اسبدوانی و یا مسابقه تیراندازی باشد. این از مسلمات فقه ماست که یک چنین سنن و آدابی در دین هست. حالا- اینجا یک وقت هست ما جمود به خرج می‌دهیم، می‌گوییم اَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسِيَتْطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ يَكُ دَسْتُورُ اسْتِ، و دستور سبق و رمایه دستور دیگری است؛ یعنی اگر پیغمبر توصیه کرده است که سبق و رمایه را یاد بگیرید و به فرزندان خودتان هم بیاموزید، این یک علاقه‌ای است که پیغمبر به اسب و اسبدوانی و تیراندازی و کمان داشته است، پس این دستور در تمام زمانها باید به همین شکل در میان ما باقی بماند! این طور نیست.

سبق و رمایه فرزند اَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسِيَتْطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ است. اسلام می‌گوید شما در تمام زمانها باید حد اکثر نیرومندی را داشته باشید. اسبدوانی و تیراندازی از نظر اسلام اصالت ندارد، بلکه شکل اجرایی اَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسِيَتْطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ است. دستور، آن است؛ این، شکل اجرایی آن است و به عبارت دیگر جامه‌ای است که بر بدن آن دوخته شده است. یعنی اسلام برای سبق و رمایه اصالت قائل نیست، برای نیرومند شدن اصالت قائل است. نه اینکه بخواهیم بگوییم این دستور چون گفته پیغمبر است اصالت ندارد! خیر، تفکیکی میان دستور خدا و دستور پیغمبر نیست. مسأله این است که اسلام در مورد چه دستوری، اجرای خود آن دستور را خواسته است و چه دستوری را اجرا کننده یک دستور دیگر دانسته است. این همان حساب تفقه در دین است که انسان مقصود را دریابد.

مثال دیگر

در نهج البلاغه است: شخصی آمد به علی علیه السلام اعتراض کرد که چرا شما محاسنتان را رنگ نمی‌زنید؟ مگر پیغمبر دستور نداد که «غَيِّرُوا الشَّيْبَ» موی سفید را رنگ کنید؟

فرمود: چرا. عرض کرد: شما چرا این کار را نمی‌کنید؟ فرمود: این دستور، خودش اصالت ندارد. این دستور برای منظوری بوده که در آن زمان بود ولی حالا دیگر نیست. آن منظور این بود: در آن زمان عدد مسلمین کم بود. در میان سربازان فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۶۳

اسلامی که در جنگها شرکت می‌کردند، پیر زیاد بود و ریش تمامشان سفید بود.

دشمن که از دور اینها را مشاهده می‌کرد، می‌دید یک مشت ریش سفید در میان سپاه اسلام است، روحیه‌اش قوی می‌شد و در جنگ قوت قلب نقش اول را دارد.

پیغمبر دید اگر اینها با ریشهای سفید در میداين جنگ بیایند، اول بار که چشم دشمن به اینها می‌افتد روحیه‌شان قوی می‌شود. لذا فرمود: ریشها را رنگ ببندید که دشمن به پیری شما پی نبرد. این حاجتی بود مال آن روز. امروز دیگر این حاجت وجود ندارد و در این جهت هر کسی آزاد است.

حالا اینجا یک روح است که این روح باید در تمام زمانها ثابت باشد و آن این است که نباید کاری کرد که روحیه دشمن قوی بشود، چه در جنگ و چه در غیر جنگ. لهذا ما مسلمانها باید نقایص خودمان را مرتفع کنیم. نباید طوری رفتار کرد که غیر مسلمان، مسلمانها را ضعیف و ناتوان تلقی کند. این اصل ثابت، در یک زمان وقتی بخواهد اجرا بشود شکل اجرایی‌اش این است که پیرمردها ریشها را رنگ بزنند، اما این شکل در تمام زمانها ثابت نمی‌ماند. این معنای تفقه در دین و معنای بصیرت در دین است.

از خصوصیات اسلام است که اموری را که به حسب احتیاج زمان تغییر می‌کند یعنی حاجتهای متغیر را متصل کرده به حاجتهای ثابت؛ یعنی هر حاجت متغیری را بسته است به یک حاجت ثابت. فقط مجتهد و متفکر می‌خواهد که این ارتباط را کشف کند و آنگاه دستور اسلام را بیان نماید. این همان قوه محرکه اسلام است.

سخن مرحوم فیض کاشانی

یکی از جمودهایی که اخباریین به خرج می‌دهند، تحت الحنک انداختن است.

اتفاقاً ما دستور هم داریم. مرحوم فیض کاشانی با اینکه مرد اخباری مسلکی است ولی در عین حال نیمه فیلسوف است. همین امر به فکرش یک روشنایی مخصوص بخشیده است. نقطه مقابل تحت الحنک، اقتعاط است. مرحوم فیض در اینجا روحی و تنی به دست آورده است، پوسته‌ای و هسته‌ای به دست آورده است. می‌گوید: در آن زمان مخالفین یعنی مشرکین شعاری داشتند و آن این بود که تحت الحنک‌ها را از بالا می‌بستند و اگر کسی تحت الحنک را از بالا می‌بست، شعار آنها را پذیرفته بود و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۶۴

به قول امروزها آرم آنها را گرفته بود. اینکه دستور دادند که شما تحت الحنک بیندازید، خود تحت الحنک موضوعیت ندارد، مخالفت با شعار مشرکین موضوعیت دارد؛ یعنی مسلمان نباید شعاری را که مال دیگران است انتخاب کند. این، تا وقتی بود که چنین مشرکینی وجود داشتند و چنین شعاری داشتند. ولی امروز که اصلاً چنین مشرکینی وجود ندارند و چنین شعاری هم در بین نیست، دیگر تحت الحنک انداختن - که فلسفه‌اش دهن کجی به آنهاست - لزومی ندارد و دیگر موضوعیت ندارد.

حال، مرحوم فیض که این حرف را زده است آیا حکم اسلام را نسخ کرده است؟

نه، مقصود این دستور را خوب درک کرده است؛ یعنی همان اجتهادی را که به گفته اقبال پاکستانی قوه محرکه اسلام است خوب درک کرده، اجتهادی را که بوعلی گفته است وجود مجتهد در تمام زمانها لازم است خوب به دست آورده، هسته را از پوسته تشخیص داده است.

مثال دیگر: اگر پرسند کلاه شاپو حرام است یا نه، کت و شلوار حرام است یا نه، می‌گوییم اینها یک زمانی حرام بوده‌اند ولی فعلاً حرام نیستند. برای اینکه زمانی بود که کلاه شاپو مخصوص اجانب بود، واقعاً کلاه فرنگی بود. در هر جا اگر کسی این کلاه را به سر می‌گذاشت، معنایش این بود که او مسیحی است. کلاه شاپو به سر گذاشتن این مفهوم را داشت. تا وقتی که این کلاه شعار آنها بود، هر مسلمانی که آن را می‌پوشید عمل حرامی انجام داده بود. ولی بعد این کلاه در تمام دنیا معمول شد، مردم از هر مذهب و هر ملتی آن را پذیرفتند و آن شعار مخصوص را از دست داد و چون از شعار بودن خارج شد، امروز دیگر آن لباس معنی دار سابق نیست. لذا امروز پوشیدن آن حرام نیست. پیغمبر جدیدی هم لازم نیست بیاید، حکم اسلام هم دوتا نشده است.

به نظر من یکی از معجزات اسلام خاصیت اجتهاد است. معنای اجتهاد این نیست که یک نفر بنشیند و یک حرفی را همین‌طور بزند. اسلام به جهاتی - که اتفاقاً بعضی از آنها را ذکر کردم - خصوصیتی در ساختمان خود دارد که بدون اینکه با روح دستوراتش مخالفتی شده باشد، خودش حرکت و گردش می‌کند نه اینکه ما باید آن را به حرکت درآوریم؛ خودش یک

قوانین متحرک و ناثابتی دارد، در عین اینکه قوانین ثابت و لایتنغیری دارد. ولی چون آن قوانین متغیر را وابسته کرده است
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۶۵

به این قوانین ثابت، هیچ وقت هم اختیار از دست خودش خارج نمی‌شود.

بزرگترین نعمتها تفقه در دین است که انسان بصیرت پیدا کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۶۶

قاعده ملازمه

اشاره

فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ..

در شب گذشته عرض شد یکی از دستورهایی که در دین مقدس اسلام هست، دستور تفقه است. تفقه همان معرفت به معارف و احکام و دستوره‌های دین است، نه معرفت سطحی بلکه معرفت عمقی. دستور تفقه می‌رساند که در دین مقدس اسلام خاصیتی وجود دارد که آن خاصیت با تفقه روشن می‌شود؛ یعنی در دستورات این دین، ظاهرهایی هست و باطنهایی. البته اشتباه نشود، اینکه کلمه ظاهر و باطن می‌گوییم در حدود همان مسائلی است که دیشب عرض کردم و امشب هم نمونه‌هایی عرض می‌کنم. این دین، تفقه‌پذیر و به تعبیر دیگر اجتهادپذیر است.

اجتهادپذیری یا تفقه‌پذیری این دین فرع بر این است که یک عمقی در دستورات آن و یک جریانهای مخفی در آن وجود داشته باشد که با نیروی تفقه و اجتهاد می‌توان آنها را درک کرد.

یکی از مسائلی که از صدر اول اسلام در میان مسلمین مطرح بوده این است که در این دین دستوری که تعبد محض باشد، یعنی خالی از هر مصلحت و حکمتی و صرفاً یک دستور اختراعی محض باشد، وجود ندارد. باید کلمه «تعبد» را معنی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۶۷

بکنم.

معنی تعبد

تعبد به این معنی است که ما نباید این‌طور باشیم که تا حکمت دستوری را کشف نکرده‌ایم، به آن عمل نکنیم. ما باید متعبد باشیم، به این معنی که باید به هر دستوری که ثابت شد از ناحیه دین است عمل کنیم، خواه اینکه حکمتش را فهمیده باشیم یا نفهمیده باشیم. ولی از ناحیه خود دین تعبد محض وجود ندارد، به این معنی که هیچ دستوری که خالی از حکمت و مصلحت باشد وجود ندارد. هر دستوری به واسطه یک حکمتی است. لهذا علما دو قاعده که عکس یکدیگرند، بیان کرده و اسم آنها را قاعده ملازمه گذاشته‌اند. می‌گویند بین حکم عقل و حکم شرع همیشه تلازم است؛ یعنی هرچه را که عقل حکم به لزوم آن بکند دین هم حکم به لزوم آن می‌کند و هرچه را که دین حکم به لزوم آن بکند عقل هم حکم می‌کند، به این معنی که اگر عقل یک مصلحتی را کشف کرد (کشف یقینی و قطعی نه کشف احتمالی و گمانی) در اینجا باید حکم بکنیم که حتماً

اسلام دستورش همین است و لو آن دستور به ما نرسیده باشد. فقها، دارند مواردی که فتوا می دهند و حال آنکه دلیل نقلی از ناحیه شارع نرسیده است. فقط از باب اینکه عقل اینجور حکم می کند فتوا می دهند.

مثلاً مسئله‌ای هست در فقه به نام «ولایت حاکم»، یعنی حاکم شرعی در بسیاری از موارد حق ولایت دارد. اگر شخصی بمیرد و وصیی معین نکرده باشد و یک قیم شرعی هم وجود نداشته باشد، تکلیف بچه‌های او چیست؟ می‌گویند تکلیف اینها را باید حاکم شرعی معین کند- در صورتی که نه آیه‌ای هست و نه خبر صددرصد صحیح- چون اسلام دینی است که مصالح مردم را بالاتکلیف نمی‌گذارد.

هرچه که شارع حکم کرده است عقل هم حکم کرده است. معنای این جمله این نیست که هر جا که شارع حکمی وضع کرده، عقل هم الآن حکمی دارد؛ مثلاً اگر شارع گفته است گوشت خوک حرام است عقل هم می‌فهمد که چرا حرام است. نه، مقصود این است که در هر حکم شارع رمزی وجود دارد که اگر آن رمز را برای عقل بگویند، عقل هم تصدیق می‌کند. این را می‌گویند قاعده ملازمه.

روی این حساب علمای اسلام می‌گویند هر دستوری از دستورات اسلام (چه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۶۸

واجب، چه مستحب، چه حرام و چه مکروه) حتماً به خاطر یک مصلحت یا دفع یک مفسده است و به همین جهت خاصیت حکیمانه‌ای دارد، اسلام گزاف حرف نمی‌زند.

این پیوندی که میان عقل و دین اسلام هست، در مورد هیچ دینی وجود ندارد.

شما از علمای هر دین دیگری پرسید چه رابطه‌ای میان دین و عقل هست، می‌گویند هیچ، اصلاً عقل را با دین چه کار؟!

مسیحیت از تثلیث شروع می‌شود و در این مورد حرفی می‌زنند که اگر بگوییم با عقل جور در نمی‌آید، می‌گویند در نیاید. آنها وقتی می‌گویند ایمان و تعبد، مقصودشان پشت پا به عقل زدن و تسلیم کورکورانه در مقابل دین است. در اسلام تسلیم کورکورانه و تسلیمی که ضد عقل باشد نیست. البته تسلیمی که مافوق عقل باشد هست به همین معنا که عرض کردم، که آن خودش مطابق حکم عقل است. عقل هم می‌گوید جایی که اطلاعی نداری حرف بزرگتر را بپذیر.

قانون اهم و مهم

همین مطلب به اسلام یک خاصیت جاویدان داده است که دستورها انعطافی پیدا می‌کنند، به اصطلاح فقها حساب اهم و مهم در کار می‌آید؛ یعنی اگر در مقابل دو دستور از دستورهای دین قرار می‌گیری و در آن واحد قادر نیستی هر دو را اطاعت کنی، باید فکر کنی که از میان آن دو دستور کدامیک مهمتر است، آن را که اهمیت کمتری دارد فدای آن که اهمیت بیشتری دارد بکنی.

مثال معروفی است که همیشه برای طلبه‌ها این مثال را ذکر می‌کنند، می‌گویند زمینی است که صاحبش راضی نیست که شما در آن قدم بگذارید. شما می‌بینید در داخل این زمین حوضی است و بچه‌ای در آن حوض افتاده است و غیر از شما شخص دیگری نیست که او را نجات بدهد. در اینجا شما یکی از این دو کار را می‌توانید انجام دهید: یا علی راضی نبودن صاحب این زمین داخل آن بشوید برای اینکه جان بچه را نجات بدهید، یا اینکه همان جا بایستید تا بچه تلف بشود.

در اینجا می‌گویند شما باید ببینید احترام مال بیشتر است یا احترام جان؟ البته احترام جان بیشتر است. پس شما باید آن

کوچکتر را فدای بزرگتر کنید.

مثال دیگر: اگر شما ببینید برای یک زن نامحرم حادثه‌ای پیش آمده مثلاً

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۶۹

تصادف کرده و افتاده است و باید همین الآن او را به بیمارستان رساند، چنانچه بخواهی بایستی تا محرم او پیدا بشود ممکن است از بین برود. از طرف دیگر لمس کردن بدن نامحرم حرام است. شما چه کار باید بکنی؟ یا باید همان جا بایستی تا محرمی پیدا بشود و او را به بیمارستان برساند یا اینکه فوراً او را بلند کرده سوار تاکسی نموده به بیمارستان برسانی و به دست جراح بسپاری، و تازه جراح هم که بایستی بدن او را لخت کرده و مثلاً شکمش را پاره کند نامحرم است. گاهی شما دیده‌اید و اتفاق افتاده است که زنی در حال وضع حمل می‌باشد، حال بسیار سختی پیدا می‌کند. هرچه نزد این قابله و آن قابله می‌رود، اثری نمی‌بخشد. تمام قابله‌ها اظهار عجز کرده و می‌گویند بایستی طبیب مرد بیاید او را عمل جراحی کند. آیا شما این کار را می‌کنید یا نه؟ البته می‌کنید. نمی‌شود انسان پافشاری کند بگوید من نمی‌گذارم دست نامحرم به ناموس من بخورد، بمیرد بهتر از این است که به دست او بیفتد! و ممکن است خود زن این حرف را بزند. آیا این طور درست است؟ خیر، باید تسلیم شد و بدن این زن را تا آنجا که ضرورت دارد به دست آن نامحرم سپرد. اینجا باید دید آیا اسلام جان یک انسان را محترم‌تر می‌شمارد یا لمس نکردن مرد، بدن یک نامحرم را؟ البته آن مهمتر است.

البته این نکته را عرض بکنم که در این زمینه‌ها یک گشاده‌دستی‌ها هم هست که اسلام آنها را نمی‌پذیرد. نظیر اینکه هنوز هیچ چیزی نیست، از اولی که این زن می‌خواهد بزاید می‌گوید من قابله زن نمی‌خواهم، برای من قابله مرد بیاورید. من این را در جای دیگر عرض کردم که زنهایی که در تمام امور ادعای تساوی با مردها می‌کنند، چرا در این مسأله تسلیم نیستند؟ قابلیت کار زن است، کار مرد نیست.

ممکن است بگویند علت اینکه زنها در امور دیگر عقب‌تر هستند این است که کارها را در طول تاریخ به عهده زن نگذاشته‌اند. مثلاً می‌گویند اگر کار سیاست را به دست زن می‌سپردند، آن وقت معلوم می‌شد که چقدر زنها پیشرفت داشتند. اگر بگویی برای کار خانه یا پرستاری، زن مناسبتر است می‌گویند نه، هیچ فرقی نمی‌کند. می‌گوییم یکی از کارهای دنیا قابلیت است. از همان اول، این کار را زن متصدی بوده است.

اولاً خود عمل مربوط به زن است، مرد که نمی‌زاید. ثانیاً این کار را در طول تاریخ، زن انجام می‌داده است. پس چرا این زنها تا نزدیک وضع حملشان می‌شود فوراً به سراغ مردها می‌روند؟ همین یک مطلب می‌رساند که مردها لیاقت بیشتری از زنها

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۷۰

دارند. همین موضوع، الیق بودن مرد را می‌رساند، که تازه من قبول ندارم مردها در این کار از زنها الیق باشند ولی می‌خواهم ثابت کنم که تمام اینها روی هوا و هوس است.

غرض از مثالی که عرض کردم این نیست که حالا-دیگر فرق نمی‌کند، پس هر زنی که می‌خواهد بزاید فوراً به سراغ مرد برود! نه، اصلاً قابله باید زن باشد. ولی اگر فرض کنیم واقعاً کارد به استخوان برسد، به مرحله‌ای برسد که خطر از دست رفتن جان در میان باشد، البته باید برود.

یکی از مسائلی که مخصوصاً دانشجویان سؤال می‌کنند و برای بعضی‌ها بهانه‌ای شده است که به دین اسلام حمله کنند و بگویند دین اسلام منطبق با زمان نیست و اگر کسی بخواهد پابند به دین خودش باشد باید از قافله تمدن عقب بماند، مسئله تشریح است. می‌گویند یکی از علوم دنیا علم طب است که از قدیم الایام یکی از پایه‌های آن، علم تشریح بوده است. یک دانشجوی جزء برنامه درسش باید تشریح اموات باشد و در تمام دنیا تشریح میت هست. روی غرض نیست، روی ضرورت علم است. از قدیم الایام تشریح می‌کردند، منتها گاهی بدن انسان را تشریح می‌کردند، گاهی بدن حیوان را، و البته تشریح بدن حیوان مفید است، کمک می‌دهد اما تمام ساختمانهای بدن حیوان و تمام فعالیتهای اعضای بدن حیوان مساوی با بدن انسان نیست. مسلم کاری که از تشریح بدن انسان ساخته است از تشریح بدن حیوان ساخته نیست. از طرفی ما می‌دانیم در دین اسلام جنازه مؤمن محترم است.

اگر کسی بمیرد، مردم دیگر حق ندارند به جنازه او توهین کنند. یک تشریفاتی دارد که اینها واجب است و از واجبات کفایی است که هرچه زودتر و سریعتر باید میت را تجهیز کنند، یعنی باید مقدمات غسل و کفن و دفن او را آماده کنند؛ اول غسل بدهند، بعد کفن کنند، بعد هم دفن کنند؛ نباید معطل کرد. حالا با تشریح اموات چه باید کرد؟.

این مسأله مسئله مهمی نیست، عین همان مطلبی است که در مسائل پیش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۷۱

عرض کردم. اسلام اولاً می‌گوید بدن مؤمن احترام دارد «۱». شما می‌گویید تشریح چیزی است که پیشرفت علم طب متوقف به آن است، شناختن بسیاری از امراض و معالجه‌ها فرع بر این است که یک بدن تشریح بشود. می‌گوییم خود این موضوع (طب) هم از نظر اسلام جزء واجبات کفایی است. همان‌طور که تدفین یک میت از واجبات کفایی است، فرا گرفتن علم طب هم از واجبات کفایی است. باید در میان مردم افرادی باشند که متخصص علم طب باشند و هر عملی که کشف یک بیماری و یا یک دارو متوقف بر آن است، به حکم مقدمه عمل واجب، واجب می‌شود.

بنابراین از نظر اسلام، ما در اینجا دو واجب داریم. دانشجو باید بداند اگر مسلمان است، دارد یک واجب کفایی را انجام می‌دهد. یک وقت ممکن است با تشریح کردن بدن غیر مؤمن، منظور علم طب را عملی کرد. این قدر اجنبی هست که آنها قانع می‌شوند که جنازه‌شان را در اختیار طب قرار بدهند. در این صورت بروید از بدن غیر مسلمانها- که درباره آنها این اشکال وجود ندارد- بیاورید تشریح کنید و حاجت علم طب را برآورید. اگر بگویند خیر، آنها بدنهایشان را در اختیار ما نمی‌گذارند یا واقعاً در دسترس ندارند، می‌گوییم از نظر اسلام آیا پیشرفت علم طب مهمتر است یا احترام بدن مؤمن؟ می‌گوییم البته پیشرفت علم طب مهمتر است.

آن وقت باید این کوچکتر را فدای بزرگتر کرد. البته در اینجا یک ریزه‌کاری‌هایی هست که یک نفر مجتهد می‌تواند آنها را بررسی کند.

از یکی از علمای معاصر این سؤال را کرده بودند. این‌طور جواب داده بود: اگر ما فرض کنیم بدن غیر مسلمان به قدر کافی در دسترس نیست و هرچه هست بدن مسلمان است، در اینجا باز میان بدنهای مسلمان فرق می‌کند. یک وقت هست یک مسلمانی شخصیتش جزء شعارهای دینی است، بدن او احترام بیشتری دارد، همان‌طوری که زنده‌های مسلمانان همه یک احترام ندارند. آیا احترام آیت الله بروجردی مساوی بود با احترام یک مسلمان عادی؟ نه، بی‌احترامی به آن مرد بی‌احترامی به عموم مسلمین است چون او رئیس مسلمین است، سمبل مسلمین است. مسلماً بدن او هم احترام بیشتری دارد. اگر فرض کنیم هزارها بدن مسلمان

(۱) البته هر بدنی را باید دفن کرد و لو بدن کافر باشد. اگر چه بدن کافر غسل و این تجهیزات را ندارد ولی باید آن را دفن کرد، نباید لاشه‌اش را رها کرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۷۲

عادی هست، بدن شخصی مانند ایشان هم هست، البته باید سراغ بدنهای دیگر رفت. باز در میان افراد عادی فرق است میان آن بدنی که اولیای آن بدن حیّ اند و حاضر، و بدنی که اولیای آن مجهولند.

این، معنای آن است که اسلام دین حساب است، حساب اهمّ و مهم را می‌کند، می‌گوید در موقع لزوم آن چیزی را که اهمیت کمتری دارد فدای چیزی که اهمیت بیشتری دارد بکن. این خودش یکی از اموری است که به اسلام انعطاف بخشیده است. این انعطاف را ما نداده‌ایم، خودش اینجور ساخته شده و به دست ما داده شده است. اگر ما می‌خواستیم به زور یک نرمش به آن بدهیم حق نداشتیم، ولی این یک نوع نرمشی است که خود اسلام به خودش داده است، حسابی است که خودش به دست ما داده است.

شکلهای مختلف دستورهای دین

ما وقتی که به متن دین اسلام نگاه می‌کنیم می‌بینیم به دستورهایی که صریحاً از خود دین رسیده است، در شرایط مختلف شکلهای مختلف داده است، آن هم با چه سهولتی! مثلاً به ما می‌گوید نماز بخوانید، روزه بگیرید. برای نماز وضو بگیرید، غسل بکنید. تمام، دستورهای مؤکد و واجب. اما می‌گوید اگر مریضی و نمی‌توانی ایستاده نماز بخوانی، نشسته نماز بخوان. اگر بگویی این قدر مریضم که نمی‌توانم نشسته بخوانم می‌گوید همان‌طور خوابیده بخوان، اصلاً نماز تو در اینجا همین است که فقط ذکرها را بگویی. اگر طیب گفته باشد حرف هم نباید بزنی، می‌گوید باید با ایماء و اشاره بخوانی. اینجا دیگر جای لجاجت و یک‌دنگی نیست.

چند سال پیش مرد عالمی بود که البته در عتبات سکونت داشت و چون مریض شده بود به تهران آمده بود. چشم او را عمل جراحی کرده بودند و عمل هم با موفقیت انجام یافته بود. اطبا او را از شستشو منع کرده بودند. ولی او آدمی بود که حالت یک‌دندگی داشت، می‌گفت: اطبا نمی‌فهمند، فقط جراحی را که آن هم از نوع خیاطت و دوزندگی است می‌فهمند، دیگر هیچ چیز نمی‌فهمند. پس از چندی بدون اجازه طیب به قم رفت و در آنجا به یکی از حمامها رفت و داخل خزینه کثیف آن شد و به همین جهت چشم او چرک کرد و بالاخره بکلی کور شد. آیا این آدم مطابق دستور اسلام عمل کرد یا بر خلاف دستور اسلام؟ البته بر خلاف دستور اسلام. اسلام

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۷۳

می‌گوید وقتی وضو برایت خطر دارد باید تیمم کنی، اگر وضو بگیری اصلاً نمازت باطل است. اگر اطبا گفته باشند که روزه برایت ضرر دارد یا خوف ضرر داشته باشی، نمی‌توانی بگویی مگر چطور می‌شود که من در این ایام احیاء روزه بگیرم، چون اگر روزه بگیری اصلاً روزهات باطل است، بعد هم باید قضای آن را بگیری.

بنابراین، خود دستورهای دین آنچنان شکلهای مختلف دارد که انسان حیرت می‌کند. این برای آن است که مصلحتها فرق می‌کند و همان حساب اهمّ و مهم است.

می گوید در سفر که می روی نمازت را شکسته بخوان، روزه هم نگیر. قرآن می فرماید: **وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلِيًّا سَفَرًا فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** هر که مریض یا در سفر است نباید روزه بگیرد، بگذارد برای روزهای بعد. چرا؟ خود آیه دلیلش را می گوید: **يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ** (۱) خدا در تکالیفی که برای شما معین می کند، آسانی و سهولت را می خواهد نه سختی. این شریعت، شریعت سهله و سمحه است.

ولی اغلب مردم قبول نمی کنند. در صدر اسلام که تازه تکلیف روزه آمده بود، در ماه رمضان جنگ بدر پیش آمد. پیغمبر اکرم فرمود: چون در حال سفر هستید نباید روزه بگیرید. مردم می گفتند: چطور می شود ما در ماه رمضان روزه نگیریم؟! واقعاً ناراحت بودند که روزه خودشان را افطار کنند.

مرحوم آقا شیخ عبد الکریم در این اواخر پیر شده و مریض احوال بودند، ولی در ماه رمضان گاهی روزه می گرفتند. به ایشان گفتند فتوای خود شما بر خلاف این است، در فقه می گوید اگر کسی خوف ضرر داشته باشد نباید روزه بگیرد. اصلاً خود شیخ و شیخه (مرد پیر و زن پیر) موضوعیت دارد، خودشان از مستثناها هستند که لازم نیست احتمال ضرر بدهند. اینها اگر مشقت هم بر ایشان باشد نباید روزه بگیرند. می گفتند: فتوای خودم این است ولی آن رگ عوامی ام نمی گذارد که من روزه ام را بخورم. البته همین جور است، ولی دستور اسلام غیر از این است.

اینها برای این است که ما درک نکنیم که دین اسلام چگونه خودش خودش را با احوال و اوضاع مختلف تطبیق می دهد، نه اینکه ما آن را تطبیق بدهیم. البته یک کارهایی است که ما از پیش خود می خواهیم بکنیم - همان طور که عرض شد - مثل اینکه «حَيَّ عَلَيَّ خَيْرِ الْعَمَلِ» را از اذان برداریم و چیز دیگری جایش بگذاریم یا نماز را

(۱) بقره/ ۱۸۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۷۴

به ترکی بخوانیم. اینها جهالت است. یک حسابهایی است که خود اسلام آنها را در متن خودش گنجانده است. ما باید متفقه باشیم، بصیر باشیم، از همان حسابها استفاده کنیم و بهره مند شویم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۷۵

علی علیه السلام شخصیت همیشه تابان

اشاره

وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا. وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا (۱).

بحثی که در این چند شب داشتیم در اطراف قوانین ثابت و قوانین متغیر بود. عرض شد به طور کلی قوانین اصلی و قوانین فطری که اصول هستند، ثابت و لایتغیرند ولی یک سلسله قوانین هستند که مربوط به اوضاع و احوال و شرایط و محیط و زمان و مکان اند که فرع و شاخه می باشند. این فرعها و شاخهها متغیرند. در مقام مثال، کل قوانین مانند یک درخت است. درخت ریشه دارد، تنه دارد، شاخه دارد، شاخه های کوچک دارد، برگ دارد. ریشه و تنه درخت که اساس درخت را تشکیل می دهد، سالهای سال دوام دارد اما برگ هر سالی اختصاص به همان سال دارد و برای سال دیگر باقی نمی ماند. این، تنه و

ریشه است که هر سال این برگها را نتیجه می دهد.

این بحث راجع به قوانین بود و قاعده اقتضا می کند که امشب هم همان مطالب را دنبال کنم ولی دریغ است که مثل امشب، یعنی شب نوزدهم ماه مبارک رمضان و شب احیاء و هم شب ضربت خوردن مولا علی علیه السلام بیاید و بحثی که انسان می کند هیچ گونه ارتباطی با مولای متقیان نداشته باشد.

(۱) شمس / ۱ و ۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۷۶

چهره های منسوخ نشدنی

بحثی که امشب می کنیم تا اندازه ای مربوط به مطالب گذشته است و هم مربوط به امشب و صاحب امشب است. همان طور که قوانین دنیا، قوانین زندگی بشر بر دو قسم است: ثابت و متغیر، شخصیت های انسانی هم همین طورند؛ یعنی بعضی از افراد، بعضی از شخصیتها شخصیت همه زمانها هستند، مرد همه زمانها هستند، چهره هایی هستند که در تمام زمانها درخشانند، هیچ زمانی نمی تواند آنها را کهنه و منسوخ کند.

ولی بعضی از چهره ها مربوط به یک زمان و دوره خاصی است. تا آن دوره هست، چهره هم درخشندگی دارد، افراد را به دنبال خود می کشاند، در دوره خودش از آن کار ساخته است، ولی وقتی که اوضاع عوض شد بکلی آن شخصیت از آنچه که هست سقوط می کند، مردم نسبت به او یک برودت و سردی نشان می دهند. در اینجا نمی خواهم مثالی ذکر بکنم ولی خودتان می توانید این را تشخیص بدهید. شما یک وقت می بینید شخصیتی طلوع می کند، در یک رشته ای بروز می کند به حدی که تمام مردم از او حرف می زنند، از او تعریف می کنند، یک مرتبه نام او همه جا را پر می کند. ولی همین شخصیت ممکن است دوره اش مثلاً ده سال، بیست سال، پنجاه سال باشد، بالاخره غروب کردنی است، کهنه و مندرس می شود. در شخصیت های سیاسی، این جریان هست. می بینید هر کس چهار صباحی مرد میدان است. در شخصیت های علمی هم همین طور است. تاریخ سراغ می دهد برخی شخصیت های علمی را که مردم آنها را پرستش می کردند، دانشمندان آنها را تقدیس می کردند؛ یک مرتبه سقوط می کرد و شکست می خورد.

در این جهت شاید کسی مانند ارسطو نباشد. این فیلسوف معروف یونانی در تمام علوم متبحر بوده است؛ حیوان شناس، ریاضیدان، منجم و طیب بوده است. این مرد در زمان خودش طلوع کرد به طوری که او را معلم بشر نامیدند، یعنی کسی که در تمام علوم استاد است. کم کم آنچنان شخصیتی پیدا کرد که هیچ فیلسوف و عالمی جرأت نمی کرد بگوید ارسطو اینجور گفته است و من اینجور می گویم.

می گفتند تو بر خلاف ارسطو حرف می زنی؟! مردی مانند ابن سینا در مقدمه حکمة المشرقیه می گوید: ما احیاناً اگر در یک جا عقایدی داشتیم که مخصوص به خودمان بود جرأت نمی کردیم اظهار کنیم که آنها عقاید خود ماست، آنها را در لابلای عقاید ارسطو ذکر می کردیم تا مردم قبول کنند، و اگر در لابلای عقاید ارسطو

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۷۷

ذکر نمی کردیم اصلاً کسی قبول نمی کرد که حرفی بر خلاف حرف ارسطو وجود داشته باشد.

ابن رشد که اهل اندلس است، جزء متعصبین نسبت به ارسطوست. او با ابن سینا دشمنی داشت برای اینکه ابن سینا در بسیاری از موارد از عقاید ارسطو پیروی نکرده و از خودش عقاید مستقل ابراز داشته است. اروپاییها می گویند: «طبیعت را ارسطو شناساند و ارسطو را ابن رشد» چون ارسطو را ابن رشد به اروپاییها معرفی کرد، زیرا آثار ارسطو را ابن رشد شرح کرد که در قرن یازدهم و دوازدهم در اختیار اروپاییها قرار گرفت و یکی از مبادی تحول علوم جدید همین ترجمه‌هایی است که از ناحیه ابن رشد و دیگران شده است. ولی آیا ارسطو، این چهرهٔ اینچنین، پایدار ماند؟ خیر، آخرش زیر آب او را زدند. در خود مشرق زمین افرادی پیدا شدند که با آن همه احترامی که برای ارسطو قائل بودند بسیاری از عقاید او را خراب کرده، افکار دیگری بجای آن گذاشتند؛ در مغرب زمین بیشتر. آنچنان ارسطو شکسته شد که یک عده اصلاً راه اغراق و مبالغه را پیموده، ارسطو را مسئول انحراف فکری بشر دانستند و گفتند انحطاط علمی بشر از ارسطوست و ارسطو سیر علمی بشر را دو هزار سال متوقف کرد. یعنی ارسطو منسوخ شد، واقعاً الآن ارسطو یک شخصیت منسوخ شده است.

شما هیچ عالمی از علمای معروف، چه علمای اسلامی و چه غیر اسلامی را پیدا نمی کنید که لااقل صدی هشتاد از آراء و عقایدش منسوخ نشده باشد. خود ابن سینا را می بینید که نیمی از عقاید او کهنه شده است. دکارت منسوخ شده است، حالا به افکار او می خندند. وقتی که انسان عُمدهٔ شیخ طوسی را می بیند و با رسائل شیخ انصاری مقایسه می کند، می بیند عُدّه را فقط باید در کتابخانه‌ها به عنوان آثار قدیم نگهداری کرد، دیگر ارزش اینکه انسان آن را یک کتاب درسی قرار بدهد ندارد، منسوخ است. شیخ صدوق همین طور، محقق حلی همین طور. شما نمی توانید یک نفر را پیدا کنید که کتاب او صددرصد زنده مانده باشد. می بینید علمای بعد حرفه‌ایی زده‌اند که حرفه‌ای قبلی، خود به خود منسوخ شده است. نمی خواستند منسوخ کنند ولی شده است.

اما در میان افراد بشر چهره‌هایی هست منسوخ نشدنی، کهنه نشدنی، چهره‌هایی که در تمام زمانها افراد را جذب می کنند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۷۸

آیه‌ای که در آغاز سخن خواندم این بود: وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا. وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّهَا قَسَمَ بِهِ خورشید و آن روشنایی خورشید، قسم به ماه در آن موقعی که بعد از خورشید طلوع می کند. ظاهر مفهوم آیه همین خورشید است و همین ماه، ولی در روایات تعبیر لطیفی شده است: خورشید، پیغمبر است و ماه امیر المؤمنین که پیرو و دنباله‌رو و مقتبس از روشنایی اوست.

پیغمبر اکرم در باب قرآن فرمود: «الْقُرْآنُ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» قرآن جریان دارد همان‌طور که خورشید و ماه جریان دارند. یعنی همان گونه که ماه و خورشید در یک جا ثابت نیستند که فقط بر یک سرزمین معین بتابند و از آن سرزمین تجاوز نکنند، قرآن کتابی نیست که مال مردم معینی باشد، از مختصات یک ملت نیست بلکه دائماً در حال طلوع کردن است. اگر مردمی از قرآن رو برگرداندند، خیال نکنید قرآن از بین رفت؛ اقوام دیگری در دنیا خواهند بود که خیلی بهتر و بیشتر از آنها قرآن را استقبال می کنند.

یکی از اعجازهای قرآن که واقعاً برای کسی که اهل مطالعه باشد اعجاز است، نسبتی است که قرآن با تفسیرهای قرآن دارد. قرآن چهارده قرن است که نازل شده.

از همان قرن اول، مفسرین آن را تفسیر کردند. بسیاری از مفسرین از صحابه بودند، مانند عبد الله بن عباس و عبد الله بن مسعود. طبقه بعد طبقه تابعین بودند، مانند شیدی و ابن شَهْرَمَه. در هر دوره‌ای مردم از قرآن همان را می فهمیدند که تفسیر می کردند.

بعد دوره عوض شده، علوم و فهم مردم تغییر کرده است، تفاسیری آمده تفسیر قبل را نسخ کرده است. مردم می دیدند که

تفاسیر قبل قابل مطالعه کردن نیست ولی خود قرآن زنده است. می‌دیدند قرآن با آنچه که امروز تفسیر شده بهتر تطبیق می‌کند تا آنچه که در گذشته تفسیر کرده بودند؛ یعنی قرآن جلو می‌آید، تفسیر قرن اول هجری را همان جا می‌گذارد. در قرن دوم هم تفاسیری بر قرآن نوشته‌اند. در قرن سوم علوم توسعه پیدا می‌کند، بشر عالمتر می‌شود، تفسیر دیگری نوشته می‌شود. مردم این قرن می‌بینند این تفسیر انطباق بهتری با خود قرآن دارد و آن تفسیر قبلی مسخره است و به هیچ قیمتی نمی‌شود آن را زنده کرد. قرآن قرن به قرن جلو آمده و تفاسیر قرنهای پیش را کنار گذاشته است.

امروز شما می‌بینید یک عالم، یک مفکر امروزی وقتی قرآن را مطالعه می‌کند احساس می‌کند که این کتاب یک کتاب مطالعه کردنی است و از خواندن آن لذت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۷۹

می‌برد.

سخن ادوارد براون

ادوارد براون، مستشرق معروف، در جلد اول تاریخ ادبیات که تاریخ فکری ایرانیها را بیان می‌کند، راجع به وضع ایرانیها در صدر اول اسلام بحث می‌نماید. در آنجا حرفهای بسیار خوبی دارد. البته یک حرفهایی هم دارد که اشتباه است و اصلاً یک نفر خارجی نمی‌تواند در این گونه موارد اشتباه نکند «۱»، ولی یک حرفهایی دارد که حسابی است. می‌گوید: من کوشش می‌کنم که در این کتابم خودم را از یک اشتباه بزرگ که بعضی از هموطنانم مرتکب شده‌اند مصون بدارم. آن اشتباه این است که بعضی از هموطنان من - که نظرش به سرجان ملکم است که کتاب تاریخ ایران را نوشته است - نام دو قرن اول اسلام برای ایران را «دو قرن سکوت» گذاشته‌اند که بعد از دو قرن، دولت طاهریان و بعد سامانیان و بعد صفاریان تشکیل شد. در این دو قرن ایرانیها از خود حکومتی تشکیل نداده بودند و حکومت در دست عربها بود.

البته اینکه حکومت تشکیل نداده بودند یعنی ایرانی پادشاه یا خلیفه نبود و الا قدرتهایی به اندازه قدرت خلیفه تشکیل داده بودند، وزارت می‌کردند به طوری که به اندازه خود خلیفه قدرت داشتند مانند برامکه یا فضل ذو الریاستین. منظورشان این است که دو قرن اول اسلام از نظر ایران، دو قرن سکوت و خاموشی بوده است؛ یعنی ایرانی اسلام را به طوع و رغبت نپذیرفت، زور سیاسی بود که بر آنها تحمیل شده بود و تا وقتی که از خود پادشاهی نداشتند در سکوت و خاموشی بسر می‌بردند. این حرف سرجان ملکم انگلیسی است، که در ایران همین حرف را به صورت کتابی درآوردند و اسمش را دو قرن سکوت گذاشتند و در آن کتاب تا توانستند به اسلام حمله کردند. این حرف را یک انگلیسی گفته است، بعد انگلیسی دیگر فاضلتر گفته است که این اشتباه است، ولی خود ایرانیها این حرف را رها نمی‌کنند. ادوارد براون می‌گوید: ولی من کوشش می‌کنم این اشتباه را مرتکب نشوم، برای اینکه اگر ما به تاریخ ایران مراجعه کنیم می‌بینیم به اندازه‌ای که ایرانی در آن

(۱) یک کسی که اهل یک فرهنگ است، البته وقتی وارد یک فرهنگ اجنبی می‌شود ممکن است اشتباه کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۸۰

دو قرن نشاط و فعالیت داشته است هیچ ملتی در تاریخش نداشته است. این، دو قرن سکوت نیست، دو قرن نشاط است، دو قرن فعالیت است.

و راستی این طور است. اگر شما تمام دوره ساسانیان حتی قبل از ساسانیان را در نظر بگیرید، همان دوره‌ای که ایران از نظر سیاسی و نظامی در اوج عظمت بوده و با دولت روم رقابت می کرده است، می بینید ایرانی در تمام این دوره به اندازه نیمی از آن دو بیست سال دانشمند نداشته است. اتفاقاً این دو قرن، دوره آزادی ملت ایران است. نه اینکه بخواهم از حکومت عرب که همان حکومت بنی امیه است دفاع کنم.

آنها که از نظر ما وضعشان روشن است. در عین اینکه این مردم کثیف حکومت می کردند، ملت ایران از لحاظ علم و فرهنگ آزادی‌ای داشته است که در قبل نداشته است.

حرف دیگری که این مرد می گوید راجع به زردشت است. می گوید: چطور شد اسلام که آمد، دین زردشت منسوخ شد و حتی الفبای پهلوی رفت و الفبای عربی جای آن را گرفت؟ باز می گوید: بعضی از مستشرقین شاید در اینجا بخواهند زور را مستمسک قرار بدهند ولی تاریخ نشان می دهد که ملت ایران دین زردشت را از روی رضا و رغبت رها کرد و با کمال رغبت دین اسلام را انتخاب نمود. بعد می گوید: حقیقت هم این است. ما که یک نفر خارجی هستیم و نه مسلمانیم نه زردشتی، وقتی قرآن را جلویمان بگذاریم، کتاب زند و پازند را، آثار زردشت را هم که می گویند مال زردشت است (و الا زردشت آثار قطعی ندارد) جلویمان بگذاریم، می بینیم اصلاً با قرآن طرف نسبت نیست. اساساً قرآن یک کتاب زنده است. امروز هم یک کتاب زنده است و انسان خودش را از آن بی نیاز نمی بیند. اما آثار زردشت چیزی نیست که قابل مطالعه باشد.

بعد می گوید: ایرانیان هزار ساله که کور نبودند، از یک طرف قرآن را می دیدند و از طرف دیگر کتاب زردشت را؛ مشاهده می کردند که این دو قابل مقایسه نیستند، قهراً قرآن را انتخاب می کردند. این خودش دلیل بر رشد ملت ایران است، دلیل بر این است که ملت ایران در عین اینکه به ملیت خودش علاقه مند بوده است ولی تعصب ملی چشم او را هرگز کور نکرده است، یعنی به خاطر تعصبات ملی پا روی حقیقت نمی گذاشتند. مسلم از جنبه ملیت، ملت ایران با ملت عرب خوب نبودند.

معلوم است دو ملت و دو نژاد بودند. این، طبیعت بشر است. ما می بینیم مردم دو

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۸۱

قریه نسبت به ده خودشان تعصب دارند، مردم دو شهر نسبت به شهرهای خودشان تعصب دارند، مردم دو کشور هم نسبت به کشور خودشان تعصب دارند. این خاصیت بشر است و این را نمی شود بکلی از بشر گرفت مگر در مورد افراد معدودی. بعضی از ملل، این تعصبات چشم آنها را کور می کند، یعنی آن قدر تعصب دارند که وقتی در مقابل حقیقت قرار می گیرند به آن پشت می کنند. ولی بعضی دیگر از ملل در عین حال، تعصب آنها را کور و کر نمی کند. این، فخر ملت ایران است که تعصب او را کور و کر نکرد. نگفت چون قرآن از میان ملت ما برنخاسته است، هرچه هم خوب باشد آن را نمی خواهیم، بلکه گفت خوب را باید گرفت. اگر از میان ملت خودش هم چیزی برنخاسته بود که آن را حقیقت نمی دانست، با آن مبارزه کرد، چنانکه با مانویت مبارزه کرد، با بابک خرم‌دین مبارزه کرد، افشین را که یک سردار ایرانی است کشت. پس ملت ایران رشد خودش را در این جهت که اگر حقیقتی را ببیند و لو از خارج باشد آن را می پذیرد، ثابت کرده است (همان طور که اسلام را پذیرفت) و اگر باطلی را ببیند و لو از میان ملت خودش باشد زیر بارش نمی رود.

این، نشانه رشد این ملت است. غرضم حرف ادوارد براون راجع به قرآن بود.

علی بن ابی طالب از آن شخصیت‌هایی است که مخصوص به زمان معینی نیست، مربوط به تمام زمانهاست. علی شخصیتی دارد، حالتی دارد، جنبه‌ای دارد، کلامی دارد که هرچه زمان بگذرد نمی تواند آن را کهنه کند. پس معلوم می شود شخصیتها بر دو گونه‌اند: شخصیت‌های ابدی پابرجا و شخصیت‌های متغیر و مرد روز.

جبران خلیل جبران یک عرب مسیحی و اهل لبنان است. در دوازده سالگی به آمریکا رفته است. به دو زبان عربی و انگلیسی کتابهایی نوشته که شاهکار است.

این مرد با اینکه مسیحی است، جزء شیفتگان مولای متقیان است. من در آثارش دیده‌ام که او به هر تناسبی که باشد، وقتی می‌خواهد از شخصیت‌های بزرگ دنیا نام ببرد، نام عیسیای مسیح و علی بن ابی طالب را می‌برد. از جمله سخنان او درباره حضرت امیر این است که: من از این راز دنیا سر در نمی‌آورم که چرا بعضی از افراد، از زمان خودشان این قدر جلو هستند! می‌گویند: به عقیده من علی بن ابی طالب مال آن زمان نبود، به این معنی که آن زمان مال علی بن ابی طالب نبود؛ یعنی آن زمان ارزش

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۸۲

علی را نداشت، علی قبل از زمان خودش متولد شده بود. می‌گوید: «وَفِي عَقِيدَتِي أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ أَوَّلَ عَرَبِيٍّ جَاوَرَ الرُّوحَ الْكُلِّيَّةَ وَ سَامَرَهَا» به عقیده من علی بن ابی طالب اول شخصی است از عنصر عرب که همیشه در کنار روح کلی عالم است، یعنی همسایه خداست و او مردی بود که شبها با روح کلی عالم بسر می‌برد. علی خودش درباره افرادی می‌فرماید: «اللَّهُمَّ بَلِّغْ لَنَا تَخْلُوُ الْأَرْضِ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّةٍ أَمَّا ظَاهِرًا مَشْهُورًا وَ أَمَّا خَائِفًا مَعْمُورًا، «تا آنجا که می‌فرماید: «هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلِيَّ حَقِيقَةَ الْبُصِيرَةِ وَ بَشَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ ... وَ انْسُوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ» (دلم می‌خواست لاقبل به اندازه‌ای که من در اثر آشنایی با زبان عربی ارزش این جملات را می‌فهمم شما هم می‌فهمیدید. آن وقت می‌دیدید که این جمله‌ها جمله‌هایی است که امکان ندارد در دنیا کهنه بشود. نشان می‌دهد که این سخن، حقیقت است. کأنه سراسر هستی است که این حرف را می‌زند.) می‌فرماید: هستند افرادی که علم از باطن به آنها هجوم آورده است. در حقیقت، روشنایی یعنی علمشان غیر از این علمهای متغیر نسخ شدنی است. به آن عمق حقیقت رسیده‌اند (دیگر بدل ندارد) و با روح یقین، مباشر و متصل شده‌اند (۱). و برای مردم عیاش، کاری که در آن معنویتی باشد سخت است ولی چنین کاری برای اهل حقیقت آسان و مایه خوشی است. «وَ صَحِبُوا الدُّنْيَا» (۲) بآندان از و اوحها مُعَلَّقَةً بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى» (۳) بدنهایشان با مردم است ولی روحهایشان در ملاء اعلی است.

آن وقت ببینید چقدر سخت و دشوار است این مسأله که علی، یک چنین مردی، می‌خواهد با خوارج بسر ببرد (روح را صحبت ناجنس عذابی است الیم). اصلاً تصور کردنی نیست! آن، قصه جنگ صفین؛ کدام درد از این بالاتر است؟! آن، قصه خوارج. غیر خوارج جور دیگر. حتی به یکی از خویشاوندانش نامه‌ای می‌نویسد که: حال که دیدی روزگار بر من سخت است تو هم رفتی؟! براستی برای علی مرگ آسایش بود. به فرزندش امام حسن فرمود: «مَلَكَتْنِي عَيْنِي وَ أَنَا جَالِسٌ ...» (۴)

(۱) خودش می‌فرماید: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِينًا» اگر پرده برداشته شود بر یقین من افزوده نمی‌شود.

(۲) در متن پیاده شده از نوار کلمه «الناس» آمده است.

(۳) نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷

(۴) نهج البلاغه، خطبه ۷۲ [ترجمه: در حالی که نشسته بودم خواب بر چشم مسلط شد ...]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۸۳

فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ..

جمله‌ای اخیراً به مولای متقیان منسوب شده است به این عبارت: «لَا تُؤَدَّبُوا أَوْلَادَكُمْ بِأَخْلَاقِكُمْ لِأَنَّهُمْ خُلِقُوا لِزَمَانٍ غَيْرِ زَمَانِكُمْ». معنای این جمله این است که فرزندان خودتان را به اخلاق خودتان تربیت نکنید، برای اینکه آنها برای زمانی غیر از زمان شما آفریده شده‌اند؛ یعنی شما متعلق به یک زمان هستید و فرزندان شما متعلق به زمان آینده. اخلاقی که شما خودتان دارید خوب است ولی متعلق به زمان شماست، اما اخلاقی که آنها باید داشته باشند اخلاقی است که باید در زمان آینده خوب باشد.

در اینجا دو مطلب است: یکی اینکه آیا این جمله را علی علیه السلام فرموده است؟

یعنی سند این گفتار چیست و از کجاست؟ بحث دوم این است که قطع نظر از اینکه گوینده این کلام چه کسی باشد، آیا این جمله ممکن است مفهوم درستی داشته باشد یا نه؟.

اما قسمت اول. این جمله تاکنون در هیچ کتابی از کتبی که قابل اعتماد باشد بلکه کتبی که قابل اعتماد نباشد ولی این جمله در آن به شکل حدیث از علی علیه السلام روایت شده باشد، دیده نشده است؛ یعنی در نهج البلاغه این جمله نیست، در کتب اربعه هم نیست، در کتابهای حدیثی که بعد نوشته شده و در آنها حتی احادیث

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۸۴

ضعیف را هم جمع آوری کرده‌اند مانند بحار الأنوار نیز نیست، اخیراً شایع شده است.

یعنی از زمانی که معروف شده است که این جمله از امیر المؤمنین است، بیش از پنجاه شصت سال نمی‌گذرد. حتی در کتابهایی که در صد سال قبل هم نوشته‌اند، وجود ندارد و من در چند سال پیش در یکی از کتابهای تاریخی قدیمی یعنی ناسخ التواریخ آن هم به طور تصادفی و در شرح حال افلاطون به آن برخوردم که افلاطون گفته است: بچه‌هایتان را با اخلاق خودتان تربیت نکنید برای اینکه آنها برای زمان دیگری آفریده شده‌اند. آنجا فهمیدم که آن کسی که اول بار گفته است که این جمله از امیر المؤمنین است، یا اشتباه کرده یا از افرادی بوده است که غرض دارند؛ جمله‌هایی را که می‌دانند از یک پیشوای دینی نیست برای اینکه مطلب خودشان را مورد استفاده قرار بدهند، به یک پیشوای دینی منتسب می‌کنند.

علی الظاهر یک چنین جمله‌ای از امیر المؤمنین صادر نشده است. البته نمی‌شود گفت قطعاً امیر المؤمنین چنین جمله‌ای نگفته است، چون به قول طلبه‌ها: عَيْدَمُ الْوَجْدَانِ لَا يَدُلُّ عَلَى عَيْدَمِ الْوُجُودِ. هر جمله‌ای که امیر المؤمنین فرموده است که در دسترس نیست. ولی این را می‌توانیم بگوییم که ما هیچ مدرکی برای این جمله نداریم. پس ما از این نظر که این جمله از امیر المؤمنین هست یا نه بحثی نداریم. ولی آیا این مطلب فی حد ذاته حرف درستی است یا نه؟

مسئله نسبت اخلاق

مسئله‌ای است که از قدیم الایام میان دانشمندان و فلاسفه مطرح بوده و الآن هم مطرح است به نام «نسبیت اخلاق»؛ یعنی اخلاق جزء امور نسبی است، بدین معنی که به طور کلی هیچ خلقی خوب نیست و به طور مطلق هیچ خلقی بد نیست؛ یعنی

هیچ صفتی را نمی‌شود گفت مطلقاً خوب است در هر جا و هر زمان، و هیچ صفتی را نمی‌شود گفت مطلقاً بد است در هر جا و هر زمان، بلکه هر صفت خوبی در یک جا و یک زمان، در یک شرایط خاص خوب است و همان صفت در یک اوضاع و احوال و یک شرایط خاص دیگر بد است. این را «نسبیت اخلاق» می‌گویند و عده زیادی هم طرفدار دارد، کما اینکه یک مبحث دیگری هم در باب عدالت هست که آن را «نسبیت عدالت» می‌گویند. عدالت چیزی است که تمام افراد بشر آن را خوب می‌دانند. آیا عدالت یک مفهوم مطلق است یا یک مفهوم نسبی؟ مفهوم مطلق است

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۸۵

یعنی یک کار را همیشه می‌توان گفت عدالت و خوب است.

ممکن است نظر گوینده در جمله «لا تُؤدَّبُوا أَوْلَادَكُمْ بِأَخْلَاقِكُمْ» به همین نسبیت اخلاق باشد، یعنی اخلاقی که تو داری ممکن است خوب باشد ولی به درد بچه تو نمی‌خورد. بحث نسبیت اخلاق و نسبیت عدالت را بعداً مطرح می‌کنم و الآن عرض می‌کنم که نسبیت اخلاق دروغ است، یعنی این طور نیست که هر چه که نام اخلاق روی آن باشد نسبی است. ولی این جمله می‌تواند یک معنای دیگری داشته باشد و آن اینکه «لا تُؤدَّبُوا» یعنی ادب نکنید. اینجا باید توضیح بدهم:

فرق اخلاق و آداب

ما یک سلسله امور داریم که به آنها آداب می‌گویند و یک سلسله امور دیگر داریم که به آنها اخلاق می‌گویند. اخلاق غیر از آداب است. اگر مقصود گوینده از این جمله این باشد که لا تُخَلِّقُوا أَوْلَادَكُمْ بِأَخْلَاقِكُمْ فرزندانان را به اخلاق خودتان متخلّق نکنید، غلط است. ممکن است معنای این جمله این باشد: لا تُؤدَّبُوا أَوْلَادَكُمْ بِأَدَابِكُمْ به فرزندانان آداب خودتان را نیاموزید، بلکه حساب آداب آینده را بکنید.

پس ما باید فرق بین اخلاق و آداب را بدانیم. اخلاق مربوط است به خود انسان؛ یعنی مربوط است به اینکه انسان به غرایز خودش یعنی به طبیعت خودش چه نظامی بدهد، خودش را چگونه بسازد. نظام دادن به غرایز را اخلاق می‌گویند.

انسان دارای غرایز مختلفی است. علمای قدیم می‌گفتند در انسان سه قوه اصلی هست (و گاهی چهارتا): یکی قوه عاقله (قوه عقل)، دیگر قوه شهوانی «۱» و سوم قوه غضبیه. این طور دسته‌بندی کرده بودند که قوه شهوانی کارش جلب منافع است، انسان را وادار می‌کند که منافع خودش را طلب کند. قوه غضبیه «۲» قوه دفع است، نیرویی است که به طور خودکار انسان را وادار می‌کند که چیزهایی را که برای خودش بد و مضر تشخیص می‌دهد دفع کند. همین طور که در جسم انسان قوه دفع هست، در روحش هم هست. انسان وقتی غذا می‌خورد آن را می‌جود. غذا وارد معده می‌شود و پس از هضم، وارد روده‌ها شده و سپس از جدار روده‌ها جذب

(۱) مقصود، تنها شهوت جنسی نیست.

(۲) مقصود، غضب و خشم به معنای خاص نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۸۶

می‌شود. ولی یک زواید و فضولاتی هست که اینها به درد بدن نمی‌خورد. نیروی دیگری اینها را بیرون می‌برد. در روح هم همین طور است.

یک قوه دیگر هست به نام قوه عقل که قوه حسابگری است. هر قوه‌ای فقط کار خودش را حساب می‌کند. مثلاً شهوت خوردن در انسان هست. آن قوه‌ای که کارش خوردن است دیگر حسابی در دستش نیست، فقط احساس لذت می‌کند، می‌گوید فقط باید بخورم. قوه جنسی هم هیچ حسابی در آن نیست جز آنکه بخواهد عمل جنسی انجام دهد. همچنین است قوه غضب. ولی اینها باید حسابی داشته باشند.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۱، ص: ۱۸۶

باید انسان به این قوا یک نظمی بدهد. اگر شما یکی از قوا را آزاد بگذارید که کار خودش را انجام بدهد، این آزادی دستگاه شما را خراب و فاسد می‌کند. مثلاً چشم از دیدن برخی امور لذت می‌برد، دیگر حسابی در دستش نیست. زبان می‌گوید من از خوردن فلان چیز لذت می‌برم، بگذار لذت را ببرم. اما یک حساب دیگری هست و آن اینکه تنها این نیست که باید لذت ببری؛ بعد از این لذت باید ببینی بر سر این اجتماع بدنی و شخصیت انسان چه می‌آید، باید برایش نظمی قائل شد. عقل باید بر این بدن و بر این شخصیت حکومت کند و به هر کدام سهمی بدهد. این، معنای نظام دادن به غرایز است. غرض این جهت است که نظام دادن به غرایز یعنی سهم‌بندی کردن تمام غرایز تحت حکومت قوه عقل. تمام اینها سهم دارند. اتفاقاً در اخبار ما هم این طور وارد شده است که چشم تو حق دارد، دست تو حق دارد، شکم تو حق دارد، تمام غرایز تو حق دارند.

یکی از کارهای دین همین است، چون عقل به تنهایی قادر نیست که به حساب اینها برسد. دین با تکالیفی که دارد، سهم‌بندی‌های اینها را مشخص می‌کند. به این امر، ما اخلاق می‌گوییم. البته منحصر به این نیست؛ یعنی اخلاق بد تنها از این ناحیه پیدا نمی‌شود که سهم یکی بیشتر است سهم دیگری کمتر، بلکه سهم یکی را زیاده‌تر دادن و سهم دیگری را کمتر دادن عوارضی ایجاد می‌کند. چنانکه جامعه - که گویی الگوی بدن انسان است - اگر در آن تقسیمات طبقاتی غلط صورت بگیرد به طوری که یکی همه چیز داشته باشد و دیگری هیچ چیز نداشته باشد، هم آنهایی که همه چیز دارند فاسد می‌شوند و هم آنهایی که هیچ چیز ندارند، و یک سلسله مفساد در اجتماع از ناحیه هر دو پیدا می‌شود. مثلاً اولین ضرر از ناحیه آنهایی که زیاده‌تر از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۸۷

حد خودشان دارند این است که خودشان یک وجود عاطل و باطلی از آب درمی‌آیند. اگر هم خودشان در نیایند، بچه‌هاشان عاطل در می‌آیند. اینجور افراد امکان ندارد سه یا چهار نسل باقی بمانند. مفسادی که از ناحیه محرومین پیدا می‌شود [از آنجا ناشی می‌گردد که] می‌بیند کار را این کرده، زحمت را این کشیده، اما پولش به جیب دیگری رفته است. چقدر کینه پیدا می‌کند؟! بعد جنایت می‌کند، آدمکشی می‌کند، جمعیت تشکیل می‌دهد، انقلاب می‌کند، خونریزی می‌کند.

می‌بینید یک نوکری در یک خانه چندین نفر را می‌کشد. معلوم است؛ می‌بیند تمام افراد خانواده در ناز و نعمتند، خوشند، دست به دست یکدیگر داده و غرق در شهوتند، البته ناراحت می‌شود. این ناراحتیها جمع می‌شود مانند انبار باروت. آن وقت است که در روزنامه‌ها می‌خوانید فلان نوکر زن خانواده را کشت، مرد خانواده را کشت، بچه را کشت، دختر را کشت. اینها حساب نکرده‌اند که جلو چشم او عیاشی می‌کنند.

عین این قضیه در قوای نفسانی انسان هست؛ یعنی اگر انسان بعضی از قوا را سیر کند و بعضی را گرسنه بگذارد، آن قوای گرسنه علیه قوای سیر طغیان و قیام می کنند و وجود این آدم را خراب می کنند. اینکه اسلام می گوید حقوق تمام قوا و نیروها را ادا کنید و بپردازید، برای همین است. می گوید تو می گویی روح دارم، جسم هم دارم. روح تو حق دارد، جسم تو هم حق دارد. می گویی من غریزه دینی دارم، احساس عبادت در من هست، شهوت هم در من هست. می گوید حق هر دو را باید بدهی، نه اینکه یکی را فدای دیگری بکنی. خیال نکنی که اگر از ناحیه شهوات نفسانی و جسمانی بکاهی و دائم به عبادت بپردازی، آن قوای شهوانی تو را آرام می گذارد. خیر، بلکه طغیان می کند. اینکه پاپها مقید بوده و هستند که اصلاً ازدواج نکنند، همان محروم گذاشتن یک طبقه از طبقات جامعه بدن است. بعد ببینید تاریخ چه جنایتها در این مورد می نویسد! فکر می کنم تزار است که می گویند او فرزند حرام یکی از پاپها بوده است. نمی شود گفت که آن پاپ بدجنس بوده، بلکه روشش غلط بوده است. در روزنامه نوشته بودند خانه کشیشی را که بر اساس قانون کشیشی باید همیشه محروم از ازدواج باشد، روی یک جنبه سیاسی جستجو می کردند. یک وقت دیدند در زیر زمین آن یک حرم سرایی تشکیل داده و یازده زن در آنجا نگهداری می کرده است. عین این جریان در بدن انسان است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۸۸

اخلاق، یک تقسیم حقوق روی غرایز انسان است. حال آیا اخلاق که معنایش تقسیم حقوق روی غرایز است، با زمانها فرق می کند؟ یعنی آیا سهم چشم انسان، سهم شکم انسان، سهم جاه طلبی «۱» انسان تغییر می کند؟ آیا این سهم بندی، این تقسیم کار که باید در بدن بشود تغییر پذیر است که بگوییم «لَا تُؤَدَّبُوا أَوْلَادَكُمْ بِأَخْلَاقِكُمْ» یعنی باید برای بچه تان یک سهم بندی غیر از سهم بندی ای که مربوط به خودتان است بکنید؟ نه، این در تمام زمانها یکی است، چون انسانها که عوض نمی شوند. اگر انسانی که در صد سال پیش بوده است با انسان امروز از لحاظ نیروها و غرایز فرق کرده است، سهم بندی ها هم فرق می کند. ولی انسان از این لحاظ ثابت است، در همه زمانها یکی است.

آداب مربوط به هنرها و صنعتهاست

اما یک مسئله دیگر در کار است و آن مسئله آداب است. آداب مربوط به سهم بندی غرایز نیست، بلکه مربوط به این است که انسان غیر از مسئله اخلاق به یک امور اکتسابی - که باید اسم آنها را فنون گذاشت - نیز احتیاج دارد، یعنی به یک سلسله هنرها و صنعتها احتیاج دارد و باید آنها را یاد بگیرد. مثلاً انسان احتیاج دارد که خط نوشتن را یاد بگیرد. یاد گرفتن خط نوشتن جزء آداب است، یعنی باید باسواد بشود.

پیغمبر اکرم فرمود: «مَنْ حُقِقَ الْوَلَدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يُحَسِّنَ اسْمَهُ وَ يُعَلِّمَهُ الْكِتَابِيَّةَ وَ يُزَوِّجَهُ إِذَا بَلَغَ» یعنی از حقوق پسر بر پدر است که اسم نیکو بر او بگذارد، نوشتن را به او بیاموزد و وقتی بالغ شد برای او همسر انتخاب کند. نوشتن، فن است، هنر است و به عبارت دیگر جزء آداب است. خیاطی جزء آداب است، جزء فنون است.

اسب سواری جزء فنون است. شناگری جزء فنون است. این آداب در زمانها فرق می کند. انسان نباید بچه اش را همیشه به آدابی که خود دارد مؤدب کند. در زمانی که تو بودی، ادب تو اقتضا می کرد که نوشتن را بیاموزی، اما بعد ماشین تحریر و ماشین پلی کپی پیدا شد. تو خودت خط نوشتن را بلد بودی. در زمان بعد دیگر تنها نوشتن کافی نیست، باید ماشین کردن را هم بلد بود. در زمان جنابعالی وسیله حمل و نقل

(۱) جاه طلبی یکی از غرایز انسان است. آن معنایی که بد است، جاه پرستی است. جاه طلبی یعنی اینکه انسان می خواهد در اجتماع محترم باشد. اگر انسان نخواهد محترم باشد، بد است. انسان باید به این معنی مقام را بخواهد که برای خدا بخواهد. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۸۹

اسب بود، شما می بایستی اسب سواری یاد می گرفتی. اما حالا یک مسئله دیگر در کار است و آن رانندگی است. در زمان تو این هنر وجود نداشت ولی در زمانی که بچه ات می خواهد زندگی کند دیگر اسب سواری معنی ندارد، باید به او رانندگی یاد بدهی. دیگر اینجا نباید کج سلیقگی به خرج داد و گفت همان کاری را که من بلام باید بچه من هم انجام بدهد. نه، «لا تُؤدَّبُوا أَوْلَادَكُمْ بِأَخْلَاقِكُمْ لِأَنَّهُمْ خُلِقُوا لَزَمَانٍ غَيْرِ زَمَانِكُمْ».

مثلاً کسی بر اثر جهل و جمود می گوید: چون من خودم عطاری و زردچوبه فروشی کارم بوده است، بچه من هم باید همین کار را بکند. فکر نمی کند که الآن کارهایی پیدا شده است که صد مرتبه بیشتر، هم برای دنیای خودش و هم برای آخرتش مفید است. اینها دیگر جمود است. این حساب، حساب آداب است. پس آیا اخلاق با مقتضیات زمان عوض می شود؟ خیر. آیا مقتضیات زمان آداب را عوض می کند؟ بله.

از جمله آداب، یکی هم رسوم میان مردم است. اینها را نه می شود گفت خوب است و نه می شود گفت بد است. مثلاً هر مردمی برای مجالس عروسی یک رسم مخصوص دارند، در مجالس میهمانی یک رسم بالخصوصی دارند. جمله دیگری را هم در دیوانی که منسوب به امیر المؤمنین است، به ایشان نسبت داده اند و آن این است: «بُنِيَ إِذَا كُنْتَ فِي بَلَدِهِ غَرِيْبَةً فَعَاشِرٌ بِأَدَابِهَا» یعنی بچه جان! اگر در شهری غریب بودی، به آداب آن شهر معاشرت کن. اینجا صحبت آداب است. مثلاً اگر در یک جا رفتی دیدی جمعیتی ایستاده غذا می خورند، تو هم آنجا بایست غذا بخور. اگر شما در میان عربها بروید، می بینید وقتی می خواهند چیزی را تعارف کنند آن را پرت می کنند. در اینجا اگر کسی بخواهد میهمانی بدهد، باید حتماً به اندازه تعداد میهمانان جا داشته باشد. ولی آنجا این طور نیست، ممکن است جمعیت زیادی را در خانه کوچکی دعوت کنند. فقط تا میهمان می آید، فوراً غذای او را می دهند و می رود. میهمان دیگر می آید همین طور. اما در ایران باید حتماً تمام میهمانها جمع بشوند، آن وقت به آنها غذا بدهند. حالا ما اگر به آنجا رفتیم باید مطابق آداب آنها عمل کنیم. دیگر انسان نباید تنگ نظری داشته باشد و بگوید من می خواهم فقط به آداب خودمان عمل کنم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۹۰

عبادت و پرستش، نیاز ثابت انسان

اشاره

فَلَوْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ..

به طور کلی برای هر انسانی لازم است که دارای فکر نقّادی باشد. قوه نقّادی و انتقاد کردن به معنای عیب گرفتن نیست. معنای انتقاد، یک شیء را در محک قرار دادن و به وسیله محک زدن به آن، سالم و ناسالم را تشخیص دادن است. مثلاً انتقاد از یک کتاب معنایش این نیست که حتماً باید معایب آن کتاب نمودار بشود، بلکه باید هر چه از معایب و محاسن داشته باشد

آشکار بشود. انسان باید در هر چیزی که از دیگران می‌شنود نقاد باشد، یعنی آن را بررسی و تجزیه و تحلیل کند. صرف اینکه یک حرفی در میان مردم شهرت پیدا می‌کند خصوصاً که با یک بیان زیبا و قشنگ باشد، دلیل بر این نیست که انسان حتماً باید آن را بپذیرد و قبول کند. بویژه در امر دین و آنچه که مربوط به دین است، انسان باید نقاد باشد.

آنچه که در شبهای گذشته راجع به احادیث بحث می‌کردیم که پیغمبر فرمود:

آنچه را که از من می‌شنوید به قرآن عرضه بدارید، اگر موافق است بپذیرید و اگر مخالف است نه، خود نوعی نقادی است. حدیثی است که من عین عبارات آن یادم نیست ولی مضمون آن یادم است که ائمه ما آن را از حضرت عیسی‌ای مسیح نقل فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۹۱

کرده‌اند. تقریباً مضمونش این است: شما که علم را فرا می‌گیرید، اساس کار این است که نقاد باشید؛ یعنی قدرت انتقاد در شما باشد، کورکورانه تسلیم نشوید، خواه گوینده صالح باشد و خواه ناصالح. در بین حدیث دارد: «کُونُوا نِقَادَ الْكَلَامِ».

حدیث دیگر که فی الجمله از آن یادم هست، راجع به اصحاب کهف است که داستان آنها در قرآن آمده است: **إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى. وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ** (۱) ... معروف است که اینها صراف و صیرفی بوده‌اند. این سخن را به این معنی گرفته‌اند که کار آنها صراف‌ی بوده است. ائمه ما فرموده‌اند که در این نسبت که گفته‌اند اینها صراف طلا و نقره بوده‌اند، اشتباه شده است؛ «كانوا صيارفة الكلام» صراف سخن بودند نه صراف طلا و نقره؛ یعنی مردمان حکیم و دانایی بوده‌اند و چون حکیم بوده‌اند وقتی حرفی به آنها عرضه می‌شد، آن حرف را می‌سنجیدند. تفقه در دین که در این آیه ذکر شده است: **فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ** مستلزم این است که انسان واقعاً نقاد باشد و کار نقادی او به آنجا کشیده شود که هر چیزی را که گفته می‌شود و با امر دین تماس دارد، بتواند تجزیه و تحلیل کند.

همین جمله‌ای که من دیشب نقل کردم و گفتم اخیراً معروف شده است و به حضرت امیر المؤمنین نسبت داده‌اند: «لَا تُؤَدَّبُوا أَوْلَادَكُمْ» ... از باب تعبیر لفظی خیلی زیبا و قشنگ است، خیلی سازگار است. روی همین جهت می‌بینید یک مقبولیتی در میان افراد پیدا کرده است و هر کس در هر جایی این جمله را می‌گوید.

حکایتی از دوره نوجوانی

الآن حکایتی یادم آمد: من در سنین چهارده پانزده سالگی بودم که مقدمات کمی از عربی خوانده بودم. بعد از واقعه معروف خراسان بود و حوزه علمیه مشهد بکلی از بین رفته بود و هر کس آن وضع را می‌دید می‌گفت دیگر اساساً از روحانیت خبری نخواهد بود. جریانی پیش آمده بود که احتیاج به نویسندگی داشت. از من دعوت کرده بودند. مقاله‌ای را نوشتم. مردی بود که در آن محل ریاست مهمی داشت. وقتی آن مقاله را دید، یک نگاهی به سر و وضع من انداخت. حیفش آمد، دید که من هنوز پابند عالم آخوندی هستم. شرحی گفتم، نصیحت کرد که دیگر گذشت آن موقعی که

(۱) کهف/ ۱۳ و ۱۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۹۲

مردم به نجف یا قم می‌رفتند و به مقامات عالی می‌رسیدند، آن دوره از بین رفت، حضرت امیر فرموده است بچه‌تان را مطابق زمان تربیت کنید. و بعد گفت: آیا دیگران که پشت این میزها نشسته‌اند شش تا انگشت دارند؟ و حرفهایی زد که من آن

فکرها را از مغزم بیرون کنم. البته من به حرف او گوش نکردم. بعد به قم رفتم و مدت اقامتم در قم پانزده سال طول کشید. بعد که به تهران آمدم، اولین اثر علمی که منتشر کردم کتاب اصول فلسفه بود. آن شخص هم بعد به نمایندگی مجلس رسید و مردی باهوش و چیز فهم بود و در سنین جوانی احوال خوبی نداشت ولی بعد تغییر حالی در او پیدا شد. تقریباً در حدود هجده سال از آن قضیه گذشته بود که اصول فلسفه منتشر شد و یک نسخه از آن به دستش رسید، و او یادش رفته بود که قبلاً مرا نصیحت کرده بود که دنبال این حرفها نرو. بعد شنیدم که هر جا نشسته بود به یک طرز مبالغه آمیزی تعریف کرده بود. حتی یک بار در حضور خودم گفت که شما چنینید، چنانید. همان جا در دلم خطور کرد که تو همان کسی هستی که در هجده سال پیش مرا نصیحت می کردی که دنبال این حرفها نرو. من اگر آن موقع حرف تو را گوش می کردم الآن یک میرزا بنویسی پشت میز اداره ای بودم، در حالی که تو الآن این قدر تعریف می کنی.

غرض این جهت است که برخی جمله ها به ذائقه ها شیرین می آید و مانند برق رواج پیدا می کند. اصلاً همان طوری که بعضی ها به وسایل مختلف برایشان پیشامدهای خوبی بروز می کند و بعضی ها هم بدشانس و بدبخت می باشند، اگر ملاحظه کرده باشید جمله ها هم این طور است. بعضی جمله ها یک جملات خوش شانسی هستند. این جملات بدون اینکه ارزش داشته باشند مثل برق در میان مردم رواج پیدا می کنند و حال آنکه جمله هایی هست صد درجه از اینها باارزش تر و حسن شهرت پیدا نمی کنند. این جمله «لا تُؤدَّبوا اَوْلَادَكُمْ بِاخْلَاقِكُمْ» جزء جملات خوش شانسی است و شانس بیخودی پیدا کرده است. در مورد این جمله من دیشب این طور عرض کردم: گواينکه این جمله به این معنی و مفهومی که امروزها استعمال می کنند غلط است ولی یک معنا و مفهوم صحیحی می تواند داشته باشد که غیر از چیزی است که امروزها از آن قصد می کنند، و فرقی گذاشتم میان آداب و اخلاق که آداب غیر از اخلاق است. آن وقت آداب را دو گونه ذکر کردیم: ممکن است مقصود از آداب اموری باشد که در واقع امروز به آنها فنون می گویند. علاوه بر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۹۳

اخلاق، علاوه بر صفات خاص روحی، علاوه بر نظمی که انسان باید به قوای روحی خودش بدهد که نامش اخلاق است، برای هر کس لازم و واجب است که یک سلسله فنون را یاد بگیرد. البته آن هم اندازه ای دارد؛ یعنی فنی را باید بیاموزد که از آن فن یک اثر برای بشریت در جهت خیر برخیزد و ضمناً زندگی او را هم اداره کند.

در فنون است که انسان باید تابع زمان باشد. اگر لا تُؤدَّبوا اَوْلَادَكُمْ بِادَابِكُمْ بگوییم، درست است یا لا تُؤدَّبوا اَوْلَادَكُمْ بِفُنُونِكُمْ حرف درستی است چون زندگی متغیر است، انسان نباید در اینجور چیزها جمود به خرج بدهد و همیشه بخواهد به اولادش آن فنی را بیاموزد که خودش داشته است در صورتی که ممکن است همان فن به شکل بهتر و کاملتر در زمان جدید پدید آمده باشد.

دو قسم آداب و رسوم

مسئله دیگری که گفتم و بعد، از سؤالات آقایان معلوم شد که احتیاج به توضیح بیشتری دارد مسئله آداب و رسوم است. آداب و رسوم بر دو قسم است. بعضی از آنها از نظر شرعی «سنن» نامیده می شود، یعنی شارع روی آنها نظر دارد. شارع، آن آداب را به صورت یک مستحب توضیح داده است و نظر به اینکه اسلام هیچ دستوری را گزاف نمی دهد، اموری را که اسلام سنت کرده است ما باید به صورت یک اصل حفظ کنیم. مثلاً اسلام برای غذا خوردن آدابی ذکر کرده است. اسلام دین

تشریفاتی نیست، بلکه اگر آدابی را ذکر کرده حساب نموده است. مثلاً اگر می‌گوید مستحب است ﴿اطَالَهُ الْجُلُوسِ عِنْدَ الْمَائِدَةِ﴾ یعنی طول دادن نشستن بر سر سفره، مستحب است انسان غذا را زیاد بجود، مستحب است بِسْمِ اللّٰهِ* بگوید، مستحب است الْحَمْدُ لِلّٰهِ* بگوید، مستحب است دست را قبل و بعد از غذا بشوید؛ اینها تشریفاتی نیست، حقایق است. اسلام به سلامت انسان اهمیت می‌دهد؛ می‌خواهد دندان، معده و اعصاب انسان سالم باشد. تنها به جنبه‌های روانی نمی‌پردازد. آدمی که سر سفره با عجله غذا می‌خورد، این خودش منشأ مرض می‌شود. این، یک حسابی است که به یک زمان اختصاص ندارد و برای تمام زمانهاست. اسلام می‌گوید مستحب است لقمه را کوچک بردارید، مستحب است زیاد بجوید، مستحب است دست را قبل از غذا بشوید.

حدیثی نقل می‌کنند که حضرت علی علیه السلام مزرعه‌ای داشت. مردی به نام

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۹۴

ابی نیز می‌گوید: روزی حضرت به مزرعه آمد. خودش کلنگ برداشت و در یک چاه فرو رفت. مدت زیادی در آن چاه عمل مقنی‌گری انجام می‌داد و خیلی هم به تندی کار می‌کرد. یک وقت از چاه بیرون آمد در حالی که عرق از سر و صورت او جاری بود.

بعد فرمود: آیا اینجا غذایی حاضر هست؟ گفتیم: بله، مقداری کدو هست، خدمتان بیاورم؟ فرمود: بسیار خوب، بیاور. حضرت برخاست و به سر نهر آبی رفت، دست خودش را با شن شست. وقتی که خوب پاکیزه شد و خواست با دستهای خودش آب بخورد، گفت: «أَنَّ كَفَىٰ انْظَفُ الْأَيَّةِ» دو دست من تمیزترین ظرفهاست. بعد با دست خودش آب خورد.

این، حساب نظافت است. مستحب است خلال کردن، مستحب است مسواک کردن. اینها دیگر زمان و مکان ندارد. اما آنهایی که من عرض کردم، زمان و مکان دارد.

این نکته را توجه داشته باشید که بعضی‌ها جمود به خرج می‌دهند، خیال می‌کنند که چون دین اسلام دین جامعی است، پس باید در جزئیات هم تکلیف معینی روشن کرده باشد. نه، این طور نیست. یک حساب دیگری در اسلام است.

اتفاقاً جامعیت اسلام ایجاب می‌کند که اساساً در بسیاری از امور دستور نداشته باشد؛ نه اینکه هیچ دستور نداشته باشد، بلکه دستورش این است که مردم آزاد باشند و به اصطلاح تکلیفی در آن امور نداشته باشند. از جمله حدیثی است به این مضمون: «أَنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ يُؤَخَذَ بِرُخَصِهِ كَمَا يُحِبُّ أَنْ يُؤَخَذَ بِعَزَائِمِهِ» (خیلی مضمون عجیبی است!) خدا دوست دارد در مسائلی که مردم را آزاد گذاشته است، مردم هم آزاد باشند؛ یعنی مسائل آزاد را آزاد تلقی کنند، از خود چیزی در نیاورند، آن را که رخصت است آزاد بدانند. □

امیر المؤمنین می‌فرماید: «أَنَّ اللَّهَ حَدَدَ حُدُودًا فَلَا تَعْتَدُوهَا وَفَرَضَ فَرَائِضَ فَلَا تَتْرُكُوهَا» یعنی خدا یک چیزهایی را واجب کرده است، آنها را ترک نکنید، یک چیزهایی را هم ممنوع اعلام کرده است، به آنها تجاوز نکنید. «وَسَيَكْتُ لَكُمْ عَنْ أَشْيَاءٍ وَلَمْ يَدْعَهَا نِسْيَانًا فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا» (۱) خدا درباره بعضی از مسائل سکوت کرده است. البته فراموش نکرده، بلکه خواسته است که سکوت کند و بندگانش در آن مسائل آزاد و مختار

(۱) نهج البلاغه، حکمت ۱۰۵ [قریب به این عبارت].

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۹۵

باشند. در آنچه که خدا مردم را آزاد گذاشته است، شما دیگر تکلیف معین نکنید.

پس آن موضوعی که عرض کردم یک سلسله آداب و رسوم در میان مردم هست که اگر انسان آنها را از طریق مثبت انجام بدهد نه جایی خراب می‌شود و نه جایی آباد و اگر ترک هم بکند همین‌طور، مسائلی است که خدا در آن مسائل سکوت کرده است. بشر یک حالتی دارد که هیچ وقت از او جدا نمی‌شود و آن این است که علاقه‌ای به بعضی از تشریفات دارد. یک رازی در این مسائل است. دیگر نباید گفت حتماً باید این کار را بکند. این، مسئله‌ای بود که من امشب لازم دانستم درباره آن توضیحی بدهم.

معنی پرستش

امشب می‌خواهم قسمتی از عرایضم را اختصاص بدهم به یکی از خُلق‌های ثابت همگانی تغییرناپذیر و نسخ‌ناپذیر که زمان هیچ وقت نمی‌تواند در آن تأثیر داشته باشد و آن موضوع عبادت و پرستش است. یکی از حاجت‌های بشر پرستش است. پرستش یعنی چه؟ پرستش آن حالتی را می‌گویند که در آن انسان یک توجهی می‌کند از ناحیه باطنی خودش به آن حقیقتی که او را آفریده است و خودش را در قبضه قدرت او می‌بیند، خودش را به او نیازمند و محتاج می‌بیند؛ در واقع سیری است که انسان از خلق به سوی خالق می‌کند. این امر اساساً قطع نظر از هر فایده و اثری که داشته باشد، خودش یکی از نیازهای روحی بشر است. انجام ندادن آن، در روح بشر ایجاد عدم تعادل می‌کند.

مثال ساده‌ای عرض می‌کنم: اگر ما کجاوه‌ای داشته باشیم و حیوانهایی، خورجینهایی که روی این حیوانات می‌گذارند باید تعادلشان برقرار باشد. نمی‌شود یک طرف پر باشد و طرف دیگر خالی. انسان در وجود خودش خانه خالی زیاد دارد. در دل انسان جای خیلی چیزها هست. هر احتیاجی که برآورده نشود، روح انسان را مضطرب و نامتعادل می‌کند. همان‌طور که دیشب عرض کردم اگر انسان بخواهد در تمام عمر به عبادت پردازد و حاجت‌های دیگر خود را بر نیآورد، همان حاجت‌ها او را ناراحت می‌کند. عکس مطلب هم این است که اگر انسان همیشه دنبال مادیات برود و وقتی برای معنویات نگذارد، باز همیشه روح و روان او ناراحت است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۹۶

نهر و مردی است که از سنین جوانی لامذهب شده است. در اواخر عمر یک تغییر حالی در او پیدا شده بود. خودش می‌گوید: من، هم در روح خودم و هم در جهان یک خلئی را، یک جای خالی را احساس می‌کنم که هیچ چیز نمی‌تواند آن را پر کند مگر یک معنویتی. و این اضطرابی که در جهان پیدا شده است، علتش این است که نیروهای معنوی جهان تضعیف شده است. این بی‌تعادلی در جهان، از همین است.

می‌گوید: الآن در کشور اتحاد جماهیر شوروی این ناراحتی بسختی وجود دارد. تا وقتی که این مردم گرسنه بودند و گرسنگی به آنها اجازه نمی‌داد که درباره چیز دیگری فکر کنند، یکسره در فکر تحصیل معاش و در فکر مبارزه بودند. بعد که یک زندگی عادی پیدا کردند (الآن) یک ناراحتی روحی در میان آنان پیدا شده است.

در موقعی که از کار بیکار می‌شوند، تازه اول مصیبت آنهاست که این ساعت فراغت و بیکاری را با چه چیز پر کنند؟ بعد می‌گوید: من گمان نمی‌کنم اینها بتوانند آن ساعات را جز با امور معنوی با چیز دیگری پر کنند، و این همان خلئی است که من دارم.

پس معلوم می‌شود که واقعاً انسان یک احتیاجی به عبادت و پرستش دارد.

امروز که در دنیا بیماریهای روانی زیاد شده است، در اثر این است که مردم از عبادت و پرستش رو برگردانده‌اند. ما این را حساب نکرده بودیم ولی بدانید هست، حقیقتاً هست: نماز قطع نظر از هر چیزی طیب سرِ خانه است؛ یعنی اگر ورزش برای سلامتی مفید است، اگر آب تصفیه شده برای هر خانه‌ای لازم است، اگر هوای پاک برای هر کس لازم است، اگر غذای سالم برای انسان لازم است، نماز هم برای سلامتی انسان لازم است. شما نمی‌دانید اگر انسان در شبانه روز ساعتی از وقت خودش را اختصاص به راز و نیاز با پروردگار بدهد، چقدر روحش را پاک می‌کند! عنصرهای روحی مودی به وسیله یک نماز از روح انسان بیرون می‌رود. در یک جلسه که راجع به عبادت صحبت می‌کردم، گفتم نگویند اسلام دین اجتماعی است، اسلام دین اخلاق است، چطور؟ اسلام دین همهٔ اینهاست. اسلام بالاترین حرف را دربارهٔ تعلیمات اجتماعی گفته است. می‌فرماید: لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقِيمُوا النَّاسَ بِالْقِسْطِ «۱» تمام پیغمبران را فرستادیم برای اینکه در

(۱) حدید/ ۲۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۹۷

میان مردم عدالت اجتماعی پیدا بشود. اسلام برای اخلاق خوب بالاترین حرفها را زده است. می‌فرماید: هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ «۱». ولی آیا اسلام که ارزش تعلیمات اجتماعی را این قدر بالا برده، از ارزش عبادت چیزی کاسته است؟ ابداً، ارزش عبادت را هم یک ذره نکاسته است، بلکه مقام عبادت را در مافوق همهٔ اینها حفظ کرده است.

عبادت، سرلوحهٔ تعلیمات اسلامی

از نظر اسلام سرلوحهٔ تعلیمات، عبادت است. اگر عبادت درست باشد آن دوتای دیگر درست می‌شود و اگر عبادت نباشد آن دوتا واقعیت پیدا نمی‌کند. باور نکنید که یک کسی در دنیا پیدا بشود که در مسائل اخلاقی و اجتماعی، مسلمان خوبی باشد ولی در مسائل عبادی مسلمان خوبی نباشد. ما برای آدم نماز نخوان چیزی از مسلمانی قائل نیستیم. امیر المؤمنین فرمود: بعد از ایمان به خدا چیزی در حد نماز نیست. پیغمبر اکرم فرمود: نماز مثل چشمهٔ آب گرمی است که در خانهٔ انسان باشد و انسان روزی پنج بار در آن آب گرم شستشو کند. «تَعَاهَدُوا أَمْرَ الصَّلَاةِ وَحَافِظُوا عَلَيْهَا» «۲» (کلام امر است) یعنی رسیدگی به کار نماز بکنید، محافظت بر نماز بکنید. خداوند به پیغمبر می‌فرماید: وَ أُمِرُ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا «۳» به خاندانت دستور بده که نماز بخوانند، خودت هم بر نماز صبر کن؛ یعنی نماز زیاد بخوان و آن را تحمل کن.

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنُصَيْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ «۴» خدا می‌داند که تو و افرادی که با تو هستند شبها پیامی خیزید، عبادت می‌کنید، خدا را پرستش می‌کنید. وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا «۵» ای پیغمبر! قسمتی از شب را تهجد کن (بر او واجب بود) شاید که خدا به این حال، تو را به مقام محمود برساند.

امکان ندارد انسانی انسان کامل بشود بدون عبادت و پرستش. پیغمبر، پیغمبر

(۱) جمعه/ ۲

(۲) نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۹۷

(۳) طه / ۱۳۲

(۴) مزمل / ۲۰

(۵) اسراء / ۷۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۹۸

است و همان عبادتها و همان پرستشها و همان استغفارها. امام صادق می فرماید:

پیغمبر در هیچ مجلسی نمی نشست مگر اینکه بیست و پنج بار استغفار می کرد، می گفت: «اَسْتَغْفِرُ اللَّهَ رَبِّي وَ اتُوبُ إِلَيْهِ». علی بن ابی طالب، امیر المؤمنین است به اینکه وجود جامعی است: هم زمامدار عادل است و هم عابد نیمه شبی. همان عبادتها به علی آن نیروهای دیگر نظیر روشن ضمیری را داده بود. نباید ارزش عبادت را فراموش کرد.

عدی بن حاتم نزد معاویه آمد در حالی که سالها از شهادت مولا گذشته بود.

معاویه می دانست که عدی یکی از یاران قدیمی مولاست، خواست کاری کند که این دوست قدیمی بلکه یک کلمه علیه حضرت سخن بگوید. گفت: عدی! «إِنَّ الطَّرْفَاتُ؟» پسرانت چه شدند «۱»؟ عدی گفت: در رکاب مولایشان علی با تو که در زیر پرچم کفر بودی جنگیدند و کشته شدند. گفت: عدی! علی درباره تو انصاف نداد.

گفت: چطور؟ گفت: پسران خودش را نگه داشت و پسران تو را به کشتن داد. عدی گفت: معاویه! من درباره علی انصاف ندادم. نمی بایست علی امروز در زیر خروارها خاک باشد و من زنده باشم. ای کاش من مرده بودم و علی زنده می ماند. معاویه دید تیرش کارگر نیست. سبک این مرد این بود که وقتی می دید کارش با خشونت پیش نمی رود، لین می شد. گفت: عدی! الآن دیگر کار از این حرفها گذشته است. دلم می خواهد چون تو زیاد با علی بودی، یک قدری کارهایش را برایم توصیف کنی که چه می کرد. گفت: معاویه! مرا معذور بدار. گفت: نه، حتماً باید بگویی. عدی گفت: حالا که می خواهی بگویم، آنچه را که می دانم می گویم؛ نه اینکه مطابق میل تو سخن بگویم، بلکه حقیقت را می گویم. گفت: بگو.

این مرد شروع کرد به صحبت کردن درباره علی. گفت: یکی از خصوصیات او این بود: «يَتَفَجَّرُ الْعِلْمُ مِنْ جَوَانِبِهِ وَ الْحِكْمَةُ مِنْ نَوَاحِيهِ» مردی بود که علم و حکمت از اطرافش می جوشید. معاویه! علی آدمی بود که در مقابل ضعیف، ضعیف بود و در مقابل ستمکاران، نیرومند. با اینکه در میان ما می نشست و هیچ تکبری نداشت و بدون امتیاز می نشست، اما خدا یک هیبتی از او در دل مردم قرار داده بود که بدون

(۱) عدی سه پسر داشت که در سنین جوانی در رکاب حضرت در جنگ صفین کشته شده بودند.

می خواست عدی را ناراحت کند، بلکه او از مولا اظهار نارضایتی کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۱۹۹

اجازه نمی توانستیم حرف بزنیم و ... بعد گفت: معاویه! من می خواهم منظره ای را که به چشم خودم دیدم برایم بگویم. در یکی از شبها علی را در محراب عبادت دیدم.

دیدم مستغرق خدای خودش است و محاسنش را به دست مبارک گرفته، می گوید:

آه آه از این دنیا و آتشیهای آن. می گفت: «يَا دُنْيَا! غَرَى غَيْرِي».

آنچنان عدی علی را وصف کرد که دل سنگ معاویه تحت تأثیر قرار گرفت، به طوری که با آستینش اشکهای صورتش را

پاک می‌کرد. آنگاه گفت: دنیا عقیم است که مانند علی بزاید.
وَ مَنَاقِبُ شَهِدِ الْعَدُوِّ بِفَضْلِهَا وَ الْفَضْلُ مَا شَهِدَتْ بِهِ الْأَعْدَاءُ
علی مردی است که دشمنانش درباره فضل و فضیلت او گواهی می‌دادند.
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۰۰

نظریه نسبت عدالت

اشاره

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ «۱».

بحث امشب ما در اطراف عدالت است که آیا عدالت نسبی است یا مطلق؟ اول ارتباط این بحث را با بحث خودمان در شبهای گذشته عرض بکنم، بعد وارد مطلب بشوم. عرایضی که ما در شبهای پیش عرض کردیم این بود که در ارتباط با مقتضیات زمان، بعضی امور تقاضاهای مختلف دارند. اینها همان اموری هستند که تغییرپذیرند. ولی یک سلسله تقاضاها و احتیاجات هستند که ثابت و لایتغیرند؛ اموری نیستند که در زمانهای مختلف تغییر پذیرند، بلکه آنها را باید حفظ کرد. انحراف زمان از اینها دلیل بر انحراف و فساد زمان است. به عبارت دیگر احتیاجات فردی و اجتماعی بشر بر دو قسم است: بعضی ثابت است و بعضی متغیر. ما در این زمینه باید در دو جبهه بجنگیم و با دو دسته طرف هستیم: یک دسته کسانی هستند که به احتیاجات متغیر اعتقاد ندارند و همه احتیاجات بشر را در تمام زمانها ثابت فرض می‌کنند، که ما نام آنها را جامدها می‌گذاریم. دسته دیگر افرادی هستند که ما

(۱) حدید/ ۲۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۰۱

آنان را جاهل می‌گوییم. اینها همه چیز را تغییرپذیر می‌دانند. بنا به فرض جامدها، در مقتضیات زمان، چیزی که باید وضع خودش را به تبع زمان تغییر بدهد وجود ندارد، و طبق نظر جاهلها هیچ چیزی در عالم وجود ندارد که در همه زمانها یکنواخت و ثابت باشد. این، اصول مطالبی بود که شبهای قبل روی آنها بحث می‌کردیم. طبقه جاهلها دو فرضیه نیمه فلسفی دارند «۱». دو فرضیه است که اگر کسی آنها را بپذیرد، باید حرف جاهلها را بپذیرد که هیچ اصل ثابتی وجود ندارد. این دو فرضیه یکی نسبت اخلاق است و دیگری نسبت عدالت. اخلاق مربوط به حالت شخص و نظام دادن به غرایز شخصی است. عدالت مربوط به نظام اجتماعی است. فرضیه نسبت اخلاق می‌گوید هیچ اخلاق ثابتی نمی‌تواند وجود داشته باشد، پس هیچ مکتب اخلاقی نمی‌تواند همیشه برای بشر برقرار باشد. فرضیه نسبت عدالت می‌گوید عدالت یک امر نسبی است، بنابراین عدالت هیچ مکتبی نمی‌تواند برای همیشه برقرار باشد. حالا ما باید هر دوی اینها را تشریح بکنیم.

اما مسئله نسبیّت عدالت. اولاً کلمه «نسبیّت» یعنی چه؟ بعضی از امور را نسبی می گویند و آن صفتی یا حالتی است که آن را با مقایسه با یک شیء معین می شود به چیزی نسبت داد. مثلاً بزرگی و کوچکی از امور نسبی است. اگر از شما پرسند بزرگی چقدر است و کوچکی چقدر، آیا می توانید حدی برای آن معین کنید؟ یک وقت شما می گویند من امروز یک گوسفند بزرگی دیدم. خیلی هم مبالغه می کنید، می گویند به اندازه یک گوساله بود. گوسفند که یک حد متوسطی دارد، اگر به اندازه یک گوساله یک ساله باشد خیلی بزرگ جلوه می کند. اما شما اگر شتری را ببینید به اندازه یک گاو، می گویند چه شتر کوچکی است! گوسفند اگر در حد گوساله باشد می گویند بزرگ است ولی شتر اگر در حد گاو باشد می گویند کوچک است. چطور است که یک شیء در حد گوساله، بزرگ است و شیء دیگر در حد گاو، کوچک با

(۱) چون در میان دانشمندان این حرفها وجود دارد ما پیشاپیش آنها را عنوان می کنیم تا مسلمانان متوجه باشند و قبل از آنکه افراد جاهل آنها را عنوان کنند، جواب آماده داشته باشند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۰۲

آنکه گاو از گوساله بزرگتر است؟

دوری و نزدیکی نیز از امور نسبی است. یک وقت می گویند خانه ما نیروی هوایی است. می گویند خانه شما چقدر دور است! یک وقت هم می گویند قم نزدیک تهران است. اگر با مقیاس فاصله شهرها اندازه بگیرند، قم را نزدیک فرض می کنند. اما اگر به مقیاس فاصله خانه ها حساب کنند، از اینجا تا نیروی هوایی دور است. این است که می گوئیم دوری و نزدیکی یک امر نسبی است؛ یعنی نمی شود به طور کلی گفت دوری فلان مقدار است و نزدیکی فلان مقدار، بلکه باید گفت دوری و نزدیکی نسبت به چیست و در چه مقیاسی است. این امور را که به نسبتها فرق می کنند، امور نسبی می گویند و به طور کلی نمی شود روی آنها حکم کرد؛ یعنی تا دو شیء را مقایسه نکنند و با مقیاس معینی اندازه نگیرند، نمی شود روی این مفاهیم حکم کرد. ولی بعضی از امور، مطلق است. البته برخی این مطلب را انکار می کنند و می گویند امر مطلق وجود ندارد، که این هم حرف غلطی است. در هر حال بعضی از امور، امور مطلق است مثل اعداد و همچنین مقادیر. آیا عدد ۲۰ نسبت به اشیاء فرق می کند؟ یعنی اگر بگویید بیست گردو یا بگویید بیست ستاره، اینها در عدد با هم فرق می کند؟ نه، عدد آنها یکی است، از لحاظ کمیت با هم فرقی ندارند. مقادیر نیز همین طور است. حتی درباره زمان هم این گونه است. مقادیر، مطلق است. مثلاً پارچه را با متر می سنجند. اگر مقدار پارچه را معین کنند مثلاً بگویند $1/80$ متر و یا بگویند انسان طولش $1/80$ متر است، در اینجا $1/80$ نسبت به همه جا و همه کس فرق نمی کند در صورتی که در بزرگی و کوچکی، اینها خیلی فرق می کرد. معلوم شد که بعضی امور نسبی هستند و بعضی دیگر مطلق.

راجع به خیلی از امور این بحث پیش آمده است که آیا نسبی هستند یا مطلق، از جمله در باب خود علم، خود حقیقت. آیا حقیقت نسبی است یا مطلق؟ آیا علم نسبی است یا مطلق؟ که نمی خواهیم وارد این بحث بشویم.

حال می خواهیم ببینیم آیا عدالت نسبی است یا مطلق؟ اگر عدالت نسبی باشد، آن وقت حرف آن جاهلها به کرسی می نشیند که عدالت نسبی است، در نتیجه در هر جامعه ای یک جور است، در هر زمان هم یک جور است. پس عدالت نمی تواند یک دستور مطلق داشته باشد و بنابراین هیچ مکتبی نمی تواند یک دستور مطلق بدهد و بگوید این عدالت است و باید همیشه و همه جا اجرا شود. حد اکثر می تواند برای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۰۳

زمان و مکان خودش دستور عدالت بدهد. امکان ندارد که عدالت برای همه زمانها و مکانها یک جور بشود، همین طور که امکان ندارد بزرگی و کوچکی برای همه اشیاء یک جور باشد. اگر این حرف درست باشد که عدالت نسبی است، آن وقت حرف آنها درست است. ولی اگر عدالت مطلق باشد، آنگاه حرف ما درست است.

تعریف عدالت

ما باید عدالت را تعریف کنیم که عدالت چیست؟ از روی تعریف آن می‌توانیم بفهمیم که عدالت جزء امور مطلق است یا نسبی. آنچنان که من مجموعاً یافته‌ام، عدالت را سه جور می‌شود تعریف کرد: یکی اینکه عدالت یعنی مساوات، چون از ماده عدل است و عدل یعنی برابری. یک معنای عدالت برابری است، بلکه اصلاً معنا و ریشه اصلی عدالت همان برابری است. در قرآن هم این ماده بعضی جاها معنای برابری می‌دهد، نظیر آنجا که می‌فرماید: **ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ** «۱» کفار غیر خدا را با خدا برابر می‌کنند، مساوی قرار می‌دهند. یک وقت هست که ما عدالت را به معنای مساوات و برابری تعریف می‌کنیم. آیا درست است یا نه؟ جواب این است که تا مقصودمان از مساوات چه باشد؟ مساوات در چه؟ بعضی‌ها عدالت را مساوات تعریف می‌کنند و مساوات را هم این می‌دانند که تمام افراد بشر از لحاظ تمام نعمتهایی که داده شده است در یک سطح زندگی کنند؛ یعنی معنای مساوات این است که همه افراد یک جور غذا گیرشان بیاید و همه یک جور ثروت داشته باشند، همه مردم یک جور خانه و مسکن داشته باشند، همه یک جور مرکب داشته باشند، همه مردم از چیزی که آنها موجب سعادت می‌نامند به طور مساوی بهره‌مند شوند (مثلاً مال و ثروت یکی از موجبات سعادت است، خانه و زندگی از موجبات سعادت است)؛ عدالت یعنی همه مردم از چیزهایی که موجبات سعادت است، برابر داشته باشند. اگر ما عدالت را اینجور معنی کنیم، درست نیست و این عدالت ظلم است، چرا؟

اولاً این گونه عدالت امکان‌پذیر نیست، از این نظر که بعضی از موجبات سعادت چیزهایی است که در اختیار ماست و بعضی دیگر در اختیار ما نیست و

(۱) انعام / ۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۰۴

نمی‌توانیم آنها را برابر کنیم، برای اینکه همه موجبات سعادت ثروت و مرکب و غذا و این نوع چیزها نیست. اینها قسمتی از موجبات سعادت است. ارسطو می‌گوید: موجبات سعادت نه چیز است (با اینکه از نه چیز بیشتر است). سه چیز از موجبات سعادت در بدن است، سه چیز در روح انسان است و سه چیز در خارج از بدن و روح یعنی خارج از وجود انسان است. آن سه چیز که در بدن انسان است یکی سلامت است، دیگری قدرت و نیرومندی و سوم جمال و زیبایی بالاخص برای زن. آن سه چیز از موجبات سعادت که در روح انسان است یکی عدالت است، دیگری حکمت و دانش است - که آدم دانا و نادان در یک سطح از سعادت نیستند - و سوم شجاعت است. شجاعتی که آنها می‌گویند به معنای زور بازو نیست، بلکه به معنی قوت قلب است. اما سه چیزی که در خارج از وجود انسان است که نه در بدن است و نه در روح، یکی مال و ثروت است، دیگر پست و مقام است - که انسان یک مقامی در اجتماع داشته باشد - و سوم از نظر قبیله و فامیل است، که ارزش این موجبات سعادت همه به یک صورت نیست.

پس اگر بخواهیم عدالت را یعنی موجبات سعادت را بالسویه بین مردم تقسیم کنیم، در بعضی موارد امکان‌پذیر نیست. مثلاً مال و ثروت و آن چیزهایی را که از مال و ثروت به دست می‌آید، می‌توان به طور مساوی تقسیم کرد اما همه که اینها نیست. به عنوان مثال آیا پستها را می‌توان بالسویه تقسیم کرد؟ در یک کشور و لو سوسیالیستی مثل اتحاد جماهیر شوروی یا چین، مقامهای مختلفی است. بالاخره یک نفر مائوتسه تونگ یا چوئن لای خواهد بود، یک نفر است که از نعمت شهرت جهانی بهره‌مند است. تمام مردم که نمی‌توانند علی السویه دارای مقامهای مساوی باشند. یا اینکه احترام را نمی‌شود علی السویه تقسیم کرد، محبوبیت را نمی‌شود بالسویه قسمت نمود. فرزند داشتن را آیا می‌شود تقسیم کرد؟ نه.

این ایراد را می‌توان به گونه‌ای رد کرد و آن اینکه بگوییم مساوات را لااقل در اموری که در اختیار بشر است برقرار می‌کنیم؛ یعنی در مسائل اقتصادی و در هر چیز که مربوط به جنبه‌های اقتصادی است، مساوات باشد. باز جوابش این است که این خودش عین بی‌عدالتی است. آیا در خلقت، همه افراد از لحاظ استعداد و امکانات، مساوی آفریده شده‌اند؟ دارای استعداد فکری و مغزی مشابه هستند؟ آیا همه، استعداد هنری‌شان مثل یکدیگر است؟ چه رسد به استعداد فکری و مغزی در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۰۵

انواع علوم که شاید نمی‌توان دو نفر را پیدا کرد که از این جهت کاملاً مثل هم باشند، همان‌طور که ما نمی‌توانیم دو نفر را پیدا کنیم که از لحاظ شکل ظاهری یک جور باشند. حتی دو نفر دوقلو را نمی‌توان گفت کاملاً شبیه یکدیگر هستند. همین‌طور است از لحاظ حالات روحی. حتی دو برادر دوقلو از لحاظ روحی مشابه نیستند، باز با هم اختلاف دارند. آیا افراد بشر از لحاظ قدرت بدنی با هم مساوی آفریده شده‌اند؟ از لحاظ احساسات و عواطف مساوی آفریده شده‌اند؟ از لحاظ تمایلات ذوقی یک جور آفریده شده‌اند؟ در یکی ذوق تجارت است، در یکی ذوق قضاء است، در یکی ذوق سیاست است و در دیگری ذوق تحصیل. حال که افراد، متفاوت آفریده شده‌اند پس محصول کار افراد با یکدیگر مساوی نیست؛ یعنی در یک نفر قدرت کار و کوشش بیشتر است و در دیگری کمتر. در اتحاد جماهیر شوروی هم همه افراد، آن نبوغ خروشچف را ندارند. حالا که افراد از لحاظ نبوغ و قدرت کار و ابتکار مساوی نیستند، آیا باید علی‌رغم این تفاوتشان به آنها علی السویه پاداش بدهیم؟ یعنی اگر ما دو بچه را به مدرسه فرستادیم، یکی پرکار بود و دیگری تنبل، آیا آخر سال هنگام نمره دادن به آنها یک جور نمره بدهیم و بگوییم کشورمان کشور مساوات است و ما این تفاوتها را قائل نیستیم؟! آخر سال ببینیم آن شاگرد زرننگ نمره‌اش ۲۰ است و دیگری نمره‌اش ۵ است، ببینیم بین این دو معدل بگیریم و به هر کدام نمره ۱۲/۵ بدهیم که مساوی بشوند! این خلاف عدالت و عین ظلم است که یکی کار کند و دیگری تنبل باشد، محصول کار زرننگ را به تنبل بدهیم. گذشته از اینکه خلاف عدالت است خلاف مصلحت اجتماع هم هست، زیرا با این کار تنبل هیچ وقت زرننگ نمی‌شود و زرننگها هم تنبل خواهند شد. چون اگر محصول کار مرا به دیگری بدهند، من چه کار بکنم و چه کار نکنم با دیگری برابر هستم. من که دیوانه نیستم که کار بکنم! یکی قدرت ابتکارش بیشتر از دیگری است. یکی قدرت اختراع دارد، یکی ندارد. اگر آن که قدرت اختراع دارد ببیند سهمش با دیگری علی السویه است، پولی که به او می‌دهند مساوی است با آنچه به دیگری می‌دهند و در معرفی و شهرت هم - که پاداش دیگری است - اسم فرد را نمی‌برند و می‌گویند اجتماع این کار را کرده است، اصلاً این فرد ذوقش تحریک نمی‌شود که به دنبال اختراع برود. ذوق فرد وقتی به دنبال ابتکار و اختراع می‌رود که به نام خودش در تاریخ ثبت بشود. و لهذا بشریت جرأت نکرده که تا این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۰۶

حد دنبال مساوات برود.

بنابراین اگر ما عدالت را به معنای مساوات بگیریم و مساوات را به معنای برابر کردن افراد در پاداشها و نعمتها، اولاً شدنی نیست. ثانیاً ظلم و تجاوز است و عدالت نیست. ثالثاً اجتماع خراب کن است، چرا که در طبیعت میان افراد تفاوت است.

پاسخ به یک شبهه

حال ممکن است شما سؤال دیگری بکنید بگویید چرا در خلقت، افراد متساوی آفریده نشده‌اند؟ چرا خدا در اصل، این عدالت را- العیاذ باللّه- عمل نکرد که همه مردم را از هر جهت متساوی آفریده باشد؟ شکلها همه متساوی، اندامها متساوی، رنگها متساوی، استعدادها متساوی، ذوقها متساوی، درست مثل اجناس فابریک، مانند لوله‌های لامپا که از کارخانه بیرون می‌آیند و تمامشان مثل یکدیگرند.

کمال از اختلاف پیدا می‌شود. این اختلاف سطح‌های مختلف است که حرکتها را به وجود آورده است. اصلاً اگر من و شما همه همشکل بودیم، همفکر بودیم، هم استعداد بودیم، هم ذوق بودیم، من دنبال همان کاری می‌رفتم که شما رفته‌اید و شما دنبال همان کاری می‌رفتید که من رفته‌ام، هیکل و قیافه من همان بود که شما دارید و هیکل و قیافه شما همان بود که من دارم، هر چه من دارم شما داشتید و هر چه شما دارید من داشتم، من اینجا چه کار می‌کردم و شما اینجا چه کار می‌کردید؟ اصلاً چرا شما رفتید دنبال تجارت و من رفتم دنبال تحصیل علم؟ هر دو از یک راه می‌رفتیم. از اختلاف و تفاوت است. این اختلاف و تفاوت، نقص و کمال نیست.

نمی‌شود گفت یکی ناقصتر است و دیگری کاملتر. هر کس در راه خودش کامل است ولی همه ناقصند. اجتماع کامل است، مجموع کامل است. گفت: ابروی کج از راست بُدی کج بودی. بینی باید باشد، ابرو هم باید باشد. بینی باید راست باشد، ابرو باید کج باشد. بینی اگر مثل ابرو کج بود، بد بود. ابرو هم اگر مثل بینی راست بود، بد بود. ابرو همان کجش مطلوب است، بینی همان راستش مطلوب است.

جهان چون چشم و خال و خط و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست در اثر اختلاف سطحهاست که حرکت پیدا می‌شود. تا کسی چیزی را نداند و دیگری آن چیز را فاقد نباشد، اصلاً تعلیم و تعلم صورت نمی‌گیرد. همینهاست که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۰۷

سبب شده افراد، یکدیگر را جذب کنند. علت اینکه افراد اجتماع یکدیگر را جذب کرده و دفع نمی‌کنند همین است. اگر همه علی السویه بودند امکان نداشت که افراد اجتماع یکدیگر را جذب کنند. همین طور است که سنگها همدیگر را جذب نمی‌کنند و به اصطلاح دور یکدیگر جمع نمی‌شوند. افراد بشر اگر همه همان چیزی را داشته باشند که دیگران دارند، امکان ندارد که یکدیگر را جذب کنند.

این اختلافی که میان زن و مرد هست و میان زنها با یکدیگر و مردها با یکدیگر نیست، تدبیر بزرگی است در خلقت برای اینکه کانون خانوادگی تشکیل بشود، تا اینکه مردی زنی را به همسری و زنی مردی را به همسری انتخاب کند و قوانین تشکیل کانون خانوادگی صورت بگیرد. چون مرد چیزهایی دارد که زن ندارد و زن چیزهایی دارد که مرد ندارد، این تجاذب میان آنها وجود دارد. زنها همدیگر را جذب نمی‌کنند، مردها نیز همدیگر را جذب نمی‌کنند ولی زنها مردها را جذب می‌کنند و مردها زنها را. علتش همین اختلاف است. پس خیال نکنید که زن و مرد در خلقت برابر باشند.

اصلاً قرآن همین اختلاف را یکی از آیات قدرت پروردگار ذکر می‌کند: وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافُ
السننيتكم واولانكم «۱» یکی از آیات حکمت پروردگار [آفرینش آسمانها و زمین و نیز] این است که همه شما یک زبان
نیستید، یک رنگ نیستید، قیافه‌هایتان و آنچه دارید مختلف است. اجتماعات هم همین‌طور است: كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ
اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ «۲». آن حدیث هم هست که فرمود: «اختلف أمتي رحمة» که در بعضی روایات وارد شده نه
منظور جنگ است، بلکه تفاوت است. اینکه یک تفاوت‌هایی میانشان باشد خودش رحمت است.

پس اگر بخواهیم عدالت را به معنای مساوات تعریف کنیم و مساوات را هم مساوات در موهبت‌های اجتماعی فرض کنیم، غلط
است.

معنی دیگر عدالت

ولی عدالت را به یک معنای دیگر می‌شود معنی کرد که اگر به آن توجه شود،

(۱) روم/ ۲۲

(۲) بقره/ ۲۱۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۰۸

می‌توان گفت آن هم مساوات است اما مساوات به شکل دیگر. معنایی که قدما برای عدالت ذکر می‌کنند این است: اعطاء كل
ذی حق حقه. هر چیزی و هر شخصی در متن خلقت با یک شایستگی مخصوص به خود به دنیا آمده است. حقوق هم از همین
جا یعنی از ساختمان ذاتی اشیاء پیدا می‌شود. ما باید هر چیزی را در ذاتش مطالعه کنیم، بعد ببینیم که او شایستگی چه چیزی
را دارد و چه استعدادی در وجود او هست، یعنی طبیعتش چه تقاضایی دارد. مثلاً در بدن انسان چشم حقی دارد و دست حقی
دیگر. اگر حق چشم را به دست بدهیم، نه تنها به دست خدمت نکرده‌ایم بلکه آن را از کار انداخته‌ایم. هر چیزی استحقاقی
دارد و منشأ آن هم خود خلقت است. دو بچه که به مدرسه می‌روند، یکی شایستگی نمره ۲۰ را دارد و دیگری نمره ۵. اگر به
او از ۲۰ کمتر بدهیم ظلم کرده‌ایم و اگر به این از ۵ بیشتر بدهیم نیز ظلم کرده‌ایم.

برای مثال، اگر از همانهایی که دم از اشتراک و مساوات می‌زنند پرسیم چرا زید در میان میلیون‌ها مردم نخست وزیر شد،
می‌گویند شایستگی نشان داد. اول یک کارگر ساده بود، مثلاً در سندیکا شرکت کرد و به نمایندگی در هیئت بالاتری انتخاب
شد و بعد در هیئت بالاتر، و همین‌طور سلسله مراتب را طی کرد و چون لیاقت و شایستگی داشت به نخست‌وزیری رسید. این
همان عدالت است. پس معلوم می‌شود که اساس، لیاقت است. البته اگر یکی لیاقت دارد و دیگری ندارد، چنانچه آنچه را که
باید به لایق بدهیم به نالایق بدهیم، بی‌عدالتی کرده‌ایم.

آن که هفت اقلیم عالم را نهاد هر کسی را آنچه لایق بود داد

ظلم اجتماع وقتی است که این‌جور نباشد. سعدی می‌گوید:

وقتی افتاد فتنه‌ای در شام هر یک از گوشه‌ای فرا رفتند روستازادگان دانشمند به وزیر پادشا رفتند پسران وزیر ناقص عقل به
گدایی به روستا رفتند

معنای عدالت این است. مساوات درباره قانون می‌تواند معنی پیدا کند؛ یعنی قانون افراد را به یک چشم نگاه کند، قانون

خودش میان افراد تبعیض قائل نشود، بلکه رعایت استحقاق را بکند. به عبارت دیگر افرادی که از لحاظ خلقت در شرایط مساوی هستند، قانون باید با آنها به مساوات رفتار کند اما افرادی که خودشان در شرایط مساوی نیستند، قانون هم نباید با آنها مساوی رفتار کند بلکه باید مطابق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۰۹

شرایط خودشان با آنها رفتار کند. این هم معنای دوم عدالت است. معنای سومی هم دارد که آن را فردا شب عرض می‌کنم. در اینجا به عرایض خودم خاتمه می‌دهم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۱۰

ردّ نظریه نسبت عدالت

اشاره

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ..

مسئله نسبت عدالت با اساس خاتمیت و ابدیت دین بستگی دارد، چون دین می‌گوید عدالت هدفی از هدفهای انبیاست. اگر عدالت در هر زمان یک جور باشد، کدام قانون است که می‌تواند ابدیت داشته باشد؟ لهذا ناچار شدیم اول معنای نسبت را ذکر کنیم بعد معنای عدالت را، تا ببینیم آیا این حرف که بر سر زبانها انداخته‌اند که عدالت یک امر نسبی است درست است یا نه؟ راجع به تعریف عدالت به اینجا رسیدیم که بعضی گفته‌اند عدالت یعنی رعایت توازن در اجتماع؛ یعنی هر حالتی که به صلاح اجتماع باشد و بهتر بتواند اجتماع را حفظ کند و جلو ببرد، عدالت است.

بعضی از افرادی که چنین نظریه می‌دهند، در باب حقوق یک حرف خاصی دارند.

می‌گویند اساساً افراد حقوقی ندارند. حق مال اجتماع است و بس. رعایت حقوق افراد معنی ندارد. حق مال فرد نیست. فرد حق ندارد. یکی از دانشمندان می‌گوید:

حق مال اجتماع است و تکلیف مال افراد. افراد فقط باید به تکلیف عمل کنند، مکلفند، وظیفه دارند. اما اجتماع است که صاحب حقوق است. حالا می‌خواهیم ببینیم آیا واقعاً این مطلب درست است یا نه.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۱۱

مسئله حق و تکلیف

خطبه‌ای است در نهج البلاغه که ظاهراً علی علیه السلام در روزهای اول خلافت ایراد کرده‌اند. این خطبه راجع به حق و حقوق است و بسیار خطبه با ارزش و پرمعنایی است. یکی از جمله‌های آن، این جمله نسبتاً معروف است: «الْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَأُصِفِ وَاضْيَقُّهَا فِي التَّنَاصُفِ» حق از همه اشیا میدان وسیعتری برای توصیف دارد؛ یعنی هنگام گفتن، هنگام دفاع کردن و حرف زدن، هیچ چیزی به اندازه حق میدان ندارد. اما آنجا که پای عمل و انصاف در کار می‌آید، میدان حق از هر میدان دیگری تنگتر است و همان کسی که داد سخن برای حق می‌دهد در مقام عمل از زیر بار حق در می‌رود. بعد جمله

دیگری دارد، می‌فرماید: «لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرِي عَلَيْهِ وَ لَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرِي لَهُ» حق به نفع هیچ کس جریان پیدا نمی‌کند مگر اینکه علیه او هم جریان پیدا می‌کند؛ یعنی هر فردی بر دیگران حق دارد و متقابلاً دیگران هم بر او حق دارند. شما احدی را پیدا نمی‌کنید که او بر دیگران حق داشته باشد ولی دیگران بر او حق نداشته باشند، کما اینکه احدی را در دنیا پیدا نخواهید کرد که او فقط مسئولیت داشته باشد و حق بر عهده او تعلق بگیرد ولی او حتی بر دیگران نداشته باشد. یعنی حق، متقابل است و از اموری است که وقتی به نفع کسی جریان پیدا می‌کند علیه او هم هست. یعنی قهراً هیچ کس بر دیگران ذی حق نمی‌شود الا اینکه دیگران هم بر او ذی حق می‌گردند.

این، همین مسئله حق و تکلیف و رد این نظریه‌ای است که برخی گفته‌اند: فقط اجتماع بر افراد حق پیدا می‌کند اما افراد در مقابل اجتماع فقط تکلیف دارند؛ یعنی حق بر افراد تعلق می‌گیرد (که معنایش همان تکلیف است) اما افراد بر اجتماع حق پیدا نمی‌کنند. امیر المؤمنین می‌فرماید: این طور نیست، هر جا که به نفع کسی حق پیدا می‌شود علیه او هم حق پیدا می‌شود. بعد این جمله را می‌فرماید: اگر در دنیا کسی پیدا بشود که او بر دیگران حق دارد ولی هیچ کس بر او حق ندارد، منحصرأ خداوند تبارک و تعالی است: «وَلَوْ كَانَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْرِيَ لَهُ وَ لَا يَجْرِيَ عَلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ خَالِصاً لِلَّهِ سُُبْحَانَهُ» (۱). مضمون همین است: اگر یک نفر پیدا بشود که حق له او جریان دارد ولی علیه او جریان ندارد، یعنی او بر دیگران ذی حق هست و هیچ کس بر او

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۲۱۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۱۲

ذی حق نیست، او خداست. و این، مطلب بسیار درستی است.

علت اینکه حق در مورد خداوند متقابل نیست، این است که حقی که خدا بر دیگران یا بر اشیاء دارد فرق می‌کند با حقی که دیگران دارند. حقی که دیگران دارند معنایش این است که می‌توانند انتفاعی ببرند اما حقی که خداوند دارد معنایش انتفاع بردن او نیست؛ معنایش فقط این است که دیگران در مقابل خدا تکلیف و مسئولیت دارند و هیچ کس بر خدا حق پیدا نمی‌کند. عقل ما کوچکتر از آن است که باور کند که احدی بر خدا حقی پیدا نمی‌کند حتی خاتم الانبیاء، یعنی هیچ کس از خدا طلبکار نمی‌شود. در دنیا هیچ کس نیست که او یک قلم طلبکاری از خدا داشته باشد و لو آنکه عبادت ثقلین را انجام بدهد. آیا کسی در دنیا پیدا می‌شود که بر خدا حق پیدا کند، از او طلبکار بشود به طوری که اگر خدا آن حق را به وی ندهد، حق او را پامال کرده و به او ظلم نموده باشد؟ نه، امکان ندارد چنین کسی وجود داشته باشد.

در مضمون بعضی از دعاها خوانده‌اید: «اللّٰهُ عَامِلِنَا بِفَضْلِكَ وَ لَا تُعَامِلُنَا بِعَدْلِكَ» خدایا! با فضل خودت با ما رفتار کن، با عدلت با ما رفتار نکن؛ یعنی با گذشت خودت، با فضل خودت با ما رفتار کن. آنچه به ما می‌دهی از جانب تو جود و کرم باشد. ما از تو فقط جود و کرم را تقاضا داریم. خدایا! با ما با عدل خودت رفتار نکن. عدل، رعایت استحقاقهاست، رعایت حقوق است. خدایا! اگر تو بخواهی رعایت استحقاق را بکنی یعنی حقوق همه ما را به ما بدهی، هیچ نمی‌ماند. نوکری که در خانه کسی خدمت کرده یا شاگردی که در مغازه فردی کار کرده است، وقتی بخواهد از او جدا بشود می‌تواند بگوید آقا حقوق مرا بده. دو نفر بشر بر یکدیگر حق پیدا می‌کنند اما کسی بر خدا حق پیدا نمی‌کند و لو آنکه عبادت ثقلین را انجام بدهد، و لو آنکه از لحاظ خلوص نیت در حد اعلا باشد، و لو آنکه کسی باشد که درباره اش گفته باشند: «صَرَبُهُ عَلَيَّ يَوْمَ الْخُنْدَقِ أَفْضَلُ مِنْ عِبَادَةِ الثَّقَلَيْنِ». باز هم او بر خدا ذی حق نمی‌شود، برای اینکه بنده در مقابل خدا از خویشتن چیزی ندارد. اگر بندگان را با یکدیگر مقایسه کنیم، این چیزی دارد و آن چیز دیگر. اما اگر بندگان را در مقابل خدا در نظر بگیریم، هیچ

بنده‌ای هیچ چیزی از خودش ندارد. آنچه دارد از اوست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۱۳

یک مثال

یک مثال کوچک: پدری دارای دو فرزند است. برای یکی از آن دو کفش می‌خرد، برای دیگری هم کفش می‌خرد. برای این لباس می‌خرد، برای او هم می‌خرد. به این پول می‌دهد، به او هم پول می‌دهد. این بچه‌ها وقتی خودشان در مقابل همدیگر باشند می‌توانند بین خودشان مرز تعیین کنند. این می‌گوید این پالتو مال من است، مال تو نیست، و واقعاً این پالتو مال این است چون پدرش برای او خریده. همچنین آن پالتو مال آن بچه است و مال این نیست، زیرا پدرش برای او خریده نه برای این.

یعنی دو بچه در مقابل یکدیگر می‌توانند بین خودشان مرز به وجود بیاورند. اما آیا همین بچه‌ها در مقابل پدرشان می‌توانند مرز به وجود بیاورند، بگویند این پالتو مال تو نیست، مال من است؟ از نظر دیگران، این امر مضحک است. از نظر کسی که بدانند پدر چه نسبتی با آنها دارد، این حرف مضحک است. تو هرچه داری از ناحیه پدر داری؛ یعنی در آنچه که ملک پدر است، تو از آن فرزند دیگر اولویت داری. الآن این پالتو ملک پدر است. در آنچه که جزء ثروت پدر است، این فرزند از آن فرزند اولویت دارد نه اینکه مال این فرزند است و مال پدر نیست.

نسبت بنده در مقابل خدا از نسبت فرزند و پدر بی‌نهایت درجه قویتر و شدیدتر است؛ یعنی بنده هرچه داشته باشد، اعم از نیروی بدنی و نیروی روحی، در عین اینکه مال این بنده است، مال خداست، از ناحیه خدا به او رسیده است. توفیق عملش از ناحیه خداست. اگر بنده‌ای هرچه عمل می‌کند بخواهد فقط شکر خدا را بجا بیاورد، آیا امکان دارد؟ محال است که بنده تشکر را در مقابل خدا انجام بدهد.

یک کسی به شما احسان می‌کند. شما می‌توانید در مقابل احسان او تشکر کنید، چه زبانی و چه عملی. چون احسان او یک عمل است، تشکر مال شماست. ولی در مقابل خدا اگر انسان تشکر کند، خود همین تشکر یک توفیق الهی است و شکری می‌خواهد. اگر برای هر نعمتی بخواهد تشکر کند، یکی از نعمتها همین شکر است.

باز برای همین «متشکرم»، همین «الهی شکر» هم باید یک «متشکرم» دیگر بگوید.

این است که بشر از شکر خدا عاجز است. از کجا فرصت پیدا می‌کند که نعمت او را شکر کند؟ چه رسد به اینکه فرضاً وظیفه‌اش را از لحاظ شکر انجام داد، یک کار علاوه هم بکند و به خاطر آن از او طلبکار بشود!

سعدی می‌گوید:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۱۴

مَنْتَ خدای را عَزَّ و جَلَّ که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت. هر نفسی که فرو می‌رود ممدّ حیات است و چون برمی‌آید مفرّح ذات. پس در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر هر نعمتی شکری واجب.

همین بیانی که عرض کردم، بیان یکی از ائمه است که می‌فرمود: هیچ بنده‌ای قادر به شکر خدا نیست چون هرچه را بخواهد شکر کند، برای همان شکر شکری می‌خواهد. انسان همین قدرت شکر بر نعمت شکر را ندارد تا چه رسد به نعمت نفس کشیدن (به قول سعدی).

زین العابدین علیه السلام در دعای ابو حمزه خطاب به خداوند می‌فرماید: «أَفَلَيْسَانِي لِهَذَا الْكَمَالِ أَشْكُرُكَ» (۱). این را توجه داشته باشید که درباره‌ی ایشان نوشته‌اند: «كَانَ يُصَيِّلُنِي عَامَّةَ اللَّيْلِ» همه‌ی شب را به نماز می‌پرداخت. سحر که می‌شد این دعا را می‌خواند.

خود این دعا نمونه‌ی بزرگی از زبان‌آوری بشر است، نمونه‌ی بزرگی از بلاغت و سخنوری بشر است. در مقابل خدا می‌گوید: آیا من با این زبان گنگ و لکتی تو را شکر کنم؟!.

این است که امیر المؤمنین علیه السلام می‌فرماید: اگر کسی باشد که او بر دیگران حقی دارد- اگر چه می‌فرماید این حق، از نوع حقی که بندگان بر یکدیگر دارند نیست؛ یعنی اگر نام این را حق بگذاریم- و هیچ کس بر وی حق ندارد، او خدای تبارک و تعالی است. آنگاه حضرت این جمله را مقدم ذکر می‌فرماید: «فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِي عَلَيْكُمْ حَقًّا بِلَايَةِ أَمْرِكُمْ وَ لَكُمْ عَلَيَّ مِنْ الْحَقِّ مِثْلُ الَّذِي لِي عَلَيْكُمْ» (۲). مضمون چنین است: من به حکم اینکه والی و حاکم شما هستم حقی بر شما دارم و هر والی بر رعیت حق دارد، کما اینکه رعیت هم بر والی حق دارد. اکنون من به موجب اینکه خلیفه هستم حقی بر شما دارم و شما به موجب اینکه نسبت به من رعیت هستید و من والی شما هستم، بر من حقی دارید. آن مقدمه را برای این ذکر کرد که کسی فکر نکند والی بر مردم حق دارد و مردم بر او حق ندارند.

(۱) دعای ابو حمزه ثمالی

(۲) نهج البلاغه، خطبه ۲۱۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۱۵

وقتی انسان گفتار برخی از کسانی را که در فلسفه‌های حقوق مطالعه می‌کردند، مطالعه می‌کند می‌بیند در آنها یک افکار پرت پرت و پلایی که ضد و نقیض است وجود دارد. بعضی‌ها بودند که راجع به حق سلطان و پادشاه عقیده‌شان این بود که فقط او بر مردم حق دارد ولی مردم بر او حق ندارند. در میان فلاسفه جدید اروپا این فکر، زیاد طرفدار داشت. در ایران قدیم هم همین حرف بوده است. امیر المؤمنین می‌فرماید این حرف درست نیست. حاکم و رعیت مشمول این قانون کلی هستند که حقوق، متقابل است. حقی که حاکم بر رعیت دارد این است که صلاح آنها را در نظر بگیرد، در راه مصالح آنان کوشش کند. بعد یک عبارت عجیبی دارد، می‌فرماید:

استقامت پیدا نمی‌کند امر حاکم مگر به استقامت رعیت، و استقامت پیدا نمی‌کند امر رعیت مگر به استقامت حاکم. پس این مطلب راجع به اجتماع و افراد درست نیست که از یک طرف حق است و از طرف دیگر تکلیف. خیر، اینجور نیست. هر جا در دنیا حق باشد، تکلیف هم وجود دارد.

حقوق فرد و اجتماع

وعده دادیم امشب نظر اسلام را در باب حقوق فرد و اجتماع عرض کنیم، ببینیم از نظر اسلام آیا فرد ذی حق است یا اجتماع، یا هر دو ذی حق هستند؟ از نظر اسلام هر دو ذی حق هستند، هم فرد ذی حق است هم اجتماع. چرا؟ دیشب عرض شد اصالت فردی‌ها می‌گویند اجتماع امر اعتباری است، فرد اصالت دارد و اصالت اجتماعی‌ها می‌گویند اجتماع اصالت دارد، فرد اعتباری است. هر دو نادرست است، هم فرد اصالت دارد و هم اجتماع. چرا؟ ما دیشب حرف اصالت فردی‌ها را که می‌گویند اجتماع

امری اعتباری است، این طور تعبیر کردیم که اجتماع وجود ندارد «۱». یعنی چه؟! افراد وجود ندارند؟! آنها وجود دارند که راه می روند، غذا می خورند، حرف می زنند. می گویند اجتماع همان افراد است، چیزی نیست. ما در مورد یک عده افراد که در یک جا جمع شده اند اسمی برای مجموع می گذاریم و آلا هیچ وقت مجموع وجود ندارد. پس اجتماع امری اعتباری است.

(۱) [گویا قبل از این جلسه، جلسه دیگری بوده است که متن سخنان استاد شهید در آن جلسه در دست نیست.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۱۶

یک مسئله فقهی است که در مورد آن اکنون در میان فقهای ما اختلاف است و آن این است که آیا دولت مالک می شود یا نه؟ بحث این است که آیا دولت هر چه دارد ملک شرعی اوست یا نه؟ آیا دولت صلاحیت مالکیت دارد یا نه؟ یعنی اگر دولت یک کار مشروعی را انجام بدهد، آن وقت شرعاً خود دولت مالک می شود یا نه؟ اگر دولت مثل فرد تجارت و کارهای عمومی بکند آیا از این راه مالک می شود یا نه؟

مثل پست و تلگراف: شما یک پاکت دارید، اگر دو ریال به صندوق دولت بدهید، دولت در اینجا یک کار برای شما انجام می دهد. کارش این است که پاکت شما را از یک نقطه کشور به نقطه دیگر می رساند. اگر این کار را دولت انجام نمی داد بلکه یک مؤسسه انجام می داد، یعنی اگر پست دولتی نبود و ملی بود به این ترتیب که یک مؤسسه ملی اعلام می کرد من حاضرم به ازای هر پاکتی چهار ریال بگیرم و آن را از یک نقطه کشور به نقطه دیگر برسانم، این معامله مسلماً شرعی بود. حالا اگر این کار را دولت بکند آیا درست است یا نه؟ الآن عقیده علما در این باره مختلف است.

بسیاری از علما و شاید بیشترشان می گویند دولت مالک می شود، یعنی صلاحیت مالکیت دارد. اگر دولت مال حلال داشته باشد، مثل یک فرد می تواند کار کند و پولی هم که از این راه به دست می آورد مال خود دولت است و تصرف کردن در آن حرام است. پولی که دولت از راه نامشروع به دست می آورد نامشروع است.

فتوای دیگر در زمینه معاملات می گویند اگر کسی کلی معامله کرد، معامله او صحیح است و لو آنکه پولی که در مقام ادا می دهد حرام باشد. مثلاً اگر کسی پولی که در دست دارد پول حرام باشد ولی معامله که می کند پولش را به میان نمی آورد، مثلاً می خواهد خانه ای بخرد و پول حرامی دارد ولی پول را اول به میان نمی آورد که به فروشنده ارائه بدهد و بگوید من خانه را می خرم در ازای همین پولی که الآن به تو نشان می دهم (که در این صورت معامله باطل است) بلکه معامله را به شکلی کلی انجام می دهد، یعنی پول را ارائه نمی دهد و مثلاً می گوید این خانه را من از تو به مبلغ بیست هزار تومان می خرم که پول آن را فردا بدهم (یک پول مشخص به میان نمی آورد) معامله منعقد می شود روی بیست هزار تومان که آن بیست هزار تومان به ذمه خریدار می آید و آن وقت خریدار موظف است برود پول حلال پیدا کند و این دینش را پردازد؛ این کار را نمی کند و از پول حرام این دین را می پردازد. البته

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۱۷

دینش پرداخته نشده اما مالک خانه هست. این را اغلب علما فتوا می داده اند مگر - آن طور که من شنیده ام - مرحوم حاج شیخ عبد الکریم حائری.

اگر این فتوای دیگر را ضمیمه کنیم که اگر معامله صورت کلی پیدا کند - و لو آنکه در مقام ادای آن، خریدار از پول حرام استفاده کند - معامله درست است، [در این صورت] اینکه دولت می آید لو کوموتیو و واگن و ریل و لوازم دیگر راه آهن را به طور کلی از هر فروشنده ای که بخواهد می خرد، به ذمه دولت می آید که دینش را ادا کند. حالا بر فرض اینکه از پول حرامش

ادا کرد، معامله‌اش درست است.

بنابراین دولت مالک شرعی لوکوموتیو یا واگنها می‌شود. وقتی مالک شرعی شد، شما باید با او درست معامله مالک شرعی بکنید. دیگر دزدیدن، تقلب کردن (هرگونه تقلبی) خلاف شرع است؛ یعنی اگر شما مثلاً پنج من اضافه بار داشتید و آن را مخفی کردید، مدیون هستید مثل اینکه به یک فرد مدیون می‌شوید. اگر او اعلام کرده است من بچه کمتر از دوازده سال را مجانی می‌برم اما بچه بزرگتر را مجانی نمی‌برم، چنانچه شما بچه‌تان دوازده سال دارد ولی بگویید یازده‌ساله است، گذشته از اینکه دروغ گفته و فعل حرامی مرتکب شده‌اید، مدیون او هم هستید.

این مسأله که آیا دولت مالک می‌شود یا نه، یک مسئله فقهی است که با بحث ما- که یک مسئله فلسفی و اجتماعی است- خیلی نزدیک می‌باشد. بر طبق این نظر که فرد وجود دارد و اجتماع یک امر اعتباری است، چون امر اعتباری اصلاً وجود ندارد، مالکیت هم برای اجتماع غلط است. اما حق با آن کسانی است که می‌گویند اجتماع وجود دارد و صلاحیت مالکیت هم دارد که از راه مشروع مالک بشود. ما حالا به این مسئله فقهی که آیا دولت مالک می‌شود یا نه، کاری نداریم. این یک مسئله طفیلی بود که عرض شد.

حال بینیم چرا اجتماع وجود دارد.

اجتماع یک امر حقیقی است

این حرف درست نیست که اجتماع فقط مجموع افراد است. اجتماع بیش از مجموع افراد است. اینجا من باید مطلبی را توضیح بدهم. این را شاید در کتابهای دبیرستانی هم خوانده باشید که می‌گویند فرق است میان مخلوط و مرکب. مخلوط مجموع اموری است که فقط پهلوی یکدیگر قرار گرفته باشند و بیش از این چیزی نیست،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۱۸

مثل اینکه شما مقداری نخود و لوبیا را با هم مخلوط می‌کنید؛ یعنی نخود به حالت نخودی باقی است، لوبیا هم به حالت لوبیایی باقی است، فقط با هم مخلوط شده‌اند.

هوا را مخلوط می‌گویند چون از اکسیژن و ازت که پهلوی هم قرار گرفته‌اند تشکیل شده است. اما مرکب اینجور نیست. وقتی که [دو یا چند عنصر] پهلوی یکدیگر قرار گرفتند، در هم اثر می‌گذارند و یک شیء سوم به وجود می‌آید. مثلاً آب یک مرکب است که از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن که هر دو گازند، تشکیل شده است.

وقتی که این دو پهلوی یکدیگر قرار گرفتند، مایعی به وجود می‌آید که خاصیتی دارد مغایر با خاصیت هر یک از اجزاء. و در این عالم، مرکبات زیادند. علم شیمی علم ترکیبات است.

حالا- افراد انسان که با یکدیگر زندگی می‌کنند، آیا اینها نظیر مخلوطها هستند یا نظیر مرکبها؟ نظیر مرکبها هستند، یعنی به مرکبها نزدیکترند تا به مخلوطها. چرا؟ اگر ما در بیابانی صد هزار سنگ را صد هزار سال پهلوی یکدیگر قرار بدهیم، بر یکدیگر اثر نمی‌گذارند. در یک باغ اگر ما صد هزار درخت بکاریم مثل این است که هر درختی تنها زندگی می‌کند، یعنی هر درختی سروکارش فقط با آب است و زمین و نور و حرارت. ولی افراد انسان شخصیت خودشان را از یکدیگر کسب می‌کنند، یعنی هر یک از ما و شما که در اینجا نشسته‌ایم تمام شخصیت خودمان را از اجتماع داریم و اجتماع از ما دارد. ما الآن اینجا نشسته‌ایم با یک احساسات بالخصوص، با یک عقاید و افکار مخصوص. درست است که ما خودمان دارای عقل و

اراده هستیم، انتخاب می‌کنیم و اجباری در کار نیست، ولی آنچه داریم از اجتماع داریم. شما که الان اینجا نشسته‌اید، با یک خُلق پاکیزه خاصی نشسته‌اید. خلقتان این است که آدم راستگویی هستید. این راستگویی را از کجا آورده‌اید؟ اگر خوب فکرش را بکنید می‌بینید آن را همین اجتماع به شما داده است. شما دارای عقیده و ایمان به اسلام هستید. این را از کجا پیدا کرده‌اید؟ آیا زمین به شما داد؟ آیا هوا یا آب داد؟ یا اینکه این عقیده را همین اجتماع به شما داد؟ البته که آن را از ناحیه اجتماع گرفته‌اید. اجتماع مثل یک مخلوط نیست. البته آن شدت حالت ترکیبی که در آب مثال زدیم را هم ندارد ولی شبیه مرکبهاست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۱۹

نظر علامه طباطبایی

اجتماع روی فرد اثر می‌گذارد و فرد روی اجتماع. اجتماع واقعاً مجموعش یک واحد است، خودش روح دارد، عمر دارد. این یک مطلب عجیبی است که البته کسی که آن را خوب استنباط کرده و پرورانده است، علامه طباطبایی (سَلَّمَهُ اللهُ تَعَالَى) است. ایشان در کمال وضوح از قرآن استنباط می‌کند که قرآن برای اجتماع شخصیت قائل است، برای اجتماع عمر قائل است: لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ «۱»، برای اجتماع بیماری و سلامت قائل است، برای اجتماع سعادت و شقاوت قائل است، برای اجتماع شرکت در مسئولیت قائل است.

گاهی افرادی می‌پرسند چرا اگر [اکثریت] یک قومی گناه کرده، اقلیت صالحی که در میان آن قوم است هم به عذاب آن قوم معذب می‌شوند؟ نمی‌دانند که افراد اجتماع حکم اعضای یک پیکر را دارند. وقتی که در عضوی از یک پیکر سرطان پیدا شود، اعضای دیگر نمی‌توانند بگویند چرا ما هم باید از بین برویم. به همان دلیل که شما با یکدیگر اتصال و هم‌ریشگی و پیوند دارید، به همان دلیل که از سعادت او بهره‌مند هستید، به همان دلیل از بدبختی او هم باید در اجتماع متضرر باشید. فقط آن دنیا است که دنیای جدایی است. در این دنیا افراد اجتماع واقعاً به یکدیگر متصلند، واقعاً در ناخوشی و خوشی یکدیگر شریکند، واقعاً در عذاب و سعادت یکدیگر شریک هستند. دنیای امتیاز آن دنیا است: وَ اِمْتَاٰزُوا الْيَوْمَ اَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ «۲». در این دنیا صحبت «وَ اِمْتَاٰزُوا» نیست. در این دنیا قانون و قاعده علمی هم ایجاب می‌کند که اگر واقعاً جناحی از اجتماع آن قدر فاسد شد که توانست بلایی را به سوی اجتماع بکشد، این بلا شامل افراد دیگر هم بشود، سالم و ناسالم را با هم بگیرد. در این دنیا تر و خشک با هم می‌سوزد. منتها از نظر آنها که به اصطلاح خشکند یعنی آماده سوختن هستند، عذاب الهی است و شاید در آن دنیا هم دنباله داشته باشد ولی از نظر آنها که شخصاً استحقاق نداشته‌اند، مصیبت است، ابتلاست و در آن دنیا به آنها اجر داده می‌شود. به هر حال در این دنیا تفکیک پذیر نیست.

(۱) اعراف / ۳۴

(۲) یس / ۵۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۲۰

پس به دلیل اینکه اجتماع، خودش وجود دارد چون ترکیب وجود دارد و به دلیل اینکه اجتماع وحدت دارد و به دلیل اینکه اجتماع مسیر و خط سیر دارد؛ تکامل دارد، عمر دارد، حیات و موت دارد و نمی تواند نداشته باشد، اجتماع حقوق دارد.

پس حرف اصالت فردی ها که بکلی اجتماع را امری اعتباری می دانند غلط است.

ما در قرآن آیه ای داریم: النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ «۱» پیغمبر اولی بر مؤمنین است از خودشان، یعنی پیغمبر بر مؤمنین حقی دارد که از حق خود مؤمنین بر مؤمنین بیشتر است؛ یعنی شما مالک نفس خودتان هستید، مالک ثروت خودتان هستید، مالک احترام و آبروی خودتان هستید، ولی پیغمبر یک مالکیتی دارد بر نفس و مال و حیثیت شما که از مالکیت شما بر خود شما قویتر است. چرا؟ برای اینکه شما مالک نفس یا ثروت خودتان نیستید که هر جا بخواهید در آن تصرف کنید، حتی مالک حقیقت خودتان هم نیستید. در حدیث است که مؤمن عرضش در اختیار خودش نیست. ولی پیغمبر مالک نفس مؤمنین هم هست، یعنی آنجا که مصلحت بداند نفس مؤمنین را هم می تواند فدا کند. اما اینکه پیغمبر اولویت دارد بر مؤمنین از نفس خودشان، یعنی چه؟ این حقی که دارد، بر که دارد و به نفع که؟ این حقی که خدا برای پیغمبر قائل شده است، به نفع چه کسی قائل شده است؟ آیا به نفع شخص پیغمبر قائل شده است؟ یعنی خدا برای پیغمبر این حق را قائل شده است که او همه مؤمنین را فدای نفس خودش بکند؟ نه، پیغمبر از آن جهت که ولی امر مسلمین است، از آن جهت که سرپرست اجتماع مسلمین است، از آن جهت که نماینده کامل مصالح اجتماع است، خدا این حق را به او داده است که در آنجا که مصلحت اجتماع بداند، فرد را فدای اجتماع کند. هیچ کس چنین حرفی نزده است که پیغمبر این حق را به نفع شخص خودش دارد؛ معنی ندارد. اولاً پیغمبر از نظر شخص خودش احتیاجی به مردم نداشت که بخواهد مردم را فدای زندگی شخصی خودش بکند، و ثانیاً احدی چنین حرفی نمی زند.

آیا این حقی که پیغمبر دارد، فقط مال شخص پیغمبر است؟ نه، به امام هم منتقل می شود؛ یعنی امام هم بعد از پیغمبر سرپرست و نماینده اجتماع می شود و این حق به

(۱) احزاب / ۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۲۱

او منتقل می گردد. آیا این حق منحصر به پیغمبر و امام است یا به هر کسی که از ناحیه خدا حکومت شرعی داشته باشد، به نیابت از پیغمبر و امام منتقل می شود؟ این حق به او هم منتقل می شود. اینها دلیل بر این است که اسلام برای اجتماع حق قائل است، چون برای اجتماع اصالت و حیات قائل است، و واقعاً اجتماع یک وحدتی دارد و اعتبار مطلق نیست.

حقوق، تنها با مکتب الهی قابل توجیه است

گاهی مسائلی پیش می آید که حل کردن آنها از نظر فلسفه های دیگران مشکل است. مثلاً من از شما می پرسم: آیا هر نسلی نسبت به نسل آینده، تکلیف و مسئولیتی دارد یا نه؟ ما الآن نسلی هستیم موجود. نسلی در آینده می خواهد به وجود بیاید و تا این ساعت به وجود نیامده است. آیا ما در مقابل آنها مسئولیت داریم یا نه؟ اگر بگویید مسئولیت داریم معنایش این است که آیندگان بر ما حق دارند. آیندگانی که نیامده و هنوز وجود پیدا نکرده اند، بر ما که الآن موجود هستیم حقی دارند. اگر

بگویند نه، هیچ حقی ندارند، پس این حرفی که امروز تمام مردم دنیا می‌زنند که ما مسئول نسلهای آینده هستیم یعنی چه؟ اصلاً معنای این حرف چیست؟ من از کسانی که می‌خواهند حقوق را با غیر مکتب الهی توجیه کنند، می‌پرسم اصلاً این حرفهایشان چه معنی می‌دهد که می‌گویند ما مسئول نسل آینده هستیم؟ نسل آینده به گردن ما حق دارد یعنی چه؟ او که هنوز به دنیا نیامده، از کجا این حق را پیدا کرده است؟ منشأ این حرف چیست؟ همه هم قبول دارند که هر نسلی نسبت به نسلهای آینده اش مسئول است. یک وقت هم کسی اساساً زیر این حرف می‌زند، می‌گوید: اصلاً مسئولیت یعنی چه؟! ما نسبت به نسل آینده هیچ مسئولیتی نداریم، مانند ابو العلاء معری که می‌گوید: اصلاً ما چرا نسل آینده را به وجود می‌آوریم؟! گناه ما این است که آنها را به وجود می‌آوریم. می‌گوید: اصلاً حیات و زندگی لغو است، شر است. بنابراین هر کس عملی انجام بدهد که نسلی به وجود بیاید، نسبت به او مرتکب جنایت شده است. خیام هم تقریباً همین حرف را می‌زند. خود ابو العلاء تا زنده بود زن نگرفت و دستور داده بود که وقتی مرد، روی قبرش این جمله را بنویسند: «هَذَا الَّذِي جَنَى عَلَيْهِ ابْوُهُ وَ لَمْ يَجْنِ عَلَيَّ أَحَدٍ» یعنی این، کسی است که پدرش به او جنایت کرد و او را به این دنیا آورد اما او بر احدی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۲۲

جنایتی نکرده و بچه‌ای به دنیا نیاورده است. حالا یک کسی این حرف را می‌زند که بچه به دنیا آوردن را جنایت می‌داند. در اینجا دیگر صحبت از اینکه ما مسئول نسل آینده هستیم و یا باید زمینه را برای نسل آینده فراهم کنیم، غلط است. اما کسی که می‌گوید ما مسئول نسل آینده هستیم، باید حق نسل آینده بر ما را توضیح بدهد که این حق چیست؟.

حقوق از اینجا ناشی می‌شود که دنیا خدا دارد و جریانی که در دنیا هست به سوی یک غایت و هدفی است، یعنی خلقت به سوی هدفی پیش می‌رود. اگر دنیا دنیای تصادف باشد، همه حرفها غلط است. اینها از یک طرف می‌گویند دنیا دنیای تصادف است، افراد بشر که به وجود آمده‌اند با تغییرات تصادفی به وجود آمده‌اند، و وقتی می‌پرسیم آیا خلقت و طبیعت رو به یک هدفی جلو می‌رود؟ می‌گویند نه، اصلاً هدف یعنی چه؟! اساساً علت غایی در دنیا نیست؛ و از طرف دیگر می‌گویند ما مسئول نسل آینده هستیم، در صورتی که مسئولیت نسل آینده و این حرفها همه بر این اساس است که دنیا نظام حکیمانه‌ای دارد و این خلقت به سوی هدفهایی پیش می‌رود، به این ترتیب که چون دنیا به سوی هدفهایی پیش می‌رود، حق را خود خلقت به وجود آورده است. آن وقت ما در مقابل خلقت مسئولیت داریم.

خلقت به ما می‌گوید به همان دلیلی که در تو جهازات تناسلی وجود دارد، به همان دلیل که در تو رغبت طبیعی [به جنس مخالف] وجود دارد، تو را ساخته‌ام برای اینکه نسل آینده به وجود بیاید، یعنی من حقی از نسل آینده بر تو قرار داده‌ام. و الا اگر این مطلب نباشد، پس نسل آینده بر ما حق دارد یعنی چه؟!

تازه من به نسل آینده کاری ندارم، نسل حاضر را در نظر می‌گیرم. پدر و فرزند کوچکش را در نظر می‌گیرم. آیا فرزند کوچک بر پدر حق دارد یا نه؟ آیا شما می‌توانید در دنیا کسی را پیدا کنید که بگوید این بچه کوچک بر این پدر و مادر حقی ندارد؟ بلکه همه می‌گویند حالا که این بچه را به وجود آورده‌ای، مجبوری که او را بزرگ کنی. پس این بچه حق دارد. بعد این سؤال پیش می‌آید که حق این بچه از کجا پیدا شد؟ آیا جز این است که بگوییم دستگاه خلقت افراد را به هم مربوط کرده و این حقی است که خداوند عالم در متن خلقت در میان افراد بر عهده یکدیگر قرار داده است؟ گویی خدا می‌گوید به همان دلیلی که در وجود تو یک عاطفه پدری و در وجود همسرت یک عاطفه مادری قرار داده‌ام، یک اولویتی میان شما و

این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۲۳

فرزند وجود دارد. در نتیجه، این بچه به گردن شما حق دارد. این حق را متن خلقت قرار داده است.

بنابراین اجتماع به طور کلی حق دارد.

اما آن فرضیه دیگر که می‌گوید اجتماع وجود دارد، فرد وجود ندارد. من فکر می‌کنم این فرضیه، سخنی است که اصلاً احتیاج ندارد که کسی آن را رد کند. این قدر مهمل و نامربوط است که قابل بحث نیست. فرد وجود ندارد یعنی چه؟! حد اکثر این است که بگوییم اجتماع وجود دارد، اجتماع هم از افراد ترکیب شده است. آن وقت آیا می‌شود گفت فرد اصلاً وجود ندارد و امری است اعتباری؟ اگر فرد امری است اعتباری، پس این مرگب از کجا به وجود آمده است؟! در اینجا ما می‌توانیم مطلبی را که در این دو سه شب عرض کردیم و یک مطلب علمی بود، پایان بدهیم.

عدالت اگر معنایش توازن باشد، باز از آن معنای «اعطاءً کُلَّ ذی حَقِّ حَقَّهُ» بیرون نیست. چرا؟ چون هیچ وقت اجتماع متوازن نمی‌شود به اینکه حقوق افراد پایمال بشود. توازن اجتماع به این است که حقوق همه افراد رعایت بشود، حق اجتماع هم رعایت بشود. از آن فرضیه نیز که اساساً حقوق افراد بکلی معدوم بشود، هرگز توازن اجتماع به وجود نمی‌آید. بله، در توازن پیش می‌آید که افراد باید حقوق خودشان را فدای اجتماع بکنند، اما این درست نمی‌شود مگر به اینکه خلقت هدف داشته و حق این فرد در جای دیگر تأمین و تضمین شده باشد. چطور؟ به یک فرد تکلیف کنند برو جهاد کن، برو سربازی کن، برو جان خود را فدا کن. در اینجا حق فرد بکلی فدای اجتماع می‌شود. روی چه منطقی این فرد این کار را بکند؟ آیا این فرد [نسبت] به جان خودش حق ندارد یا حق دارد؟ حالا که حق دارد، چرا خودش را فدای اجتماع کند در صورتی که بعد از کشته شدن هیچ فایده‌ای از اجتماع نمی‌برد؟ می‌گوییم دنیا و آخرت، موت و حیات، به یکدیگر اتصال و ارتباط دارد. جهاد کردن تو، سربازی کردن تو معنایش این نیست که حق تو بکلی معدوم می‌شود، بلکه حق تو در جهان دیگری به شکل دیگری احیا می‌شود. اگر ارتباط دنیا و آخرت محرز نباشد و اگر پاره‌ای از حقوق که قهراً در اجتماع معدوم مطلق می‌شود (یعنی حقوقی از فرد که فدای اجتماع می‌شود) در جای دیگر تأمین نشود، جهاد، سربازی و تکلیف کردن به فداکاری اساساً هیچ پایه‌ای پیدا نمی‌کند؛ ظلم است، آن هم ظلم مطلق و علی الاطلاق.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۲۴

پس بالاخره معلوم شد که پایه عدالت، حقوق واقعی است که وجود دارد.

عدالت معنایش مساوات- به آن معنی که آنها گفته‌اند- نیست. عدالت معنایش موازنه به شکلی که پای حقوق در کار نباشد نیست، بلکه عدالت بر پایه حقوق واقعی و فطری استوار است. فرد حق دارد، اجتماع هم حق دارد. عدالت از اینجا پیدا می‌شود که حق هر فردی به او داده شود. عدالت رعایت همین حقوق است.

بنابراین عدالت در تمام زمانها یکی بیشتر نیست و اینکه می‌گویند عدالت یک امر نسبی است، حرف درستی نیست.

امشب عرایضم را در همین جا خاتمه می‌دهم.

خدایا ما را به حقایق دین مقدس اسلام آشنا بفرما.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۲۵

بررسی نظریه نسبیت اخلاق

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ «۱».

بحثهای دو سه شب پیش ما راجع به عدالت بود و خلاصه حرف این شد که عدالت بر پایه حق و استحقاق بنا شده است و عموم استحقاقهای انسان همیشه ثابت و یکنواخت و مطلق است، پس عدالت هم امری مطلق است و نسبی نیست. امشب می‌خواهم راجع به نسبییت اخلاق که چند شب قبل اشاره‌ای به آن شد بحث کنم و بحث نسبییت در اخلاق و عدالت را خاتمه بدهم.

عرض شد که بعضی معتقدند که اخلاق نسبی است، بدین معنی که چیزی را نمی‌توان گفت که برای همه وقت و برای همه جا اخلاق خوب است و نیز چیزی را نمی‌شود در همه وقت و همه جا اخلاق بد دانست. هر خلقی در یک جا خوب است در جای دیگر بد، در یک زمان خوب است و در زمان دیگر بد. پس اخلاق امری نسبی است و چون نسبی است نمی‌تواند یک دستور العمل کلی و همیشگی و همه‌جایی داشته باشد، بلکه در هر زمان دستور اخلاق باید یک جور باشد. این

(۱) نحل / ۹۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۲۶

مطلب را ما باید بحث کنیم تا معلوم شود که آیا صحیح است یا نه؟

مسئله حسن و قبح عقلی

این حرف درست نیست. به کسانی که این حرف را زده‌اند می‌گوییم چیزی که اجتماع آن را خوب می‌داند و چیزی که اجتماع آن را بد می‌داند یعنی چه؟ مسئله‌ای است که شاید عنوان کننده اولیه آن مسلمین بوده‌اند و آن مسئله حسن و قبح عقلی است. حسن یعنی نیکویی، زیبایی، و قبح یعنی بدی و زشتی. حسن و قبح عقلی در مقابل حسن و قبح غیر عقلی یعنی چه؟ ما یک زشتی و زیبایی داریم، مثل اینکه صورت انسانی را می‌گویند صورت زیبایی است و صورت انسان دیگر را می‌گویند صورت زشتی است؛ فلان کس دارای چشمان زیبایی است، فلان کس دارای چشمان زشتی است؛ در میان حیوانات، فلان حیوان مثلاً آهو حیوان زیبایی است اما مثلاً کلاغ حیوان زشتی است. حسن و قبح به این صورت، امروز یکی از علمهای دنیاست. می‌گویند شناخت زیبایی، علم زیبایی.

حسن و قبح عقلی یعنی زشتی و زیبایی چیزهایی که به چشم دیده نمی‌شوند.

خود آن چیزها را عقل درک می‌کند و قاعدتاً زشتی و زیبایی آنها را هم عقل درک می‌کند. مثلاً شخصی در بیابانی غریب است و در حال غربت بیمار می‌شود. بعد یک آدم ناشناسی که اصلاً او را نمی‌شناسد، همین قدر احساس می‌کند که این آدم غریب و بیمار است. بدون اینکه هیچ‌گونه توقعی داشته باشد فوراً او را به بیمارستان برده، وسایل معالجه او را فراهم و خودش مرتباً از او عیادت می‌کند و پس از اینکه آن غریب از بیمارستان خارج می‌شود، همین قدر که احساس می‌کند که او پول ندارد تا به وطن خودش برگردد، فوراً از جیب خودش برای او بلیط خریده و او را به وطنش می‌فرستد. حالا این آدم مثلاً اهل عراق است و آن آدم اهل یکی از کشورهای آفریقایی است که اصلاً احتمال اینکه این دو تا آخر عمر همدیگر را یک مرتبه ببینند وجود ندارد. از شما می‌پرسم آیا این کاری که آن شخص نسبت به این فرد کرد، کار خوبی است یا نه؟ همه ما می‌گوییم کار خوبی است، کار نیکویی است، کار قشنگی است. اما آیا قشنگی این کار از نوع قشنگی‌ای است که می‌توان آن

را با چشم دید؟

نه، قشنگی این کار را با چشم نمی‌توان درک کرد، همین‌طور که چشم قشنگی صدا را درک نمی‌کند. ولی در عین حال وجدان انسان درک می‌کند که این کار کار خوبی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۲۷

است، کار قشنگی است. عقل ما خوبی آن را درک می‌کند.

نقطه مقابل، کسی به کسی خوبی می‌کند. اتفاق می‌افتد همان آدمی که به او خوبی شده است، آن کسی را که به او خوبی کرده است در خیابان می‌بیند. حالا برای اینکه نخواهد جبران خوبیهای او را بکند و مثلاً او را به خانه ببرد و از او پذیرایی کند، با وجودی که امکانات هم برایش فراهم است، فوراً خودش را مخفی می‌کند تا آن شخص او را نبیند. ما به این کار چه می‌گوییم؟ می‌گوییم کار بدی است، این آدم آدم بدی است، کار زشتی کرد. ولی زشتی این کار چگونه زشتی‌ای است؟ آیا همان زشتی صورت است که انسان می‌تواند با چشم ببیند؟ نه، خدا به انسان وجدان و عقلی داده است که به حکم آن وجدان و عقل، زشتی این کار را درک می‌کند. این را حسن و قبح عقلی، زشتی و زیبایی عقلی می‌نامند. می‌گویند تمام کارهای اخلاقی همان کارهایی است که عقلاً زیباست و کارهای ضد اخلاقی کارهایی است که عقلاً ناپسند است. دیده‌اید که در کتابهای اخلاقی می‌نویسند: «صفات حمیده و اخلاق پسندیده»؛ نقطه مقابل صفات رذیله و اخلاق ناپسندیده. صفات حمیده یعنی صفاتی که قابل ستایش است و اخلاق پسندیده یعنی اخلاقی که عقل آن را می‌پسندد. اخلاق پسندیده از نظر عقل پسندیده است، اخلاق ناپسندیده از نظر عقل ناپسندیده است. می‌گویند پایه اخلاق بر پسند و ناپسند است، بر زشتی و زیبایی عقلی است. این یک مقدمه.

مقدمه دیگر اینکه می‌گویند زشتی و زیبایی از نظر عقل عقل پسند و ناپسند، در شرایط مختلف فرق می‌کند. عقل مردم، یک چیز را در یک زمان نیک می‌داند و در زمان دیگر بد. یک کار را در یک جا مردمی خوب می‌دانند و در جای دیگر بد می‌دانند. پس حسن و قبح عقلی که پایه اخلاق است، وضعش ثابت و یکنواخت نمی‌باشد، در همه زمانها یک جور نیست، در همه مکانها یک جور نیست. مثلاً کشتن حیوانات و بالاخص کشتن گاو در هندوستان جزء کارهای زشت و از زشت‌ترین کارهاست. همان‌طور که در میان ملل دیگر کشتن انسانها زشت است، در میان آنها کشتن حیوانات زشت است. ولی از هندوستان که به این طرف بیاید، در پاکستان، ایران، افغانستان، ترکیه، عراق و ... می‌بینید حیوانات را ذبح می‌کنند، گاو هم زیاد می‌کشند و گوشتش را می‌خورند. یک ملت این کار را زشت می‌داند، ملت دیگر زشت نمی‌داند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۲۸

مثال دیگر: در مورد مسئله حجاب و بی‌حجابی زن، ذوقها و سلیقه‌های ملل فرق می‌کند. ملتی که از اول تربیتشان این‌طور بوده که زنهایشان با حجاب باشند، بی‌حجابی را زشت می‌دانند و اگر دختری از دخترانشان یا زنی از زنانشان رویش را باز بگذارد، می‌گویند کار زشتی مرتکب شده است. خود همین زنها هم می‌گویند این کار، کار زشتی است. ملت دیگر، ملتی که از اول اصلاً حجاب را ندیده است و زنهای آن در حال بی‌حجابی بزرگ شده‌اند، اگر کسی بدنش را بپوشاند احساس زشتی می‌کنند. در اصل، آنها حجاب را امر زشتی می‌دانند و اگر زنی بخواهد خودش را بپوشاند، این عمل یک امر زشت و بد و مستهجنی به شمار می‌رود. یعنی در مکانهای مختلف فرق می‌کند و همین‌طور در زمانهای مختلف.

مثالهای دیگری هم ذکر می‌کنند. مثلاً تعدد زوجات در نزد بعضی از ملل مثل مسلمین کار زشتی شمرده نمی‌شود ولی در میان ملل دیگر جزء کارهای زشت است. پس معلوم می‌شود که حسن و قبح که پایه اخلاق است ثبات ندارد، یکنواخت نیست،

متغیر است، نسبی است، در مکانهای مختلف فرق می‌کند، در زمانهای مختلف فرق می‌کند. زشتی و زیبایی عقلی یک پایه قاطعی ندارد.

بنابراین یک مقدمه این بود که به عقیده برخی، پایه اخلاق حسن و قبح است، زیبایی و زشتی است. مقدمه دوم این بود که زشتی و زیبایی جزء مفاهیم نسبی است. از این دو مقدمه هیچ کدام درست نیست، مخصوصاً مقدمه اول. ابتدا باید ببینیم پایه اخلاق همان زشتی و زیبایی است یا نه. اگر پایه اخلاق زشتی و زیبایی بود، آن وقت باید بحث کنیم که زشتی و زیبایی نسبی هست یا نیست.

فکر سقراطی

اساساً این حرف غلط است که اخلاق بر پایه حسن و قبح است. این، جزء افکار اسلامی نیست. در کلمات علمای اسلامی این حرف خیلی زیاد است ولی در خود اسلام چنین حرفی نیست. این فکر فکری است که از یونان به مسلمین رسیده است، فکر سقراطی است. این حرف مال سقراط است که پایه اخلاق زشتی و زیبایی است، آن هم زشتی و زیبایی عقلی. سقراط یک مکتب اخلاقی دارد و می‌گویند مکتب اخلاقی سقراط مکتب عقلی است. علت اینکه می‌گویند مکتب اخلاقی او مکتب عقلی است، این است که به عقیده سقراط اخلاق خوب کارهایی است که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۲۹

عقل آنها را زیبا می‌داند، و اخلاق بد که انسان نباید آن را داشته باشد کارهایی است که عقل آنها را نازیبا می‌داند. سقراط مکتب اخلاقش را بر اساس عقل گذاشته است، آن هم زیبایی و زشتی عقلی. آن کسانی هم که کتابهای او را ترجمه کرده‌اند همین فکر سقراطی را پذیرفته‌اند و البته علمای اسلامی که روی آن بحث می‌کردند، این موضوع را درک کردند که حسن و قبح پایه ثابتی نیست و متغیر است. ولی مطلب این است که ما چرا پایه اخلاق را زشتی و زیبایی عقلی بدانیم تا بعد جواب آن را بدهیم؟

نه، اینجور نیست. همان‌طور که عرض کردم معنای اخلاق نظام دادن به غرایز است. چنانکه طب نظام دادن قوای بدنی است، اخلاق نظام دادن قوای روحی است.

پایه طب بر حسن و قبح عقلی نیست. پایه اخلاق هم بر حسن و قبح عقلی نیست.

یعنی چه؟

قبلاً این مطلب را عرض کردم که انسان از لحاظ روحی دارای نیروهایی است، دارای غرایزی است. هر یک از این نیروها تکالیفی [به عهده انسان] دارند؛ یعنی انسان باید حد هر نیرویی را نگاه بدارد و بفهمد که آن قوه و نیرو چه مقدار لازم دارد، نه بیشتر بدهد و نه کمتر، چنانکه راجع به بدن قضاوت می‌کند. اگر انسان به قوا و نیروهای روحی خودش نرسد، یعنی به بعضی زیادتر برسد و به بعضی دیگر کمتر و آنها را گرسنه نگه دارد، در قوا و نیروهای روحی اختلاف پیدا می‌شود، بی‌نظمی و آشفتگی پیدا می‌شود. این را بیماری روحی می‌گویند؛ یعنی زیاده‌تر از حد به قوه‌ای رساندن، او را سرسخت می‌کند، عواقبی ایجاد می‌نماید؛ و اگر به قوه‌ای کمتر از آنچه که احتیاج دارد بدهند، او هم سرسخت خواهد شد و عواقب نامطلوبی ایجاد می‌کند.

مثلاً اگر انسان به قوه غذا خوردن بیش از حد رسیدگی کند، نازپرورده‌اش کند، دائم به فکر شکم باشد، این قوه را فاسد

می‌کند بلکه تمام وجود و اخلاقش را فاسد می‌کند؛ و اگر به حد کافی به آن نرسد، یک نوع عواقب دیگر ایجاد می‌کند. این دیگر ربطی به این ندارد که این کار عقلاً خوب باشد یا بد. اساس اخلاق سلامت روان است. سلامت روان مثل سلامت بدن ربطی به حسن و قبح ندارد. روان باید سلامتی داشته باشد. همان‌طور که بدن احتیاج به ورزش و تقویت دارد، روان انسان هم احتیاج به تقویت و ورزش دارد؛ یعنی انسان می‌تواند با برخی اعمال حتی فکر خودش را تربیت کند. در کتاب امیل، نویسنده این نکته را خیلی خوب و عالی ذکر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۳۰

کرده است. کتاب را به صورت رمان نوشته است. کودکی را به روش خاصی بزرگ می‌کنند، مثلاً کارهایی را به او پیشنهاد می‌کنند که به حکم آن کارها روح او قویتر می‌شود.

فکر گاهی دقیق است و گاهی نیست؛ یعنی انسان گاهی در فکر خودش دقت دارد و گاهی ندارد. چطور؟ ما و شما ممکن است صد بار به این مسجد «اتفاق» بیاییم و برویم ولی وقتی که خارج از آن هستیم اگر از ما پرسند که وضع این مسجد چگونه است مثلاً چقدر ارتفاع دارد، پهنایش چه مقدار است، چه تابلوهایی در آن نصب کرده‌اند، با اینکه صد بار آمده‌ایم و رفته‌ایم، در عین حال نمی‌توانیم تشریح کنیم. ولی اگر همین سؤال را از یک نفر نقاش که به هر چیزی که نگاه می‌کند به آن دقیق می‌شود پرسند، می‌تواند شرح بدهد. می‌گویند چشم او تربیت شده است، به این معنی که دل او روی مبصراتش دقیق شده است. در مسموعات هم همین‌طور است. کسی که با آلات موسیقی آشنایی داشته باشد، از صدا تشخیص می‌دهد که این چه صدایی است. در مسموعات نیز همین‌گونه است، چنانکه طیب از نبض بیمار مرض او را تشخیص می‌دهد. اگر بخواهید بفهمید لامسه تا چه حد دقیق می‌شود، می‌توانید در کورها دقیق بشوید مخصوصاً کورهای مادرزاد. می‌بینید لامسه کار اغلب نیروها را می‌کند.

اخلاق یعنی ورزش و تقویت قوای روحی

غرض این جهت است که تمام قوای بدنی را باید ورزش داد. قوای روحی هم همین‌طور، مخصوصاً قوای عالی انسانی را، قوه اراده را، قوه عقل را، فکر را، تمرکز فکر را، اینها را باید تقویت کرد. اینها اخلاق است. پایه اخلاق این است که اراده انسان قوی و نیرومند باشد؛ یعنی اراده انسان بر شهوتش حکومت کند، بر عاداتش حکومت کند، بر طبیعتش غالب باشد. چطور؟ یعنی شخص آنچنان با اراده باشد که اگر تشخیص داد که باید این کار را کرد، تصمیم بگیرد و هیچ طبیعتی نتواند جلو او را بگیرد. مثلاً همان اولی که نماز بر شخصی تکلیف می‌شود و یا تشخیص می‌دهد که نماز برای او خوب است و بعد از این باید سحرها حرکت کند نماز بخواند، دعا کند، استغفار کند، از خداوند استعانت بجوید و کمک بگیرید، هنگام خواب یک دفعه بلند می‌شود. طبیعتش به او می‌گوید بخواب، استراحت کن. دلش می‌خواهد بخوابد،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۳۱

خوابش هم می‌آید و از خوابیدن لذت می‌برد. در اینجا اگر اراده قوی و نیرومند باشد بر طبیعت غلبه می‌کند، فوراً از جا برمی‌خیزد و نماز می‌خواند. یا اگر احساس کرد که کم خوردن خوب است، وقتی سر سفره می‌نشیند، مقداری که می‌خورد می‌بیند بازهم اشتها دارد (مخصوصاً ما ایرانیها که به پرخوری عادت کرده‌ایم، اتساع معده داریم، همیشه بیش از اندازه‌ای که احتیاج داریم غذا می‌خوریم)، احساس می‌کند که هنوز گرسنه است و بازهم میل دارد. عقل به او حکم می‌کند دیگر نخور،

همین مقدار که خوردی کافی است. طبیعت می گوید بخور! اراده قوی است، نمی گذارد بخورد. یا در مورد عادت‌ها، می فهمد که سیگار کشیدن برایش بد است، ضرر بدنی دارد، ضرر اخلاقی دارد، ضرر مالی دارد. اگر با اراده باشد تصمیم می گیرد که دیگر سیگار نکشد و نمی کشد، یعنی اراده بر عادت غلبه می کند. اما اگر اراده نداشته باشد، عادت غلبه می کند.

اخلاق معنایش این است که انسان اراده خودش را بر عادات، بر طبایع غلبه بدهد؛ یعنی اراده را تقویت کند به طوری که اراده بر آنها حاکم باشد. حتی اراده باید بر عادات خوب هم غالب باشد چون کار خوب، اگر کسی به آن عادت پیدا کرد خوب نیست. مثلاً ما باید نماز بخوانیم اما نباید نماز خواندن ما شکل عادت داشته باشد. از کجا بفهمیم که نماز خواندن ما عادت است یا نه؟ باید ببینیم آیا همه دستورات خدا را مثل نماز خواندن انجام می دهیم؟ اگر این طور است، معلوم می شود که کار ما به خاطر امر خداست. اما اگر ربا را می خوریم، نماز را هم با نافلة هایش می خوانیم، اگر خیانت به امانت مردم می کنیم ولی زیارت عاشورایمان هم ترک نمی شود، می فهمیم که اینها عبادت نیست، روی عادت است.

از امام روایت شده است: «لَا تَنْظُرُوا إِلَيَّ طَوْلَ رُكُوعِ الرَّجُلِ وَ سِجُودِهِ» (۱) «هیچ وقت به طول دادن رکوع و سجود شخص نگاه نکنید؛ یعنی رکوعهای طولانی و سجودهای طولانی شما را گول نزنند، ممکن است این از روی عادت باشد و اگر ترک کند وحشت کند. اگر می خواهید بفهمید این شخص چگونه آدمی است، در راستیها و امانتها امتحانش کنید چون امین بودن عادت بردار نیست، راست گفتن عادت بردار نیست مانند نماز خواندن.

(۱) اصول کافی، ج ۲/ ص ۱۰۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۳۲

پس اراده و اخلاق انسان باید آن قدر قوی و نیرومند باشد که بر طبیعت انسان غالب باشد، بر عادت انسان غالب باشد که هر کاری را که انسان می کند روی اراده باشد. حتی گویا فقها این را نقل می کنند (اخلاقیون هم گفته اند) که اگر مستحبی را همیشه انجام می دادیم، مدتی آن را ترک کنیم بگذاریم از سرمان خارج بشود، بعد انجام بدهیم که از روی عادت انجام نداده باشیم بلکه از روی اراده انجام داده باشیم.

غرضم این جهت است که وقتی حقیقت اخلاق این باشد که هر صفتی از صفات انسان، هر نیرویی از نیروهای انسان حقی دارد که باید به آن داده شود و انسان وظیفه‌ای در قبال آن دارد، وقتی معنای اخلاق این باشد که جنبه‌های انسانی وجود انسان مخصوصاً عقل و اراده را باید آن قدر تربیت کرد و به آن نیرو داد که سایر قوا تحت سیطره اش باشد، دیگر نمی توان گفت که اخلاق در زمانها و مکانهای مختلف فرق می کند، من باید یک جور اخلاق داشته باشم و شما جور دیگر، یک زمان یک جور اخلاق داشته باشم زمان دیگر جور دیگر.

اینها که فکر کرده اند اخلاق نسبی است، سقراطی فکر کرده اند. خیر، اولاً پایه اخلاق زشتی و زیبایی نیست. ثانیاً این مطلب که زشتی و زیبایی تغییرپذیر است یعنی در زمانها و مکانهای مختلف فرق می کند، هم درست است و هم درست نیست.

در این زمینه یک تحقیقی علامه طباطبایی دارد و نظر ایشان این است که اصول زیباییهای عقلی و اصول زشتیهای عقلی ثابت است، فروعش متغیر است. و من چون خسته شده ام دیگر نمی توانم روی این موضوع بحث کنم و فقط دعا می کنم ...

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۳۳

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ (۱).

یکی از مباحث بسیار اساسی مقتضیات زمان، مسئله نسخ و خاتمیت است. در اینجا دو مطلب است. یکی اینکه نسخ احکام خدای تبارک و تعالی روی چه حسابی است؟ معنای نسخ این است که حکمی را وضع کنند و بعد آن حکم را برداشته بجای آن، حکم دیگری بگذارند. افراد بشر در قوانینی که وضع می کنند نسخ و منسوخ زیاد دارند، و این برای افراد بشر مانعی ندارد زیرا ممکن است قانونی را وضع کنند، بعد از مدتی به اشتباه خودشان پی ببرند و آن قانون را اصلاح یا عوض کنند. ولی قانونی که از طرف خدا وضع می شود چطور؟ درباره خدا هیچ تصور نمی رود که خدا قانونی را به وسیله یکی از پیغمبران وضع کند و بعد از مدتی به اشتباه خود پی برد و بخواهد آن قانون را اصلاح کند. این با خدایی خدا منافات دارد. لازمه نسخ به این معنی، جهالت قانونگذار است. پس علت نسخ به طور قطع این نیست. ولی از طرف دیگر ما می بینیم «نسخ» در قوانین الهی هست، برای اینکه پیغمبری می آید و شریعتی می آورد، پس از مدتی پیغمبر دیگری می آید و شریعت

(۱) احزاب / ۴۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۳۴

آن پیغمبر را نسخ می کند و شریعت دیگری می آورد، چنانکه از زمان آدم تا زمان نوح شریعتی بوده است، حضرت نوح می آید و شریعت حضرت آدم را نسخ می کند، بعد حضرت ابراهیم می آید و شریعت حضرت نوح را نسخ می کند، موسی می آید شریعت حضرت ابراهیم را نسخ می کند. عیسی می آید شریعت حضرت موسی را نسخ می کند (۱)، دین مقدس اسلام می آید و تمام شرایع را نسخ می کند. نسخ در قانون الهی وجود دارد. علت نسخ هم - همان طور که عرض کردم - آن علتی نیست که معمولاً در قوانین بشری هست یعنی پی بردن به نقص قانون. این، در علوم ناقص بشر صادق است ولی در علم الهی صادق نیست. پس چرا نسخ می شود؟

از لحاظ مقتضیات زمان است. قانونی که به وسیله پیغمبر سابق آمده است، از اول محدود به زمان معین بوده است؛ یعنی خداوند تبارک و تعالی از اولی که این شریعت را نازل کرده است، برای همیشه نازل نکرده است که بعد پشیمان شده باشد، بلکه از اول برای یک مدت موقت نازل کرده است تا بعد از آنکه آن مدت منقضی شد شریعت دیگری بیاورد. پس چرا از اول برای همیشه وضع نکرد؟ می گوئیم هر زمانی یک اقتضایی دارد. قانون نوح علیه السلام یا قانون ابراهیم علیه السلام برای همان زمان خوب و مناسب بود اما زمان بعد قانون دیگری را ایجاب می کرد.

فلسفه خاتمیت

اینجا یک سؤال و یک اشکال خیلی مهمتری به وجود می آید و آن این است که اگر بناست شرایع به موجب تغییراتی که در زمان پیدا می شود نسخ بشود، پس هیچ شریعتی نباید شریعت خاتم باشد؛ یعنی تا ابد باید هر پیغمبری که می آید قانون پیغمبر پیشین را نسخ کند، چون زمان متوقف نمی شود [و به عبارت دیگر] علت نسخ در قانون الهی پی بردن به نقص قانون قبلی نیست بلکه فقط زمان است، زمان هم که متوقف نمی شود، پس هر پیغمبری که مبعوث می شود باید الزاماً و اجباراً قانون او

برای زمان محدودی باشد و آن زمان که منقضی شد، باز یک پیغمبر نو و شریعت نو.

(۱) البته حضرت عیسی تقریباً قوانینش شریعتی ندارد ولی در اینکه فی الجمله ناسخ هست بحثی نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۳۵

این خودش یک سؤال است که مخصوصاً بهائیه‌ها این سؤال را زیاد مطرح می‌کنند، نه برای اینکه دلیلی به نفع خودشان آورده باشند بلکه برای اینکه ادعای خاتمیت شریعت اسلامی را متزلزل کنند. حالا ما می‌خواهیم ببینیم چگونه است که شرایع به یک نقطه که می‌رسد در آنجا متوقف می‌شود، یعنی دیگر شریعتی بعد از آن نازل نمی‌شود.

این مطلب که دین اسلام و شریعت اسلامی خاتم است یعنی بعد از پیغمبر مقدس اسلام دیگر پیغمبری هرگز نخواهد آمد، جزء ضروریات دین اسلام است. اگر کسی منکر خاتمیت بشود، منکر اسلام شده است. از اولی که پیغمبر مبعوث شد، از آن نفر اولی که به پیغمبر ایمان آورد نه فقط به این عنوان بود که او پیغمبر است، بلکه همچنین به این عنوان بود که وی پیغمبر خاتم است. هر مسلمانی در صدر اول، به پیغمبر بر همین اساس ایمان داشت که او پیغمبر خاتم است. پیغمبر اکرم هم خودش فرمود: «لَا نَبِيَّ بَعْدِي» بعد از من پیغمبری نیست. این جمله که پیغمبر صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام خطاب می‌فرماید: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» از جمله‌های متواتر و مربوط به غزوه تبوک است. در این جنگ، پیغمبر اکرم علی علیه السلام را با خود نبرد و او را بجای خودش گذاشت. امیر المؤمنین که مرد جهاد و مبارزه بود، اظهار اشتیاق کرد که در رکاب رسول اکرم باشد. فرمود: مرا با خود نمی‌برید؟ رسول اکرم این جمله را فرمود: «أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي»؛ چون در این جنگ واقعاً احتیاجی به سرباز و جنگنده نبود؛ یک مانوری بود و ضرورتی هم نبود که امیر المؤمنین در آن شرکت کند، و آن شرکت نکردن سبب شد که پیامبر این جمله تاریخی را - که میان اهل تسنن و شیعه متواتر است - ذکر کند. مرحوم میر حامد حسین یک جلد از جلدهای عقبات را اختصاص داده است به متن روایتهای متعددی که از طرف اهل تسنن همین حدیث را ذکر کرده‌اند.

به هر حال مسئله خاتمیت جزء ضروریات دین اسلام است. یهودیها اساساً منکر نسخ می‌باشند، می‌گویند نسخ شریعت امکان ندارد. این حرف، حرف درستی نیست زیرا اگر نسخ شریعت امکان ندارد، پس خود شریعت موسی چه کاره است؟! و باید همان شریعتی که ابتدا ظهور کرده است، برای همیشه باقی باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۳۶

خاتمیت از نظر آوردن معارف الهی

این مطلب را ما از جنبه‌های مختلف باید بررسی کنیم. اولاً احتیاج به پیغمبر جدید تنها از نظر قانون‌گذاری نیست. پیغمبر در درجه اول معارف الهی می‌آورد، یعنی حقایقی که معرّف عوالم غیب است: خداشناسی، صفات الوهی، معادشناسی و آنچه که مربوط به سیر انسان به جهان دیگر است. هر پیغمبری گذشته از مقررات و قوانینی که برای بشر آورده است، یک سلسله معارف هم برای بشر آورده است. اگر مسئله خاتمیت را از جنبه آن معارف در نظر بگیریم، به این صورت است:

هر کدام از پیغمبران به اصطلاح یک حدی دارند، یک مقامی دارند، معارف الهی را متناسب با درجه سیر و سلوک خودشان یعنی تا حد عروج خودشان بیان می‌کنند. به عبارت دیگر هر پیغمبری، از معارف الهی آن مقدار که توانسته است کشف کند

و به اصطلاح عرفا در حدی که مکاشفه‌اش رسیده است بیان می‌کند.

بیشتر نمی‌تواند بیان کند، قادر نیست. ناچار بعد از او اگر مکاشف دیگری یک قدم از او جلوتر رفته باشد، قهراً او مأموریت دارد که معارف و حقایق را برای مردم شرح بدهد. مکاشفه معارف ممکن است ناقص باشد و ممکن است یک درجه کاملتر باشد. ولی یک حدی از مکاشفه است که آخرین حد آن است و به اصطلاح می‌گویند ختام؛ یعنی انسانی، از معارف الهی آنچه را که برای بشر مقدور است و امکان دارد که دریابد، دریابد (اگر انسان کامل باشد) به طوری که آنچه از معارف الهی که ممکن است کشف کند، کشف کرده باشد. در این صورت این بشر، دیگر زمینه برای هیچ پیغمبری بعد از خودش باقی نمی‌گذارد؛ یعنی آخرین حد معارف همان است که او بیان کرده است. دیگر ماورای آن، معارفی از معارف الهی وجود ندارد که دیگری بعد از او بیاید و بیان کند. به اصطلاح، او به لوح محفوظ الهی اتصال کامل پیدا کرده است. حالا کسی که بعد از او می‌آید، یا به درجه او رسیده است یا نه. اگر به درجه او نرسیده است که کمتر از او کشف کرده است، پس آنچه که او گفته است کاملتر است. و اگر به درجه او رسیده باشد و حتی فرضاً از او هم بالاتر باشد، دیگر چیزی نیست که ماورای آن را کشف کند. آخرش هم وقتی برسد و برگردد، همان حرف او را می‌زند.

مثل این است که شما می‌خواهید ببینید در کره ماه چه خبر است. اول یک موشک می‌رود عکسبرداری‌هایی می‌کند و خبرهایی می‌دهد، اطلاعاتی به دست

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۳۷

می‌آورد. بعد موشک دیگری می‌فرستند که از آن کاملتر باشد. اطلاعات بیشتری می‌دهد و همین‌طور. ولی بالاخره به جایی می‌رسد که آنچه را که برای بشر از کشف اطلاعات مقدور باشد، کشف کرده و دیگر چیزی نمانده است که کشف نکرده باشد.

اگر هم چیزی مانده است، در حد بشر نیست. دیگر بعد از آن هرچه موشک یا انسان بفرستند، اگر خبری دارد همان خبری است که او قبلاً داده، دیگر خبری نیست.

خاتمیت از نظر معارف الهی یعنی ختام، تمام، فصل کامل. فصل کامل که صورت گرفت، دیگر فصل دیگری که مغایر با آن باشد معنی ندارد. فرض کنید که بعد از پیامبر خاتم هم پیامبری بیاید و در حد او باشد، عین حرف او را تکرار می‌کند.

در اینجا لازم است نکته‌ای را عرض بکنم. آیا هر کسی که پیغمبر است، از هر کسی که پیغمبر نیست افضل است؟ نه، هر پیغمبری از هر غیر پیغمبری افضل نیست. ممکن است یک کسی پیغمبر باشد و حتی شریعت هم داشته باشد، و شخص دیگری پیغمبر نباشد و تابع یک پیغمبر باشد ولی این تابع یک پیغمبر از آن پیغمبر افضل باشد. مثلاً نوح خودش پیغمبر است و شریعتی دارد، ابراهیم پیغمبر است و شریعتی دارد، موسی پیغمبر است و شریعتی دارد. علی علیه السلام و همچنین صدیق کبری و بلکه سایر ائمه ما هیچ کدام پیغمبر نبوده‌اند و شریعتی نداشته‌اند ولی از آنها افضلند؛ یعنی معارف کاملتری را از معارف نوح و ابراهیم احاطه دارند و می‌دانند.

اما چون تحت الشعاع پیغمبر خاتم‌اند یعنی بعد از پیغمبر خاتم آمده‌اند، پیغمبر نبوده‌اند. آنچه که ابراهیم علیه السلام بیان کرده، جدید بوده است؛ یعنی ابراهیم چیزی را کشف کرده که تا زمان او کشف و مکاشفه نشده بود. پس ابراهیم علیه السلام پیغمبر است.

علی بن ابی طالب بعد از پیغمبر خاتم آمده است و فرض می‌کنیم که ابراهیم علیه السلام به آنجاها که او رسیده، نرسیده است. اما چون علی علیه السلام تحت الشعاع پیغمبر خاتم است و بعد از پیغمبر خاتم آمده است، هر جا را که او رفته است قبل از وی

پیغمبر خاتم رفته و مکاشفه کرده و مکاشفه را بیان کرده است. بنابراین اگر علی صد هزار درجه هم بر نوح و ابراهیم افضل باشد، مراحل بالاتری را طی کند، سلوک عالیتری را طی کند، هرگز پیغمبر نخواهد شد چون تحت الشعاع پیغمبر خاتم است. به فرض محال اگر علی علیه السلام قبل از پیغمبر به این دنیا آمده بود، مثلاً در زمان عیسی یا بعد از عیسی، آن وقت علی پیغمبر بود. اما چون بعد از پیغمبر خاتم آمده است، نمی‌تواند پیغمبر باشد. آن جمله هم همین مفهوم را می‌رساند: «أَنْتَ مِنْ بَيْنِ مَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۳۸

الَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي» هر نسبتی که هارون با موسی دارد تو با من داری ولی تو بعد از من پیغمبر نیستی، در پس پرده آنچه بود آمد، هر چه بود بیان شده است، دیگر نمی‌تواند بعد از من پیغمبری در دنیا وجود داشته باشد. این از نظر معارف.

خاتمیت از نظر آوردن قوانین

اما از نظر قوانین، که مسئله مقتضیات زمان با قوانین ارتباط دارد نه با معارف.

عرض کردم چون مقتضیات زمان تغییر می‌کند، شرایط عوض می‌شود. در اینجا باید این مطلب را توضیح بدهیم: اگر مقصود از مقتضیات زمان چیزی باشد که امروز پیشرفت تمدن یا تغییر تمدن می‌گویند، همیشه نیاز به دین جدید هست. تمدن مربوط به زندگی اجتماعی است که برگشتش به وسایل یعنی آثار علم و صنعت است. آنچه در زمان نوح علیه السلام بود با آنچه که در زمان ابراهیم علیه السلام بود فرق داشت.

بشر در زمان ابراهیم علیه السلام از یک تمدن کاملتری برخوردار بود، در زمان موسی علیه السلام از تمدن کاملتری، در زمان عیسی علیه السلام از تمدن کاملتری و در زمان خاتم الانبیاء از تمدن کاملتری. همچنین بعد از زمان خاتم الانبیاء مثلاً در قرون چهارم و پنجم اسلامی که اوج تمدن اسلامی است، مسلم تمدن بشر خیلی کاملتر از زمان ظهور خاتم الانبیاء بود، و اکنون عصر ما قرن بیستم تمدن بسیار کاملتری دارد از قرن چهارم هجری تا چه رسد به زمان خاتم الانبیاء. ولی آن مقتضیاتی که موجب می‌شود شریعت عوض بشود تغییرات تمدن نیست، پیشرفت تمدن به معنای مذکور نیست، چیز دیگری است.

بشر به حکم فطرت و به حکم آنچه که پیشوایان دین گفته‌اند، دو حجت دارد، دو پیغمبر دارد: یکی پیغمبر باطن که نامش عقل است و دیگر پیغمبر ظاهر که همان پیغمبر است. انسان احتیاج به هدایت دارد. همین فکری که به انسان داده شده خودش پیغمبری است برای انسان، یعنی وسیله‌ای است که لطف خدا اقتضا کرده است که به انسان داده شود تا راهش را پیدا کند. اما پیمودن آن راهی که انسان باید پیدا کند، وسیله‌ای می‌خواهد. هواها هر کدامشان در وجود انسان، حاکمی هستند.

غریزه خودش حاکمی است در وجود انسان. خیلی از راهها هست که انسان باید آنها را به حکم غریزه پیماید. غریزه هنوز حقیقتش کشف نشده است، یک دستگاه خودکاری است در وجود انسان. مثلاً در همین گلوی انسان یک چهارراه وجود

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۳۹

دارد، دو راه از خارج و دو راه از داخل. اینها در آخر حلق یک چهارراه تشکیل می‌دهند. یک راه از بینی، یک راه از دهان، یک راه از ریه و یک راه هم از معده می‌آید، چهارراه به وجود می‌آید و انسان اصلاً خبر ندارد که یک چنین چهارراهی هست. در حال عادی از این چهار راه دو راهش باز است: راه بینی و راه ریه که همیشه انسان، آزاد تنفس می‌کند. ولی هیچ توجه دارید که وقتی یک لقمه را به دهان می‌گذارید و می‌جوید، بعد که جویده شد دیگر اختیار آن از دست شما بیرون

رفته، بی اختیار فرو می‌رود و بلعیده می‌شود؟ وقتی که می‌خواهد فرو برود، سه راه از این چهارراه به طور خودکار بسته می‌شود: یکی راهی که از آن لقمه وارد شده، دیگر راه بینی که اگر باز باشد غذا می‌رود در مجرای بینی و اسباب زحمت می‌شود، و سوم راهی که به ریه می‌رود و اگر باز باشد خیلی خطرناک است. فقط راه مری و معده باز می‌ماند و لقمه به معده می‌رسد. این دستگاه به طور خودکار این کار را می‌کند، راه خودش را می‌داند. این هم یک نوع هدایت است. بالاخره باید لقمه به معده برسد. خود لقمه که نمی‌داند چه بکند ولی دستگاه می‌داند.

عقل انسان هادی دیگری است در وجود انسان. خیلی از مسائل است که انسان آنها را به حکم عقل کشف می‌کند. انسان مصلحت‌های خودش را به حکم عقل درک می‌کند. مثلاً یک وقت به او دو کار عرضه می‌شود، فکر می‌کند و یکی را انتخاب می‌کند. این، فقط کار عقل است. آدم‌های دیوانه غریزه‌شان به اندازه آدم عاقل هست، حسشان هم به اندازه آدم عاقل کار می‌کند ولی عقلشان کار نمی‌کند، این هادی در وجودشان نیست. منطقی این هادیها با هم فرق می‌کند. منطقی غریزه محدود است. آنجا که منطقی غریزه است، منطقی فکر نیست. منطقی حس هم منطقی دیگری است. منطقی عقل نیز غیر از منطقی حس است.

یک هادی چهارم وجود دارد و آن وحی است. ولی این هدایت این طور نیست که به طور کامل در وجود هر کسی باشد. نیروی وحی ناقص در هر کسی هست، الهامات جزئی در هر کسی هست ولی وحی کامل در هر کسی نیست. خداوند افراد لایق را مبعوث و بر آنها وحی نازل می‌کند که یک سلسله حقایق و راههایی است که انسان به آنها احتیاج دارد. نه غریزه به آن حقایق و راهها راهنمایی می‌کند نه حس، و نه عقل می‌تواند راهنمایی کند. اینجاست که وحی به کمک انسان می‌آید و او را راهنمایی می‌کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۴۰

پس سر اینکه انسان احتیاج به پیغمبر دارد این است که انسان به یک سلسله مسائل احتیاج دارد که بر آوردن آنها کار وحی و دین است. مسئله وحی به حسب زمانها فرق نمی‌کند ولی به حسب استعدادها فرق می‌کند (نه به حسب درجه تمدن).

این طور نیست که چون تمدن عوض می‌شود قانون عوض می‌شود و در نتیجه پیغمبر هم عوض می‌شود؛ یعنی درجه تمدن بالا می‌رود، پس قانون جدیدی می‌خواهد. نه، تغییر وحی به حکم این است که درجه تمایل خود بشر یعنی استعداد خود بشر برای فرا گرفتن قوانین الهی تغییر می‌کند. اجتماع بشری مانند فرد است؛ دوره کودکی دارد، دوره رشد دارد، نزدیک به مرحله بلوغ دارد، دوره بلوغ دارد.

بشریت در ابتدا حالت یک کودک را دارد، یعنی اساساً قدرت دریافتش ضعیف و کم است. هرچه که پیش می‌رود و رشدش بیشتر می‌شود، استعداد بیشتری پیدا می‌کند. مانند دستورالعملی که به بچه می‌دهید: دستورالعمل‌های شما ثابت است ولی بچه قابل نیست که تمام دستورالعمل‌های شما را انجام بدهد. بعد که مقداری استعداد پیدا می‌کند، شما مقداری از دستورالعمل‌ها را به او می‌دهید و مقدار دیگر را صرف نظر می‌کنید یا خودتان بجای او عمل می‌کنید تا می‌رسد به سرحد بلوغ (یعنی جایی که عقلش کامل است و شما هرچه دستورالعمل داشته باشید می‌توانید به او بدهید) و تمام راه و اصول را به او می‌آموزید که تا آخر عمر به آنها عمل کند.

اصول و کلیات و قوانین کلی‌ای که بشر احتیاج دارد که از طریق وحی به او گفته شود، نامحدود نیست بلکه محدود است. اینکه تمام دستورها به بشر اولیه داده نشده است برای این بوده که بشر دوره کودکی را طی می‌کرده است. قوانین کلی در تمام اعصار یک جور است ولی بشر آن استعدادی را که تمام احکام به او گفته شود نداشته است و اگر هم می‌گفتند

نمی‌توانست به کار بندد. همان مقداری هم که می‌گفتند می‌بایستی بعد از آن برایش سرپرست بفرستند که آنها را به کار بندد. وقتی که بشر به دوره بلوغ خودش رسید، به دوره عقل کامل، به دوره‌ای که در آن استعداد دریافت قوانینی را که اصول نظام اجتماعی و فردی اوست دارد، در این هنگام باید آن قوانین را به او گفت. آن وقت به او می‌گویند تمام وحی که باید بشر را هدایت کند، همین است. عقلت به آنجا رسیده است که آنچه را که از طریق وحی احتیاج داری که به تو بگویند و تو باید به کار بندی ما به تو می‌گوییم. تو آنها را حفظ کن و الی الابد زندگیت را با آنها تطبیق بده.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۴۱

معنای دوره خاتمیت این نیست که یکی از ادوار تمدن اسمش دوره خاتمیت شده است! ادوار تمدن ملاک خاتمیت نیست. دوره خاتمیت یعنی دوره‌ای که بشریت رسیده است به حدی که اگر قانون را به او تلقین و تعلیم کنند، می‌تواند آن را ضبط کند و بعد با نیروی عقل خودش از همین قوانین برای همیشه استفاده کند. مثل این می‌ماند که از خواص بچه، کتاب پاره کردن است. در قدیم که بچه‌ها «عم جزو» داشتند، تا یک بچه یک عم جزو می‌خواند، هفت هشت تا عم جزو را تکه تکه می‌کرد. حالا هم که عم جزو نمی‌خوانند، با همه مراقبتی که از بچه‌ها می‌شود، سالی دو سه نوبت باید برایشان کتاب خرید. بچه قدرت ندارد که کتاب خودش را حفظ کند. بشرهای ادوار سابق قدرت این را که کتاب آسمانی خودشان را نگه بدارند نداشتند، تکه تکه و گم کردند. کجاست صحف ابراهیم؟ کجاست تورات موسی؟

کجاست انجیل عیسی؟ اگر زردشت پیغمبر باشد، کجاست اوستا؟ این دلیل بر عدم بلوغ بشریت است؛ یعنی اگر در آن زمانها همین قرآن نازل می‌شد، از قرآن هم اصلاً خبری نبود. و ما دیدیم که بشر به جایی رسید که کتاب آسمانی‌ای را که برایش نازل کردند نگاه داشت، دیگر بچه نبود که کتابش را تکه تکه کند. قرآن محفوظ است و این خودش دلیل بر بلوغ بشریت است. وحی وظیفه دارد در حدودی که عقل ناقص است جبران کند؛ مکمل و متمم عقل است، یعنی در آن جایی که عقل قادر نیست، وحی جبران می‌کند. زمانی که بشر رسید به آنجا که می‌تواند آنچه را که باید، از ناحیه وحی بگیرد و نگه دارد و استعدادش رسیده است به آنجا که این اصول ثابت (وحی) را حفظ کند و همچنین قوه تطبیق و اجتهاد در او باشد، یعنی هر حادثه‌ای را که برایش پیش می‌آید با یک سلسله اصول کلی تطبیق بدهد و آن اصول کلی را مقیاس قرار بدهد، آن زمان می‌شود دوره خاتمیت.

خاتمیت به درجه تمدن مربوط نیست

پس خاتمیت به درجه تمدن مربوط نیست که بگویند چطور شده بعد از نوح، ابراهیم می‌آید و شریعتی می‌آورد و بعد از او موسی و بعد از او عیسی می‌آید و بعد از او خاتم الانبیاء، ولی بعد از خاتم الانبیاء پیامبری نمی‌آید؟ آیا بعد از خاتم الانبیاء دیگر زمان متوقف شد که نباید شریعت بیاید؟ زمان که متوقف نمی‌شود و تغییراتی که از زمان خاتم الانبیاء تاکنون روی داده است، چندین برابر تغییراتی است که از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۴۲

زمان نوح تا زمان خاتم الانبیاء رخ داده است.

این امر اصلاً بستگی به درجه تمدن ندارد. پیغمبران برای چه آمده‌اند؟ اصلاً احتیاج بشر به وحی چیست؟ پیغمبر که نمی‌آید تا جانشین فکر و عقل بشر باشد.

پیغمبر نیامده است که تمام قوای وجود بشر را معطل کند، بگوید شما فکر نکنید، استدلال نکنید، اجتهاد نکنید، تمام کارها را ما بجای شما انجام می‌دهیم. این امر خلاف نظم عالم است. پیغمبران می‌گویند: ای بشر! هرچه از تو ساخته است خودت انجام بده. کارهایی را که در حدود فکر و عقل و استدلال است باید خودت انجام بدهی. جایی که از قوه تو خارج است، ما به وسیله وحی تو را دستگیری می‌کنیم.

مثل اینکه اگر بچه‌ای همراه شما باشد، مراقب او هستید. تا آنجا که خودش می‌تواند راه برود، می‌گذارید خودش راه برود. وقتی که به آنجا می‌رسد که دیگر نمی‌تواند راه برود، او را بغل می‌کنید. وحی چنین است، منتها آن چیزهایی که بشر در آنها احتیاج به وحی داشته است، از اول تا آخر عالم محدود بوده است. از زمان حضرت آدم تا زمان خاتم الانبیاء مقداری که بشر احتیاج به وحی داشته است، محدود بوده ولی همان امر محدود را قابل نبوده که به خودش بسپارند و بگویند خدا حافظ شما. لذا دوره به دوره پیغمبر می‌فرستند، دائماً مراقب، تا می‌رسد به آنجا که به او می‌سپارند، و آنهایی که [در زمانهای] بعد هستند موظفند که مراقبت کنند. شما در کار اطباء ملاحظه کرده‌اید که آنها با بیمارانشان دوگونه رفتار می‌کنند. برای بیمارهای خیلی ساده و عوام، طیب علاوه بر اینکه نسخه می‌دهد سایر کارها را خودش مراقبت می‌کند. اما در مورد بیماری که تحصیل کرده است، کار دکتر خیلی آسان است؛ فقط دو کلمه حرف می‌زند و به بیان یک امر کلی قناعت می‌کند.

پس معلوم شد مسئله خاتمیت حل شده است و اینکه می‌گویند اگر ادیان باید به حسب زمان نسخ بشوند خاتمیتی نباید باشد و اگر نباید نسخ بشوند، شریعتی نباید ناسخ شریعت پیشین باشد، صحیح نیست. حساب خاتمیت حساب دیگری است که عرض کردم. خیال می‌کنم همین مطلب، امشب کافی باشد و من هم خسته شده‌ام، دیگر بیش از این نمی‌توانم صحبت کنم. همین جا دعا می‌کنیم ...

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۴۳

خاتمیت

اشاره

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ..

بحث دیشب ما به مناسبت بحثی که راجع به مقتضیات زمان می‌کردیم در اطراف خاتمیت بود. عرض شد که اساساً مسئله خاتمیت خود یک مسئله‌ای است که با زمان ارتباط دارد. نسخ شدن یک شریعت و آمدن شریعت دیگر بجای آن، فقط و فقط به زمان بستگی دارد و الا هیچ دلیل دیگری ندارد. همه علماء این را قبول دارند که رمز اینکه یک شریعت تا یک موقع معینی هست و بعد از طرف خدا نسخ می‌شود، تغییر پیدا کردن اوضاع زمان و به اصطلاح امروز مقتضیات زمان است. بعد این سؤال پیش می‌آید که اگر این طور باشد پس باید همیشه با تغییر مقتضای زمان، شریعت موجود تغییر کند. بنابراین هیچ شریعتی نباید شریعت ختمیه باشد و نبوت نباید در یک نقطه معین ختم بشود.

جواب این سؤال را دیشب عرض کردیم که کسانی که این سؤال را می‌کنند در واقع دو چیز را با یکدیگر مخلوط می‌کنند. خیال می‌کنند معنای اینکه مقتضیات زمان تغییر می‌کند فقط و فقط این است که درجه تمدن بشر عوض می‌شود و لذا باید پیغمبری مبعوث بشود متناسب با آن درجه از تمدن یعنی پیشرفت علم و فرهنگ بشر. در صورتی که این طور نیست؛ مقتضیات

زمان به صرف اینکه درجه تمدن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۴۴

تغییر می کند، سبب نمی شود که قانون حتماً تغییر کند. علت عمده اینکه شریعتی می آید شریعت قبل را نسخ می کند این است که در زمان شریعت پیش، مردم استعداد فراگرفتن همه حقایق را که از راه فهم باید به بشر ابلاغ بشود ندارند. تدریجاً که در مردم رشدی پیدا می شود، شریعت بعدی در صورت کاملتری ظاهر می شود و هر شریعتی از شریعت قبلی کاملتر است تا بالاخره به حدی می رسد که بشر از وحی بی نیاز می شود، دیگر چیزی باقی نمی ماند که بشر به وحی احتیاج داشته باشد؛ یعنی احتیاج بشر به وحی نامحدود نیست، محدود است، به این معنی که چه از لحاظ معارف الهی و چه از لحاظ دستوره‌های اخلاقی و اجتماعی یک سلسله معارف، مطالب و مسائل هست که از حدود عقل و تجربه و علم بشر خارج است، یعنی بشر با نیروی علم نمی تواند آنها را دریابد. چون علم و عقل قاصر است، وحی به کمک می آید. لازم نیست که بی نهایت مسائل از طریق وحی به بشر القا بشود. حد اکثر آن مقداری که بشر به وحی احتیاج دارد، زمانی به او القا می شود که اولاً قدرت و توانایی دریافت آن را داشته باشد و ثانیاً بتواند آن را حفظ و نگهداری کند.

تحریف شریعت پیشین، یکی از علل نسخ

اینجا مسئله‌ای هست که باید آن را در دنبال این مطلب عرض بکنم و آن این است که یکی از جهات احتیاج به شریعت جدید این است که مقداری از حقایق شریعت قبلی در دست مردم تحریف شده و به شکل دیگری درآمده است. در حقیقت یکی از کارهای هر پیغمبری احیاء و زنده کردن تعلیمات پیغمبر گذشته است؛ یعنی قسمتی از تعلیمات هر پیغمبری همان تعلیمات پیغمبر پیشین است که در طول تاریخ در دست مردم مسخ شده است. و این تقریباً می شود گفت که لازمه طبیعت بشر است که در هر تعلیمی که از هر معلمی می گیرد کم و زیاد می کند، نقص و اضافه ایجاد می کند و به عبارت دیگر آن را تحریف می کند. این مسأله را قرآن کریم قبول دارد، تجارب بشر هم به درستی آن شهادت می دهد. مثلاً خود قرآن کریم که آمد تورات و انجیل را نسخ کرد ولی قسمتی از تعلیمات آنها را احیاء و زنده نمود؛ یعنی بعد از آنکه به دست مردم مسخ شده بود قرآن گفت آن که تورات یا انجیل واقعی گفته است این نیست که در دست این مردم است، این است که من می گویم، این مردم در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۴۵

آن دست برده‌اند. یا همین موضوع ملت ابراهیم، طریقه ابراهیم که در قرآن آمده است؛ قریش خودشان را تابع ابراهیم حساب می کردند ولی چیزی که تقریباً باقی نمانده بود تعلیمات اصلی ابراهیم بود، عوض کرده بودند، دست برده بودند، یک چیز من در آوردی شده بود. قرآن این طور بیان می کند: **مَا كَانَ صِلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مِكَاءً وَ تَصَدِيَةً** «۱». ابراهیم نماز را واجب کرده بود. نماز او واقعاً عبادت بوده است. عبادت یعنی خضوع در نزد پروردگار، تسبیح و تنزیه و تحمید پروردگار. حالا اگر نماز ابراهیم از لحاظ شکل ظاهر با نماز ما فرقی داشته باشد مهم نیست ولی مسلم نماز ابراهیم نماز بوده است؛ یعنی آنچه که در نماز هست، نوع اذکار، نوع حمدها، نوع ثناها، ستایشها، خضوعها، اظهار ذلتها، تسبیحها و تقدیسه‌ها در آن بوده است. این قدر در این عبادت دخل و تصرف کرده بودند که در زمان نزول قرآن، نماز را به شکل سوت کشیدن یا کف زدن در آورده بودند.

پس یکی از کارهایی که هر پیغمبری می کند احیای تعلیمات پیغمبران پیشین است. لهذا قرآن راجع به ابراهیم علیه السلام می گوید: ﴿كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَ لَّا نَضْرِبُ الرَّايَةَ وَ لَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا ۗ﴾ (۲). یهودیها می گفتند: همین طریقه‌ای که ما داریم و اسمش یهودی گری است، ابراهیم داشت. نصرانیها می گفتند: طریقه ابراهیم همین است که ما الآن داریم؛ یعنی این که ما داریم همان است، منتها کامل شده است و نسخ کننده طریقه ابراهیم است. در آیه دیگر می گوید: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا تَشْرِيعَ كَرَدَ لِی شَمَا دینی را که در زمان نوح به آن توصیه شده بود، وَ الَّذِیْ أَوْحَيْنَا إِلَیْكَ وَ مَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى وَ عِيسَى این دینی که برای شما توصیه شده است، همان است که به نوح توصیه شده و همان است که به تو وحی شده و همان است که به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه شده است، أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لَّا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ (۳) توصیه شد که همین دین را اقامه کنید (یعنی دین همان دین است، یک راه است)، تشتت پیدا نکردند مگر بعد از آنکه می دانستند ولی روی هواپرستی این تفرقه‌ها را ایجاد کردند. یعنی این رشته‌های مختلف را دست مردم ایجاد کرده است. اگر ساخته‌های مردم را حذف کنید می بینید تمام اینها یک دین

(۱) انفال / ۳۵

(۲) آل عمران / ۶۷

(۳) شوری / ۱۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۴۶

است، یک ماهیت است، یک طریقت است.

غرض این جهت است که یکی از کارهای انبیا احیای اصل دین است که اصل دین از آدم تا خاتم یکی است. البته فروع مختلف است. هر پیغمبری که می آید یکی از کارهایش پیرایش است، یعنی اضافات و تحریفات بشر را مشخص می کند. حالا اینجا یک سؤال پیش می آید: آیا این خاصیت (تحریف دین) از مختصات بشرهای قبل از خاتم الانبیا است یا بشرهای دوره‌های بعد هم این طبیعت را دارند؛ یعنی در دین خودشان دخل و تصرف می کنند، خرافات اضافه می کنند؟ مسلم طبیعت بشر که عوض نشده است. بعد از پیغمبر خاتم هم همین طور است. آن شعر معروف - که می گویند از نظامی است و از او نیست - می گوید:

دین تو را در پی آرایشند در پی آرایش و پیرایشند بسکه بیستند بر او برگ و ساز گر تو بینی شناسیش باز

اگر این طور نبود، این همه فرق از کجا پیدا شد؟ معلوم است که بدعت در دین خاتم هم امکان پذیر است؛ چنانکه ما که شیعه هستیم و به وجود مقدس حضرت حجه بن الحسن اعتقاد داریم، می گوئیم ایشان که می آیند «يَأْتِي بَدِينٍ جَدِيدٍ». تفسیرش این است که آن قدر تغییرات و اضافات در اسلام پیدا شده که وقتی او می آید و حقیقت دین جدش را می گوید، به نظر مردم می رسد که این دین غیر از دینی است که داشته‌اند و حال اینکه اسلام حقیقی همان است که آن حضرت می آورد. در اخبار و روایات آمده است که وقتی ایشان می آید خانه‌هایی و مساجدی را خراب می کند، کارهایی می کند که مردم فکر می کنند دین جدیدی آمده است.

خاتمیت از نظر اصلاح دین سابق

حال آیا از این نظر که هر پیغمبر، مصلح دین سابق هم هست، از نظر احتیاج به مصلح- نه از نظر استعداد بشر برای دریافت کامل حقایق لازم از طریق وحی- مسئله خاتمیت چگونه توجیه می‌شود؟ اینجا باز دو مطلب است. یک مطلب این است که در اینکه احتیاج به مصلح و اصلاح همیشه هست و در دین خاتم هم هست، بحثی نیست. خود امر به معروف و نهی از منکر اصلاح است. ائمه فرموده‌اند:

«وَ اِنَّ لَنَا فِي كُلِّ خَلْفٍ عُمْدَةً لَّا يَنْفُونَ عَنَّا تَحْرِيفَ الْغَالِيْنَ وَ اِنْتِحَالَ الْمُبْطِلِيْنَ» در هر زمانی، در هر عصری افرادی هستند که تحریف غلو کنندگان و نسبت‌های دروغ مردمی را که فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۴۷

هدفشان خراب کردن دین است اصلاح می‌کنند. در اینکه احتیاج به اصلاح و مصلح هست، بحثی نیست ولی تفاوت در این جهت است که در زمان شرایع سابق، مردم این مقدار قابلیت و استعداد را نداشته‌اند که افرادی از میان آنها بتوانند جلو تحریفات را بگیرند و با تحریفات مبارزه کنند؛ باید پیغمبری با مأموریت الهی می‌آمد و این کار را انجام می‌داد. از مختصات دوره خاتمیت، قوه اصلاح و وجود مصلحین است که می‌توانند اصلاح کنند، علاوه بر اینکه مطابق عقیده ما شیعیان یک ذخیره اصلاحی هم وجود دارد که حضرت حجه بن الحسن است و او هم احتیاجی نیست که به عنوان پیغمبر اصلاح کند بلکه به عنوان امام اصلاح می‌کند.

امام یعنی کسی که تعلیمات و حقایق اسلامی را از طریق وراثت، خوب می‌داند؛ یعنی پیغمبر آنچه را می‌دانسته است به امیر المؤمنین گفته است، خالص اسلام در دست حضرت امیر بوده و بعد از او به دست ائمه ما رسیده است. احتیاجی به وحی جدید نیست، امام همان چیزی را که از طریق وحی به پیغمبر رسیده است بیان می‌کند.

خرافه‌ای در مسئله احیای دین

اینجا مطلبی هست که باید عرض بکنم. یکی از مسائلی که در اطراف آن، خرافه به وجود آمده است خود مسئله احیای دین است. من یک وقتی در انجمن ماهانه دینی یک سخنرانی کردم تحت عنوان «احیای فکر دینی». آنجا گفتم برای دین مانند هر حقیقت دیگر عوارضی پیدا می‌شود. در همین شبهای اول سخنرانی در اینجا عرض کردم دین مانند آبی است که در سرچشمه صاف است، بعد که در بستر قرار می‌گیرد آلودگی پیدا می‌کند و باید این آلودگیها را پاک کرد. ولی متأسفانه در همین زمینه، افکار کج و معوجی پیدا شده است. خوشبختانه از خصوصیات دین خاتم است که مقیاسی در دست ما هست که اینها را بفهمیم و تشخیص بدهیم.

راجع به مسئله تجدید و احیای دین از همان قرن دوم و سوم هجری در میان مسلمین (البته اول در اهل تسنن و بعد در شیعیان) فکری پیدا شده است که چون در طول زمان برای دین بدعت پیدا می‌شود و دین شکل کهنگی و اندراس پیدا می‌کند احتیاج به یک اصلاح و تجدید دارد، مانند اتومبیل که سرویس می‌شود یا خانه که سالی یک مرتبه تکانده می‌شود و مثلاً رنگش را عوض می‌کنند. این خاصیت زمان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۴۸

است که دین را کهنه می‌کند. گفتند برای این کار خداوند در سر هر چند سال یک نفر را می‌فرستد که دین را تجدید کند، چون کهنه می‌شود، گرد و غبار می‌گیرد و احتیاج به پاک کردن دارد. خدا در سر هر چند سال احتیاج دارد که دین را نو

کند. این را من در کتابهایی می‌دیدم، و می‌دیدم که عده‌ای از علمای ما را در کتابها به نام «مجدد» اسم می‌برند. مثلاً می‌گویند میرزای شیرازی مجدد دین است در اول قرن چهاردهم، مرحوم وحید بهبهانی مجدد دین است در اول قرن سیزدهم، مرحوم مجلسی مجدد دین است در اول قرن دوازدهم، محقق کرکی مجدد دین است در اول قرن یازدهم.

همین‌طور گفته‌اند مجدد دین در اول قرن دوم امام باقر علیه السلام است، مجدد دین در اول قرن سوم امام رضا علیه السلام است، مجدد دین در اول قرن چهارم کلینی است، مجدد دین در اول قرن پنجم طبرسی است و ... ما می‌بینیم علمای ما این مطلب را در کتابهایشان زیاد ذکر می‌کنند، مانند حاجی نوری که در احوال علما ذکر کرده است یا صاحب کتاب روایات الجنات که همین مجددها را نام برده است. در وقتی که می‌خواستیم آن سخنرانی «احیای فکر دینی» را انجام بدهم به این فکر افتادم که این موضوع را پیدا کنم. هرچه جستجو کردم دیدم در اخبار و روایات ما چنین چیزی وجود ندارد و معلوم نیست مدرک این موضوع چیست. اخبار اهل تسنن را گشتم، دیدم در اخبار آنها هم وجود ندارد. فقط در سنن ابی داود یک حدیث بیشتر نیست، آن هم از ابی هریره نقل شده است به این عبارت: «أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ مِنْ يُحَدِّدُ لَهَا دِينَهَا». پیغمبر فرمود: خدا برای این امت در هر صد سال کسی را مبعوث می‌کند تا دین این امت را تازه کند. غیر از ابی داود کس دیگری این روایت را نقل نکرده است. حالا چطور شد که شیعه این را قبول کرده است؟.

این روایت از آن روایات خوش شانس و از اهل تسنن است. آنها در این فکر رفته‌اند و راجع به این موضوع در کتابها زیاد بحث کرده‌اند. مثلاً می‌گویند اینکه پیغمبر گفته است در هر صد سال یک نفر می‌آید که دین را تجدید کند، آیا او برای تمام شئون دینی است یا اینکه برای هر شأنش یک نفر می‌آید؟ یکی از علما می‌آید که در کارهای علمی اصلاح کند، یکی از خلفا یا سلاطین می‌آید که دین را اصلاح کند «۱». مثلاً در اول قرن دوم عمر بن عبد العزیز بود، در اول قرن سوم

(۱) هرچند در اینجا منافع خصوصی به میان آمده است که وقتی در هر قرنی یکی از علما را مجدد حساب کرده‌اند، برای اینکه خلفا را راضی کنند گفته‌اند او وظیفه دیگری دارد، در هر قرنی یک خلیفه هم می‌آید که دین را اصلاح کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۴۹

هارون الرشید بود و ... از قرن هفتم به بعد که چهار مذهبی شدند، گفتند آیا برای هر یک از این مذاهب باید یک مجدد بیاید یا برای هر چهار مذهب یک مجدد؟

گفتند برای هر یک از مذاهب یک مجدد، به این ترتیب که سر هر صد سال، مذهب ابو حنیفه مجدد علی حده، مذهب شافعی مجدد علی حده، مذهب حنبلی مجدد علی حده و ... بعد راجع به سایر مذاهب اسلامی بحث شد. گفتند مذهب شیعه هم یکی از مذاهب است. بالاخره پیغمبر فرموده مجدد هست، باید برای همه مذاهب باشد، آن هم یکی از مذاهب اسلامی است، خارجی گری هم از مذاهب اسلامی است. بینیم در مذهب شیعه چه کسانی مجدد بوده‌اند؟ حساب کردند گفتند محمد بن علی الباقر مجدد مذهب شیعه است در اول قرن دوم، علی بن موسی الرضا مجدد مذهب شیعه است در اول قرن سوم، شیخ کلینی مجدد مذهب شیعه است در اول قرن چهارم. این را برای هر مذهبی توسعه دادند و حتی برای سلاطین هم در هر صد سال یک مجدد حساب کرده‌اند.

این فکر به شیعه سرایت کرده است. من کتابها را خیلی گشتم. به نظر من اولین کسی که این فکر را در شیعه وارد کرد شیخ بهایی بود، نه به عنوان اینکه این را یک حقیقت بدانند و بگویند که این حدیث درست است، بلکه در رساله کوچکی که در «رجال» دارد وقتی که راجع به شیخ کلینی بحث می‌کند می‌گوید شیخ کلینی چقدر مرد با عظمتی است که علمای اهل تسنن او را مجدد مذهب شیعه دانسته‌اند. شیخ بهایی یک مرد متبحر بود، از حرفهای اهل تسنن اطلاعاتی داشت، خواست این را به عنوان فضیلتی از شیخ کلینی ذکر کند نه اینکه بگوید این حدیث، حدیث درستی است. گفته است شیخ کلینی آن قدر عظمت دارد که اهل تسنن به حرفش اعتماد دارند و او را مجدد مذهب شیعه دانسته‌اند. دیگران هم که «رجال» نوشته‌اند، حرف شیخ بهایی را نقل کرده‌اند. کم کم خود شیعه هم باورش آمده که این حرف، حرف درستی است. بعد در دوره‌های صد سال و دوست سال بعد از شیخ بهایی، در قرون

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۵۰

دوازدهم و سیزدهم - که به عقیده من ما دوره‌ای منحطتر از این دو قرن نداریم؛ یعنی اگر بخواهیم بدانیم که معاریف شیعه و کتابهایی از شیعه در چه زمانی از همه وقت بیشتر انحطاط داشته یعنی سطحش پایین تر بوده، قرن دوازدهم و سیزدهم است - افسانه‌سازها این حدیث را به صورت یک حدیث واقعی در نظر گرفته و بدون اینکه خودشان بفهمند که ریشه این حدیث کجاست، نوشته‌اند بقیه [مصادقها] را درست کرده‌اند. اهل تسنن تا شیخ کلینی آمده بودند. اینها همین‌طور آمده‌اند تا رسیده‌اند به اول قرن چهاردهم. گفتند میرزای شیرازی مجدد مذهب شیعه است در اول قرن چهاردهم. حالا این مدرکش چیست، معلوم نیست. از همه مضحکتر این است که حاج میرزا ملا هاشم خراسانی در کتاب منتخب التواریخ همین موضوع را نقل کرده است و مجدد های مذهب شیعه را قرن به قرن ذکر می‌کند. او هم هرچه نگاه می‌کند می‌بیند جور در نمی‌آید، برای اینکه افرادی بوده‌اند که واقعاً می‌توان اسمشان را مجدد گذاشت از بس که خدمت کرده‌اند ولی اتفاقاً در سر صد سال نبوده‌اند مثل شیخ طوسی «۱»، اما عالم دیگری را که در درجه بسیار پایین تری است مجدد حساب کرده‌اند. حاج ملا هاشم مثل علمای تسنن گفته است علما حسابشان جد است، سلاطین هم حسابشان جد است. مجدد ها در میان خلفا و سلاطین کیانند؟ تا آنجا که شیعه پادشاه نداشته است، از سنیها گرفته‌اند: عمر بن عبد العزیز و مأمون و ... از آنجا که خود شیعه پادشاه داشته است، آمده‌اند سراغ پادشاهان شیعه: عضد الدولة دیلمی و ... کم کم رسیدند به نادر شاه. این مردی که از کله‌ها مناره‌ها می‌ساخت، شده است مجدد مذهب شیعه! بعد می‌گویند نادر شاه اهمیتش این بود که سپهسالار خوبی بوده، یک قلدر بزن بهادر خوبی بوده است. تا روزی که متوجه دشمنان ایران بود خوب کار می‌کرد، دشمنان ایران را بیرون کرد، هندوستان را فتح کرد. ولی بعد دیگر کارش خونریزی بود، دائم آدم کشت تا آنجا که بعضی معتقدند این مرد در آخر عمرش دیوانه شد. این مرد دیوانه می‌آید می‌شود مجدد مذهب شیعه! ببینید کار ما به کجا رسیده است! ببینید مالیات گرفتنش چگونه بوده است. اصطلاحاتی خودش وضع کرده بود، مثلاً می‌گفت من از فلان جا یک

(۱) شاید عالمی پیدا نشود که به اندازه او به شیعه خدمت کرده باشد ولی گناه او این بوده که در بین دو صدساله قرار گرفته است و نمی‌شود او را مجدد حساب کرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۵۱

الف می‌خواهم. دیگر یک ذره حساب در کارش نبود که این الف که می‌گوید مساوی مثلاً یک کرور تومان است یا الف کله آدم؟! به عنوان مثال می‌گفت: من از ورامین یک الف می‌خواهم. آخر این ورامین این قدر ثروت دارد یا ندارد؟! دوره‌ای از

چند ساله آخر عمر نادر که به داخل ایران پرداخته بود، اسف آورتر وجود ندارد.

توجه داشته باشید که گاهی در این حرفها ریشه‌هایی از مذهبهای دیگر وجود دارد. اهل مذهبهای دیگر آمده‌اند معتقدات خودشان را داخل کرده‌اند. این فکر که در هر هزار سال یک بار یک مجدد دین می‌آید، مربوط به قبل از اسلام است. این حرف از اسلام نیست. بابا طاهر می‌گوید:

به هر الفی الف قدی بر آید الف قدم که در الف آمدستم

یک فکر در ایران قدیم بوده و از زردشتیهاست که هر هزار سال یک بار، مصلحی می‌آید. یک وقت در کتاب زردشتیها خواندم که «هوشیدر» لقب آن کسی است که باید رأس هر هزار سال بیاید در ایران یک احیایی بکند. در هزاره فردوسی، ملک الشعراء بهار قصیده‌ای گفته است، می‌گوید: این هزاره تو همانا جنبش هوشیدر است.

فردی است که افکار زردشتی‌گری را خیلی در ایران رایج کرده است و به قول مرحوم قزوینی با عرب و هر چه که از ناحیه عرب باشد یعنی اسلام دشمن است. در کتابی که او راجع به زردشتی‌گری نوشته و دو جلد است، آنجا که شرح حال یعقوب لیث صفاری را ذکر می‌کند، او را یکی از آن [مجددهایی] که هزاره را به وجود آورده است توصیف می‌کند.

بنابراین آن سخن از حرفهای دروغی است که با روح اسلام جور در نمی‌آید و از ناحیه دیگران آمده است.

کتاب فراید أبو الفضل گلپایگانی مبلغ زبردست بهائیه را مطالعه می‌کردم، دیدم در آنجا حدیثی را از جلد سیزدهم بحار نقل می‌کند که پیغمبر اکرم فرمود: «ان صِلَحَتْ اُمَّتِي فَلَهَا يَوْمٌ وَاِنْ فَسَدَتْ فَلَهَا نِصْفُ يَوْمٍ» یعنی اگر امت من صالح باشند یک روز مهلت دارند و اگر فاسق باشند نیم‌روز مهلت دارند. بعد می‌گوید روزی که پیغمبر بیان کرده، همان است که در قرآن است: وَ اِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴿۱﴾

(۱) حج / ۴۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۵۲

یک روز در نزد پروردگار تو مساوی با هزار سال است. پس اینکه پیغمبر فرمود: اگر امت من صالح باشند یک روز مهلت دارند و اگر فاسق باشند نیم‌روز، یعنی اگر صالح باشند هزار سال باقی خواهند بود و اگر فاسق باشند پانصد سال. این أبو الفضل گلپایگانی که از آن شیادها درجه اول است، بعد می‌گوید: این حدیث پیغمبر راست است، چرا؟ برای اینکه این امت که فاسق شد، صالح بود و هزار سال هم بیشتر عمر نکرد زیرا تا سنه ۲۶۰- که سال رحلت حضرت امام حسن عسکری است- دوره نزول وحی است، چون ائمه هم همان وحی را بیان می‌کردند. این دوره، به اصطلاح همان دوره انبساط اسلام است. از زمان وفات امام حسن عسکری باید گفت که عمر امت شروع می‌شود؛ همان سال، سال تولد امت است. از سال ۲۶۰ که آغاز عمر امت است، هزار سال بگذرد چقدر می‌شود؟ ۱۲۶۰، سال ظهور «باب».

پس پیغمبر فرمود که اگر امت من صالح باشد هزار سال عمر می‌کند (یعنی بعد از هزار سال کس دیگری دینی آورده دین مرا منسوخ می‌کند) و اگر فاسق باشد پانصد سال.

برای اینکه این حدیث را پیدا کنم اول خودم بحار را گشتم، پیدا نکردم. دیدم آقا میرزا ابو طالب دو سه ورق درباره این حدیث توجیه می‌کند و می‌خواهد به گلپایگانی جواب بدهد. باور کرده که چنین حدیثی وجود دارد. چون در کتاب گلپایگانی دیده، باور نکرده که این را گلپایگانی از خودش جعل کرده باشد. من هر چه گشتم دیدم چنین چیزی پیدا نمی‌شود. یک چیزی دیدم در بحار از کعب الاحبار نه از پیغمبر، آن هم به یک عبارت دیگر که: در زمان مهدی علیه السلام،

در زمان رجعت، افراد مردم اگر آدمهای خوبی باشند هر کدام هزار سال عمر می کنند و اگر آدمهای بدی باشند پانصد سال. این حدیث را کعب الاحبار گفته و درباره آدمها هم گفته است. أبو الفضل گلپایگانی گفته این را پیغمبر گفته است نه کعب الاحبار. از بس این موضوع عجیب بود من به آقای دکتر توانا- که اطلاعات زیادی درباره بهائیها دارند- تلفن کردم، گفتم: یک چنین جریانی است، این کتاب أبو الفضل گلپایگانی این طور می گوید و کتاب میرزا ابو طالب این طور می گوید، شما در این زمینه مطالعه دارید، من هر چه در بحار گشتم چیزی پیدا نکردم جز همین حدیث. گفت: راست می گوئید، جز این حدیث کعب الاحبار تمام از مجعولات است.

اینها می رساند که مسامحه کاری در کار دین چقدر بد است. آن حرف أبو هریره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۵۳

که در سنن ابی داود آمده چه غوغایی در اهل تسنن ایجاد کرده! بعد علمای شیعه آن را در کتابهای خودشان ذکر کردند و برایش حساب باز کردند و کشیدند به آنجا که نادر یکی از مجددین مذهب شد. اینجا یک شیادی به نام أبو الفضل گلپایگانی شیادی می کند و عالمی مثل آقا میرزا ابو طالب باورش می شود که چنین چیزی وجود دارد، نمی رود بحار را نگاه کند ببیند در آن هست یا نیست. بعد صدها نفر دیگر می آیند کتاب میرزا ابو طالب را می خوانند و این حدیث را قبول می کنند.

در دین اسلام مصلح هست، ولی به این صورت که یک اصلاح کلی داریم که به عقیده ما شیعیان متعلق به حضرت حجت است که مصلح جهانی است. این اصلاح، جهانی و عمومی است و ربطی به بحث ما ندارد. و یک اصلاح خصوصی است که مبارزه کردن با بدعتهای بالخصوصی است. این، وظیفه همه مردم است و در همه قرنهای هم افراد مصلح (به معنی مذکور) پیدا می شوند. خدا هم شرط نکرده [که ظهور این افراد] هر صد سال به صد سال باشد یا دویست سال به دویست سال یا پانصد سال به پانصد سال یا هزار سال به هزار سال. هیچ کدام از اینها نیست. در مورد ادیان دیگر، پیغمبری باید می آمد تا دین سابق احیاء بشود و این امر جز از راه نبوت امکان نداشت. ولی برای احیای اسلام علاوه بر اصلاحات جزئی، یک اصلاح کلی هم توسط وصی پیغمبر صورت می گیرد. این هم یک فصل راجع به خاتمیت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۵۴

وجدان و مسئله نسبت اخلاق

اشاره

أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا ﴿۱﴾.

امشب قصد داشتم به مناسبت بحثی که راجع به مقتضیات زمان داشتم، بحثی را که مربوط به فلسفه تاریخ است عنوان کنم. آن بحث این است که آیا عواملی که سبب سعادت بشر می گردد، در هر زمان فرق می کند؛ یعنی این عوامل نو و کهنه می شود یا ممکن است یک سلسله عوامل ثابت وجود داشته باشد که در هر زمانی سبب سعادت بشر گردد؟ البته این مطلب احتیاج به توضیح و تفسیر دارد اما نظر به اینکه بحثی که در چند شب قبل راجع به نسبت اخلاق کردیم، قسمتی از آن را لازم ندیدم که تعقیب کنیم ولی دوستان اظهار کردند که تتمه آن مطلب را عرض بکنم، امشب را در اطراف آن بحث می کنم.

دلیل کسانی را که قائل به نسیت اخلاق بودند این طور ذکر کردیم که اصولاً پایه اخلاق بر حسن و قبح عقلی گذاشته شده است؛ بر اینکه عقل بشر کارهایی را خوب و کارهایی را زشت می‌داند. کارهای خوب را اخلاق حسنه می‌گویند و کارهای زشت را اخلاق رذیله. آن وقت می‌گفتند فکر بشر درباره این حسن و قبح در

(۱) فاطر / ۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۵۵

زمانهای مختلف عوض می‌شود. پس قهراً پایه اخلاق، ثابت و عمومی نیست. یک چیز ممکن است در محیطی اخلاق خوب شمرده شود و همان چیز در جای دیگر اخلاق بد شمرده شود.

در جواب این طور گفتیم که این استدلال دو پایه دارد: یکی اینکه پایه اخلاق حسن و قبح است و دیگر اینکه حسن و قبح یک امر نسبی است. به قول منطق، صغریایی دارد و کبرایی و قهراً از صغری کبری نتیجه گرفته می‌شود. صغرای این استدلال این است که اخلاق بر پایه حسن و قبح استوار شده است و حسن و قبح یک امر نسبی است، و کبرای آن این است که اخلاق بر پایه امر نسبی قرار داده شده است و چیزی که بر پایه امر نسبی قرار داده شود نسبی است، پس اخلاق نسبی است. ما راجع به پایه اول این نظریه یعنی «اخلاق بر اساس حسن و قبح است» صحبت کردیم و گفتیم این سخن اصلاً درست نیست. اخلاق سقراطی این طور است. سقراط یکی از معلمین اخلاق است و یک مکتب اخلاقی مخصوص به خود دارد. این فیلسوف یونانی پایه اخلاق خودش را بر حسن و قبح نهاده است. اما اخلاق اسلامی تکیه‌اش بر حسن و قبح نیست. پس این ایراد اگر وارد باشد بر اخلاق سقراطی وارد است.

آیا حسن و قبح یک امر نسبی است؟

رفقا و دوستان علاقه‌مند بودند که رکن دوم این استدلال را هم بحث کنیم که آیا واقعاً حسن و قبح یک امر نسبی است یا نه؟ آن شب اجمالاً عرض کردیم که این حرف هم درست نیست که حسن و قبح یک امر نسبی است، ولی تفسیری برای آن ذکر نشد. اکنون عرض می‌کنم که آن چیزی که اساس حسن و قبح است، امر نسبی نیست. بگذارید ما این مطلب را از جای دیگر شروع کنیم تا روشن تر بشود.

شما کلمه وجدان را شنیده‌اید «۱». می‌بینید افراد می‌گویند: وجداناً فلان مطلب این است، تو و وجدانت این مطلب این طور است یا نه؟ یا می‌گوییم یک قاضی با وجدان این گونه قضاوت می‌کند. این وجدان چیست؟ آیا وجدانها متغیرند؟ در هر زمانی وجدانها یک جور حکم می‌کنند، وجدان مردم این عصر با وجدان مردم ده

(۱) بجای اینکه بحث را روی حسن و قبح بیاوریم، روی کلمه وجدان می‌آوریم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۵۶

سال یا یک قرن پیش متفاوت است؟ آیا همین طور که رنگ لباس مردم، وسایل حمل و نقل مردم، وسایل روشنایی مردم تغییر کرده است و می‌کند، وجدانهای مردم هم تغییر می‌کند؟.

هر کسی در خودش یک احساسی دارد و آن احساس این است که قوه‌ای در وجود اوست که می‌تواند حتی علیه خود او

قضاوت کند. این قوه همان وجدان است. می‌گویند کانت فیلسوف معروف آلمانی که از مشاهیر فیلسوفان جهان است، جمله‌ای دارد که آن را بر سنگ قبر او نوشته‌اند؛ می‌گوید:

دو چیز است که اعجاب آدمی را برمی‌انگیزد: یکی آسمان پرستاره‌ای که بالای سر ما قرار دارد که هرچه بیشتر در این آسمان مطالعه شده عظمت بیشتری پیدا کرده است، و دیگر وجدان که در دل آدمی قرار دارد.

عرض شد که انسان گاهی حتی علیه خودش قضاوت می‌کند؛ یعنی هنگامی که بین او و شخص دیگری در موضوعی اختلاف است، ممکن است که در عمل به سخن آن شخص تن ندهد و حق او را پایمال کند اما همین که در کاری که کرده است فکر می‌کند، می‌بیند که در اندرونش قوه‌ای است که او را ملامت می‌کند، یعنی می‌بیند که خودش پیش خودش شرمنده است. این چه حسابی است که گاهی انسان پیش خودش شرمنده است؟.

می‌گویند بچه باهوشی داخل اتاق خلوتی شد. دید یک گلابی در آنجا هست.

آمد بیرون و گلابی را نخورد. یکی پرسید: در اتاق کسی بود؟ گفت: نه. گفت: پس چرا گلابی را نخوردی؟ گفت: خودم که بودم. این، حساب وجدان است.

تعبیر قرآن از وجدان

قرآن وجدان را تعبیر می‌فرماید به «النفس اللوآمیه» (۱) «نفس ملامتگر که صاحبش را ملامت می‌کند؛ یعنی قوه‌ای در وجود انسان هست که وقتی انسان کاری را انجام می‌دهد، با خود انسان حرف می‌زند و او را ملامت می‌کند: ای دل غافل چرا من

(۱) قیامه / ۲: وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۵۷

چنین کاری را مرتکب شدم، عجب کار بدی کردم، روی من سیاه است و از این حرفها.

حالا آیا می‌شود گفت بشر صاحب چنین قوه‌ای نیست؟ بالضروره هست. تمام مردم دنیا از وجدان حرف می‌زنند. حتی همان کسانی که به خدا معتقد نیستند، نمی‌توانند درباره خودشان این سخن را بگویند که ما نسبت به حقیقت هیچ شیفتگی نداریم. می‌گویند طرفدار حقیقت هستیم و لو بر ضرر خودمان باشد. چون ما انسانیم، انصاف داریم و به حقیقت اعتراف می‌کنیم. اسم این را «انسانیت» می‌گذارند: انسانیت ایجاب می‌کند که ما طرفدار مظلوم باشیم. اینجور کلمات حتی در بین مادیین و کمونیستها نیز هست. وجدان یا انسانیت قوه‌ای است در انسان که روی حق و حقیقت تکیه می‌کند؛ یعنی اگر در یک جا دیدید که حق با دیگری است، انصاف می‌دهید و می‌گویید حق با توست و من بیخود می‌گویم. این در بشر امروز وجود دارد، در بشر یک قرن پیش هم وجود داشته است، در بشر ده قرن و صد قرن قبل هم وجود داشته است. ما که ستمگرهای دنیا را ملامت می‌کنیم، ستمگر امروز را ملامت می‌کنیم، ستمگر ده قرن پیش و صد قرن قبل را هم ملامت می‌کنیم برای اینکه می‌گوییم او آدم بی‌وجدانی بوده است، یعنی آدمی بوده که بر خلاف وجدان انسانی خودش رفتار می‌کرده است. چنگیز آدم بدی بود یعنی بر خلاف وجدان انسانی خودش رفتار می‌کرد، سزار آدم بدی بود یعنی بر خلاف وجدان انسانی اش رفتار می‌کرد.

پس معلوم می‌شود همه افراد انسانها یک وجدان انسانی دارند. آیا غیر از وجدان انسانی است که همیشه حکم به عدالت

می‌کند، حکم به اینکه حق هر کسی را باید به او داد؟ کشتن آدم بی تقصیر را وجدان بشر پنج هزار سال پیش بد می‌دانسته، وجدان بشر امروز هم بد می‌داند. بچه‌کشی را همه افراد بشر در همه زمانها بد می‌دانند. اگر بنا بشود که حسن و قبح مطلقاً امر نسبی و متغیر باشد، باید وجدان بشر هم مطلقاً امر متغیر باشد، یعنی هر زمانی وجدان بشر یک جور حکم کند. البته این سخن را کسی نگفته است. آنهایی هم که این را در فلسفه‌شان گفته‌اند، در عمل هرگز این طور حرف نمی‌زنند. بر اساس فلسفه‌ای که کمونیستها دارند، در همه چیز اصالت ماده‌ای هستند، هم در فلسفه و هم در اجتماع. می‌گویند عوامل اقتصادی است که همه چیز را، از آن جمله وجدان بشر را می‌سازد. وجدان بشر هم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۵۸

تابع عوامل اقتصادی است. عوامل اقتصادی که تغییر کند، وجدان بشر هم تغییر می‌کند. بر اساس این حرف، وجدان دیگر معنی ندارد، انسانیت معنی ندارد. ولی اگر ما مطالعه‌ای در اطراف بشر بکنیم می‌فهمیم که وجدان یک حقیقت ثابتی است در بشر در تمام زمانها، و این مطلبی است که قرآن آن را در آیات زیادی بیان فرموده است. در سوره قیامت می‌فرماید: **لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (۱)** «قسم نمی‌خورم به قیامت. این «نه قسم به قیامت» مثل این است که قسم بخوریم «نه به جان تو». این، تمام مقام قسم است: قسم نمی‌خورم اما بدانید که مطلب در حد قسم است. و ثانیاً می‌خواهد بگوید این قدر مطلب من قطعی است که حاضرم رویش قسم بخورم. مثل اینکه می‌گوییم: نه به جان تو مطلب این طور است، من قسم نمی‌خورم اما مطلب این طور است. در اینجا نفس ملامتگر را مرادف با قیامت قرار داده. قیامت روز رسیدگی است، روزی است که محکمه عدل تشکیل می‌شود، تنها محکمه عدلی که مربوط به همه جهان است. در نفس انسان یک «وَضَعَ الْمِيزَانَ» ی هست.

خدا در نفس انسان هم همان میزانی را که در قیامت دارد خلق کرده است (وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ) (۲). «نه قسم به قیامت» و «نه قسم به نفس ملامتگر» (نه قسم به وجدان، چون وجدان در بشر همان کاری را می‌کند که میزان در قیامت). می‌خواهد بگوید که ما یک چنین هادی ملامتگری به بشر داده‌ایم که دقیقاً حقیقت را رسیدگی می‌کند و می‌فهمد.

در جای دیگر می‌فرماید:

وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا. وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَّاهَا. وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا. وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا.
وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا. وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا. وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا (۳).

در اینجا ده قسم ردیف شده است. در هیچ جای قرآن این قدر قسم پشت سر هم نیامده است؛ علامت اهمیت مطلب است. قسم به خورشید و روشنایی قرص

(۱) قیامت / ۱ و ۲

(۲) الرحمن / ۷

(۳) شمس / ۱-۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۵۹

خورشید ... قسم به نفس انسان و آن اعتدالی که در نفس انسان است، خدا الهام کرده (به صورت یک الهام فطری) به نفس انسان کار خوب و کار بدش را؛ یعنی با الهام الهی خوب و بد را می‌فهمد و لازم نیست که خوب و بد را معلم به انسان بیاموزد، وجدان انسان به انسان می‌فهماند.

آیه دیگری است که می‌فرماید: «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ» (۱) ما به این مردم وحی کردیم انجام دادن کارهای خیر را و پیاداشتن نماز را. فرمود: «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ أَنْ أَفْعَلُوا الْخَيْرَاتِ وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ» ما وحی فرستادیم به مردم که کار خوب انجام دهید و نماز را بجا آورید، بلکه فرمود: «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ خُودِ اِن كَار رَا بَه أَنهَا وَحِي كَرَدِيم نَه اَمْر بَه اِن كَار رَا».

در ذیل آیه کریمه **تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ** (۲) حدیثی نقل شده است که بعد از نزول این آیه مردی به نام وابصه خدمت رسول اکرم آمد و عرض کرد: یا رسول الله! سؤالی دارم. حضرت قبل از اینکه سؤالش را بگوید، فرمود: آیا راجع به اثم می‌خواهی سؤال کنی که اثم یعنی چه؟ گفت: بله یا رسول الله! فرمود: کار بد همان است که دلت قبول نمی‌کند. خداوند به بشر دلی داده است که با کارهای خوب پیوند و با کارهای بد بیگانگی دارد. و بعد با دو انگشت خود به سینه او زد و فرمود: «اسْتَيْتَفَتْ قَلْبُكَ يَا وَابِصَةَ!» از قلب خودت سؤال کن ای وابصه! همان طوری که می‌گویند از مجتهد استفتاء کن، از او سؤال کن، فتوای دلت را بخواه که دل هم یک مرجع تقلیدی است، تقوا را از وجدانت بخواه. همین حدیث است که مثنوی آن را به شعر درآورده است: گفت پیغمبر که استفتوا القلوب؛ استفتاء کنید از این قلبها و دلهاى خودتان.

وجدان در حدیث

باز هم ما در اسلام چیزهایی پیدا می‌کنیم که دلالت می‌کند بر اینکه اسلام برای وجدان انسان اصالت قائل شده است. حدیثی است از رسول اکرم که فرمود: «الصُّدُقُ طُمَأْنِينَةٌ وَ الكِذْبُ رِيَّةٌ» راستی یک اطمینانی به دل می‌دهد و دروغ در دل ایجاد شک

(۱) انبیاء / ۷۳

(۲) مائده / ۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۶۰

می‌کند. یک علاقه و رابطه‌ای هست که دل انسان حرف راست را زود می‌پذیرد ولی حرف دروغ را (بدون اینکه قرینه‌ای بر دروغ بودن آن داشته باشد) با تردید قبول می‌کند. باز همین را مولوی به شعر درآورده است:

در حدیث راست آرام دل است راستیها دانهٔ دام دل است

هر یک از این شعرها مافوق قیمت است. این قدر حکمت‌های عمیق و پرارزش در شعر و ادبیات فارسی ما هست که یک شعرش این قدر ارزش دارد! در ادبیات دنیا نمی‌توانید پیدا کنید که در شش هفت قرن قبل مردی پیدا شده باشد که جمله‌ای به این پاکیزگی گفته باشد. اما اینها ادبیات را از کجا گرفته‌اند؟ از پیغمبر گرفته‌اند.

ادبیات ما پر است از اینها و لیکن می‌گویند ادبیات فارسی. راست است، خیلی هم ارزش دارد اما بزرگانی مانند سعدی، حافظ، مولوی، سنایی و ... که دنیا را پر از حکمت کرده‌اند، این قابلیت را داشته‌اند که شیفتهٔ اسلام بوده‌اند و اینها را از اسلام گرفته و به قالب شیرین فارسی درآورده‌اند.

حدیثی است که در کتب حدیث ما هست، شیخ انصاری در رسائل ذکر کرده و ظاهراً حدیث نبوی است، می‌فرماید: «إِنَّ عَلِيَّ كُلُّ حَقٍّ حَقِّقَةٌ وَ عَلِيٌّ كُلُّ صَوَابٍ نُورًا» (۱) یعنی حق و باطل مثل هم نیستند، هر حقی یک حقیقتی دارد، یک باطنی دارد و بر

روی هر حرف راستی یک نوری است، البته نوری که دل انسان آن را کشف می کند. پس وجدان در وجود انسان حقیقت و واقعیتی است. اما مسأله این است که می گویند وجدان تغییر می کند. آیا این سخن درست است؟

آیا وجدان تغییر می کند؟

اینجا دو مطلب است که باید عرض بکنم. در اینکه وجدان انسان فی الجمله تغییر می کند، بحثی نیست. اما اینکه تغییر می کند یعنی چه؟ آیا خودش فی حد ذاته تغییر می کند؟ یا نه، مثل هر قوه ای از قوا تغییر می کند، احیاناً فاسد می شود و خوب کار نمی کند مانند همه دستگاهها. هر دستگاهی آن وقت اثر خودش را می بخشد که سالم باشد، اگر مریض بشود خوب کار نمی کند. یک اتومبیل وقتی که خراب شد دیگر خوب کار نمی کند. چشم می بیند اما یک وقت هست که دیگر کار نمی کند و

(۱) کافی، ج ۲ / ص ۵۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۶۱

نمی بیند. انسان یک وقت مریض می شود، چشمش زردی می آورد، دنیا را زرد می بیند. اما این دلیل آن نیست که چشم در کار دیدش ثابت نیست؛ بلکه به این معنی است که انحراف پیدا می کند و در حال انحراف کج می بیند، یک چیز را دو چیز می بیند، همه چیز را سیاه می بیند. این، با آن حرف خیلی فرق می کند.

حرف آنها این است که اساساً وجدانها متغیر است. قرآن این حرف را نمی زند، بلکه می گوید وجدانها ثابت است ولی ممکن است مریض بشوند. اگر مریض شد خوب کار نمی کند، عوضی کار می کند. خیلی مطلب فرق می کند، از زمین تا آسمان فرق می کند. آیه ای که در اول منبر خواندم همین مطلب را می فرماید: آیا آن کس که کار بدش در نظرش خوب جلوه کرده است، کار بد خویش را خوب می بیند؟ قرآن قبول می کند که انسان گاهی کار بدش را خوب می بیند، اما [این سخن را] روی این حساب نمی گوید که وجدان ذاتاً متغیر است. می خواهد بگوید که وجدان مانند هر چیز دیگری در هنگام سلامت، خوب کار می کند و در هنگام انحراف، عوضی.

حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله درباره امر به معروف و نهی از منکر

این حدیث را در باب امر به معروف و نهی از منکر نقل کرده اند و مکرر شنیده اید که پیغمبر اکرم در حجه الوداع یا در یک حج عمره، آنگاه که وارد خانه کعبه شدند آمدند کنار در، دست به چارچوب در گذاشتند، یک دست به یک طرف در و یک دست به طرف دیگر و شروع کردند برای مردم صحبت کردن. صحبت هم راجع به آینده بود که چنین می شود، چنان می شود. از آن جمله فرمودند: زمانی خواهد آمد که مردم امر به معروف و نهی از منکر نمی کنند. سلمان حاضر بود، فرمود: یا رسول الله! آیا چنین چیزی خواهد شد که مردم ترک امر به معروف و نهی از منکر بکنند؟ فرمود: بلی، بالاتر هم می شود. زمانی خواهد شد که مردم امر به منکر کنند و نهی از معروف. باز بیشتر تعجب کرد. گفت: یا رسول الله! چنین زمانی خواهد

آمد که مردم چنین کاری بکنند؟ فرمود: از این بالاتر هم خواهد شد. گفت: دیگر از این بالاتر چیست؟ فرمود: زمانی می آید که مردم منکر را معروف ببینند و معروف را منکر؛ یعنی وجدانشان این طور فاسد و خراب می شود، خوب را بد می بینند و بد را خوب. به عبارت دیگر وجدان انسان مسخ می شود، فطرت مسخ می گردد.

فطرت مسخ شده را به تعبیرات گوناگون به ما گفته اند. یک تعبیرش راجع به

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۶۲

همین امر به معروف و نهی از منکر بود. تعبیر دیگری هم هست راجع به دل. در حدیث است که دل انسان نقطه سفیدی است که در وسط آن نقطه سیاهی است.

انسان وقتی که گناه می کند، آن نقطه سیاه افزایش پیدا می کند. هر چه بیشتر گناه کند، آن نقطه سیاه بزرگتر می شود و ممکن است به جایی برسد که تمام سفیدی دل را بگیرد و دیگر جز سیاهی در دل نباشد. اما اگر دیگر گناه نکند، توبه کند و کار خیر انجام دهد، به هر نسبت که این کار را بکند سیاهی دل کم و سفیدی آن زیاد می شود.

در حدیث دارد که قلبها سه گونه است: یکی قلب متألئی و روشن، دیگر قلب سیاه، و سوم قلب منکوس یعنی وارونه. درباره قلب وارونه دارد که همه چیز را عوضی می بیند، خوب را بد و بد را خوب می بیند.

پس، از نظر ما درست است که وجدانها تغییر می کند اما نه به آن معنی که وجدان امر متغیری است و وضع ثابتی ندارد، بلکه به معنای اینکه وجدان مانند هر قوه از قوای روحانی و جسمانی انسان حالت سلامت دارد و حالت انحراف؛ در حال انحراف خوب کار نمی کند، عوضی کار می کند. اما مطلب دیگر:

خوبها و بدها دو قسم اند

اموری که ما آنها را خوب می دانیم بر دو قسم است: بعضی بالذات خوبند و برخی از جهت اینکه وسیله خوبها هستند خوبند، چنانکه در امور بد بعضی بالذات بد هستند و برخی از جهت اینکه مقدمه بدها می باشند بدند. گاهی ما چیزی را می گوئیم خوب چون مقدمه یک خوب است و چیزی را می گوئیم بد چون مقدمه یک بد است. آنچه که افکار مردم درباره اش در محیطها و زمانهای مختلف فرق می کند و عوض می شود خود خوب و بدها نیست، بلکه مقدمه آنهاست؛ یعنی ممکن است قضاوت مردم در یک زمان این باشد که فلان چیز وسیله خوبی است برای فلان امر خوب و در زمان دیگر عقیده مردم عوض بشود که نه، این وسیله وسیله بدی است. ولی قضاوت مردم درباره خود آن خوب یا بد عوض نمی شود. البته ممکن است بشر اشتباه کند اما این غیر از آن است که وجدانش تغییر کرده باشد. حالا مثالی عرض می کنم که خود آنها ذکر می کنند:

می گویند در میان بعضی اقوام حجاب خوب است و بی حجابی بد، و در میان اقوام دیگری بی حجابی خوب است و حجاب بد، پس معلوم می شود که این خوبیها

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۶۳

و بدیها یک امر ثابتی نیست. در پاسخ باید گفت موضوع این است که نباید مسأله را روی حجاب و بی حجابی آورد. چیزی که در فطرت بشر است، مسئله عفت است؛ یعنی خداوند انسان را و مخصوصاً زن را طوری آفریده که به حقوق خانوادگی احترام بگذارد. در وجدان هر زنی هست که به شوهر خودش خیانت نکند. در وجدان هر مردی هم هست که به زن دیگری خیانت نکند. من همیشه این طور می گویم که زن به مرد خیانت نکند و مرد به زن دیگری، چون در خیانت که برگشتش به

نسل است، مرد یک حساب دارد و زن حساب دیگری. زن نسلش (چه از راه مشروع باشد و چه از راه نامشروع) نسل خودش است، برایش محرز است که این بچه بچه اوست. ولی مرد است که در متن خلقت یک حالت غیرتی به او داده شده است که همیشه زنش را مراقبت کند برای اینکه نسلی که متولد می‌گردد روشن باشد که واقعاً نسل خودش است.

چیزی که در وجدان هر مرد و زنی هست مسئله عفت است ولی چیزهایی هست که مقدمه و وسیله آن است؛ یعنی آن کسی که می‌گوید حجاب خوب است آیا می‌خواهد بگوید که حجاب، خودش از آن نظر که حجاب است خوب است قطع نظر از عفت؟ و اگر زن حجاب داشته باشد خوب است و لو اینکه این زن صد درجه بی‌عفت‌تر باشد از وقتی که بی‌حجاب بود؟ آیا آن کسی که می‌گوید حجاب خوب است، از این نظر می‌گوید که حجاب را مقدمه و حافظ و نگهبان خوبی برای عفت می‌داند؟ اگر به کسی که می‌گوید حجاب بد است بگویی آیا عفت بد است، می‌گوید نه. همان فاسدترین و بی‌عفت‌ترین زنان دنیا هم معتقدند که بی‌عفتی بد است. منتها وقتی که بگویی چرا این کار را می‌کنی، می‌گوید دیگران هم همین‌طورند، منتها کارهای دیگران را نمی‌بینند و اعمال مرا می‌بینند. چرا کمونیستها نتوانستند با اشتراک جنسی و به اصطلاح با کمونیسم جنسی پیش بروند؟ ابتدا این کار را کردند ولی چون دیدند این امر بر خلاف فطرت و وجدان بشر است، این موضوع را از سال ۱۹۳۶ بکلی کنار گذاشتند و گفتند شرکت فقط در مال است، موضوع زن و ناموس باید احترامش محفوظ بماند.

مثال دیگری ذکر می‌کنم: اگر گفته شود زمانی بود که مردم توصیه به قناعت می‌کردند و در آن زمان قناعت خیلی خوب بود. اما حالا مردم توصیه به قناعت نمی‌کنند و می‌گویند قناعت بد است. قدیم قناعت خوب بود، حالا بد است. جواب فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۶۴

این است که مقصود از قناعت چیست؟ اصلاً قناعت یعنی چه؟ قناعت نقطه مقابل طمع است: «عَزَّ مَنْ قَنَعَ وَ ذَلَّ مَنْ طَمَعَ» (۱). قانع باش به آنچه که خود داری و دست طمع و ذلت پیش دیگری دراز مکن. این کار دیروز خوب بود، امروز هم خوب است.

اینها خیال می‌کنند در قدیم که می‌گفتند قناعت، یعنی به کم بساز، کمی از مال حلال را بگیر و مابقی را به دریا بریز. نه، قناعت نقطه مقابل طمع است. می‌گوید به مال خودت بساز و به مال دیگری چشم نداشته باش. وجدان انسانیت در تمام زمانها این‌طور حکم می‌کرده است که شخص، خودش را خوار و ذلیل نکند. یا اینکه می‌گوید ترک دنیا در گذشته خوب بود و حالا بد است. در پاسخ باید گفت آن ترک دنیایی که بد است دیروز هم بد بود و آن ترک دنیایی که خوب بود امروز هم خوب است. اگر مقصود از ترک دنیا تنبلی کردن، غارنشینی و از همه مردم بریدن باشد، در گذشته بد بود، امروز هم بد است. قرآن می‌فرماید: «و رَهَبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا» (۲) رهبانیت، بدعت بود؛ رهبانیت را ما به مردم تعلیم ندادیم، در زمان عیسی هم نبود، از پیش خود درآوردند. و اگر مقصود از ترک دنیا ترک دنیاپرستی باشد، الآن هم خوب است.

تمام چیزهایی که می‌گویند قضاوت مردم در مورد آنها در زمانهای مختلف فرق می‌کند، مربوط به خوب و بدهای واقعی نیست، مربوط به وسایل خوب و بد است.

قضاوت مردم درباره وسایل خوب و بد عوض می‌شود ولی درباره خوب و بد عوض نمی‌شود. یکی دیگر از مثالهایی که اینها ذکر می‌کنند مربوط به تعدد زوجات است. می‌گویند تعدد زوجات در قدیم خوب بود و حالا بد است. در جواب باید گفت اگر هدف از تعدد زوجات هوسرانی باشد، در قدیم خوب نبود حالا هم بد است. اما اگر تعدد زوجات در واقع چاره‌جویی باشد، در گذشته خوب بود و حالا هم خوب است. با آن شرایطی که دارد، همیشه خوب است. اگر آن شرایط نباشد، آن وقت بد بود حالا هم بد است. این مطلبی بود که می‌خواستیم به عنوان تنمّه بحث نسبیّت اخلاق گفته باشیم.

(۱) غرر الحکم، ج ۲ / ص ۵۲۸

(۲) حدید / ۲۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۶۵

جبر زمان و مسئله عدالت

اشاره

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ «۱».

امشب موضوع دیگری را که مربوط به مقتضیات زمان است عنوان می‌کنم. این بحث که نوعی تفسیر از تاریخ است، بحث مهمی است و در دنیای امروز اهمیت زیادی دارد.

یکی از کلماتی که حتماً زیاد به گوش شما خورده است و در نوشته‌ها و کتابها زیاد دیده‌اید، کلمه «جبر زمان» است. مقصود از جبر زمان این است که عللی که در زمان پیدا می‌شود، حوادثی که رخ می‌دهد روی اجبار است و باید رخ بدهد، تخلف‌ناپذیر است. آیا جبر زمان حرف درستی است یا نه؟ جبر زمان را دو گونه می‌شود تفسیر کرد. یک گونه آن درست است و گونه دیگر نادرست. اما آن که درست است:

(۱) حدید / ۲۵

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۶۶

مفهوم درست جبر زمان

جبر زمان یک مفهوم بسیار کلی فلسفی دارد به این معنی که هر حادثه‌ای که در عالم رخ می‌دهد (نه فقط در خصوص اجتماع انسانی) طبق یک حادثی است که آن حوادث تخلف‌ناپذیر است. یعنی هر حادثه‌ای در این دنیا علت دارد و بدون علت به وجود نمی‌آید. آیا می‌شود در دنیا حادثه‌ای به وجود بیاید که علت نداشته باشد؟

نه، این از محالات عقلی است که حادثه‌ای بدون علت به وجود بیاید. این را هر فیلسوفی، خواه مادی و خواه الهی پذیرفته است. ما خودمان اثبات صانع را از همین راه می‌کنیم، می‌گوییم حوادثی در دنیا به وجود می‌آید که نبوده است و علت می‌خواهد و در عالم هستی باید حقیقتی وجود داشته باشد که آن حقیقت، حادث و حادثه نباشد. قانون علت و معلول به دنبال خود ضرورت و اجتناب‌ناپذیری به وجود می‌آورد. از جمله خواص قانون علت و معلول، اجتناب‌ناپذیری است. چطور؟

هر حادثه‌ای اگر علتش وجود داشته باشد محال است که وجود پیدا نکند و اگر علتش وجود نداشته باشد محال است که وجود پیدا کند. حکمای قدیم قاعده‌ای دارند، می‌گویند: «الْمُمْكِنُ مَخْفُوفٌ بِالضَّرُورَتَيْنِ وَ بِالْإِمْتِنَاعَيْنِ». حالا همه این جمله را

نمی‌خواهم تفسیر کنم. اجمال یک قسمت از این جمله همین است که هر حادثه‌ای در ذات خودش ممکن الوجود است، یا دو ضرورت آن را فرا گرفته است یا دو امتناع. اگر وجود پیدا کند در وقتی است که دو ضرورت یعنی دو اجتناب‌ناپذیری آن را احاطه کرده است، و اگر وجود پیدا نکند در وقتی است که دو امتناع (ناشدنی) آن را احاطه کرده است. این ضرورت و اجتناب‌ناپذیری حتماً وقت را هم تعیین می‌کند (به اصطلاح ضرورت وقتی)، یعنی هر حادثه‌ای در زمانی که وجود پیدا می‌کند باید در همان زمان وجود پیدا کند و محال است که در زمان دیگر وجود پیدا کند، محال است که یک لحظه از زمانی که باید وجود پیدا کند جلو یا عقب بیفتد. هر حادثه‌ای زمان مخصوص به خود دارد، امکان اینکه یک لحظه از زمان خودش جلو یا عقب بیفتد وجود ندارد، چنانکه می‌گویند: «الأمورُ مَرهونَةٌ بِأوقَاتِهَا» امور، اشیاء در گرو زمان خودشان هستند.

قرآن کریم راجع به فرار رسیدن مهلت امتهای می‌فرماید: فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۶۷

لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ ﴿۱﴾ * آنگاه که مدت اینها به پایان می‌رسد، نه ساعتی از آن وقت عقب می‌افتند و نه ساعتی جلو. راجع به اینکه سنتی که در این عالم هست تخلف‌ناپذیر است، در آیات قرآن کریم نظیر تعبیر «سُنَّةَ اللَّهِ» و در بعضی جاها عین این تعبیر هست: فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿۲﴾ سنت خدا نه تغییر‌پذیر است و نه تحول‌پذیر. مثلاً شما در جلو چشم خودتان می‌بینید یک برگ درخت حرکت کرد. می‌بینید اولاً حرکت کرد، ثانیاً در یک لحظه معین حرکت کرد؛ یعنی الآن که شما نگاه می‌کنید ساعت ۱۲ روز بیستم دی‌ماه ۱۳۴۵، دقیقه فلان، ثانیه فلان می‌باشد. محال بوده است که این برگ در این لحظه حرکت نکند و محال بوده است که در غیر این لحظه همین حرکت را انجام بدهد. حرکت این برگ معلول یک باد است و وقتی که این باد بیاید، محال است که این برگ تغییر وضع ندهد. حرکت آن باد به نوبه خودش معلول علت دیگری است که با پیدایش آن علت، ممکن نبود که آن باد حرکت نکند. مثلاً در جو، هوای گرم و هوای سرد جایشان را عوض کردند یا قسمتی از هوای پایین گرم شد و به مقتضای اینکه حرارت به هر چیز که می‌رسد آن را منبسط می‌کند، هوا انبساط پیدا می‌کند و سبکتر می‌شود، و هوای مافوق سرد است و سنگین‌تر، هوای سنگین به پایین فشار می‌آورد، هوای سبک به بالا فشار می‌آورد، موجی پیدا می‌شود، باد پدید می‌آید. باز آن گرم شدن قسمتی از هوا معلول علتی است، مثلاً رسیدن نور خورشید به یک نقطه معین، و آن هم معلول علت دیگری است و همین‌طور. محال بوده است که این برگ در آن زمان حرکت نکند کما اینکه محال بوده است که این حرکت در غیر زمان خودش صورت بگیرد، چون این کار در وقتی انجام می‌شود که علتش پیدا شده باشد و علتش هم در وقتی پیدا می‌شود که علت خودش پیدا شده باشد.

از نظر قانون فلسفی این مطلب یعنی جبر زمان و به اصطلاح فلاسفه «ضرورت وقتی» که هر چیزی در وقت خودش ضرورت دارد و در غیر وقت خودش امتناع دارد، مطلب درستی است. ما خیلی از مطالب را به حسب تصور و فرض خودمان می‌گوییم، چون حساب عالم در دست ما نیست. اما اگر حساب عالم در دست ما

(۱) اعراف / ۳۴

(۲) فاطر / ۴۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۶۸

باشد، به عقل خودمان می‌خندیم و مثلاً نمی‌گوییم چه مانعی داشت که من در زمان سعدی می‌بودم و سعدی در زمان من. در فکر اولیه انسان هیچ عیبی ندارد.

همین طور که اکنون که دو نفر اینجا نشسته‌اند یکی در شرق مسجد و دیگری در غرب مسجد، ممکن است بگوییم چه عیب داشت که او در غرب مسجد نشسته بود و این در شرق مسجد؟ در زمان هم تصورات می‌آید: چه مانعی داشت که من در زمان سعدی می‌بودم و سعدی در زمان من. اما اگر کسی به حسابهای دقیق فلسفی وارد بشود می‌بیند این امر جزء محالات است و مثل این است که کسی بگوید در اعداد- که از ۱ شروع می‌شود و تا بی‌نهایت پیش می‌رود- چه مانعی داشت که عدد ۳ بجای عدد ۷ می‌بود و عدد ۷ بجای عدد ۳. انسان می‌بیند این فکر معقول نیست.

عدد ۳ وقتی عدد ۳ است که در همین جایی که هست یعنی بین ۲ و ۴ باشد. اگر عدد ۳ بیاید بین ۶ و ۸ قرار بگیرد، دیگر عدد ۳ نیست، همان عدد ۷ است. عدد ۷ هم اگر بیاید بین ۲ و ۴ قرار بگیرد، دیگر عدد ۷ نیست، همان عدد ۳ است، یعنی نمی‌شود ذاتش محفوظ باشد و جایش عوض بشود. اگر جایش عوض بشود دیگر ذاتش هم آن ذات نیست. این یک بحث فلسفی است که من چاره نداشتم و مجبور بودم که در اینجا عنوان کنم.

به این معنی و مفهوم اگر کسی بگوید «جبر زمان»، حرف درستی است. ولی اینهایی که می‌گویند «جبر زمان» مفهوم دیگری از این تعبیر در نظر دارند و آن مفهوم غلط است. چنان جبر زمانی ما نداریم. آن چیست؟

مفهوم غلط جبر زمان و رد آن

افرادی بوده‌اند در دنیا که هم راجع به جهان، مادی فکر می‌کرده‌اند و هم راجع به انسان؛ یعنی برای جهان ماده مبدئی غیر مادی قائل نبوده‌اند و تمام این دنیا در نظر آنها یک ماشین بیشتر نبوده است، و نیز انسان را اخلاقاً یک موجود مادی می‌دانسته و می‌دانند به این معنی که محرک انسان در تمام کارهایی که انجام می‌دهد هدفهای مادی است، یعنی انسان هر کاری را به هر صورتی که انجام می‌دهد، از انجام آن یک هدف مادی دارد و می‌خواهد با انجام آن معاش خودش را تأمین کند.

بعضی از کارهایی که انسانها انجام می‌دهند خیلی واضح است که جنبه مادی دارد. کشاورزی که در صحرا زمین را شخم می‌زند، بذر می‌کارد و بعد که محصول

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۶۹

روید آن را درو می‌کند، خرمن می‌کند، می‌کوبد و تصفیه می‌کند، اگر از او پرسید چرا این کار را می‌کنی؟ می‌گوید چرا ندارد، من آدم هستم، زن و بچه دارم، احتیاج به نان دارم؛ من زراعت می‌کنم که نان سال را در بیاورم. همچنین آن کارگری که کار می‌کند و مزد می‌گیرد اگر از او پرسید چرا کارگری می‌کنی؟ می‌گوید برای اینکه می‌خواهم مزد بگیرم. چرا می‌خواهی مزد بگیری؟ من باید پول داشته باشم تا بتوانم احتیاجات زندگی خودم را رفع کنم. این کارهای انسان کارهای مادی است.

ولی یک سلسله کارهای دیگری هم انسان دارد که این قدر واضح نیست که چرا آن کارها را انجام می‌دهد. مثل اینکه انسان تحصیل علم می‌کند، حالا یا به مدرسه می‌رود و یا در خانه کتاب مطالعه می‌کند. شما از این کار چه هدفی دارید؟ در اینجا ممکن است کسی بگوید من هدفی ندارم، می‌خواهم بفهمم در این کتاب چه نوشته شده است. کتاب تاریخ است، می‌خواهم بینم در گذشته در دنیا چه وقایعی رخ داده است. اگر بگویند این کار چه فایده‌ای به حال تو دارد؟ می‌گوید فایده‌اش این است که می‌فهمم. مگر همه کارها باید پولی به جیب آدم ببرد؟!

می گویند ابو ریحان بیرونی در پشتکار داشتن در تحصیل علم، عجیب بوده است.

بسیار مرد دانشمندی بوده. از جمله نوابغ بشریت است و مرد بسیار مسلمان و متدینی هم هست. ابو ریحان مریض بود به آن مرضی که از دنیا رفت. در حال احتضار بود. همسایه‌ای داشت که از فقها بود. وقتی دید که ابو ریحان مریض است به عیادت او رفت. ابو ریحان در بستر افتاده بود ولی هوشش بجا بود. تا چشمش به آن فقیه افتاد، یک مسئله فقهی را در باب ارث از او سؤال کرد (با اینکه ابو ریحان در فقه تخصصی نداشته و در ریاضیات و جامعه‌شناسی و فلسفه تخصص داشته و نیز منجم فوق العاده‌ای بوده است). مرد فقیه از او سؤال کرد که در این موقعیت چه وقت مسأله پرسیدن است؟! ابو ریحان گفت: من می‌دانم که در حال احتضارم، ولی آیا بمیرم و بدانم بهتر است یا بمیرم و ندانم؟ بالاخره خواهم مرد، پس بدانم و بمیرم بهتر است. (خود دانش برای انسان یک کمالی است). آن فقیه جواب آن مسأله را داد و می‌گوید: هنوز به خانه خود نرسیده بودم که صدای گریه و ناله از منزل ابو ریحان برخاست، گفتند ابو ریحان وفات کرد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۷۰

انسان دنبال تحصیل که می‌رود برای چه می‌رود؟ البته این قبول است که بعضی اوقات که انسان دنبال تحصیل علم می‌رود، علم را مقدمه امور مادی قرار می‌دهد.

در عصر ما اگر به کسی بگویند چرا درس می‌خوانی، چرا به دانشگاه می‌روی، می‌گویند برای اینکه مهندس بشوم ماهی چهار پنج هزار تومان درآمد داشته باشم، یا می‌گویند می‌خواهم طبیب بشوم ماهی فلان مقدار درآمد داشته باشم. ولی آیا بشر همیشه این گونه است که علم را وسیله مادیات قرار می‌دهد؟ یا نه، در بشر حالت دیگری هم هست که لااقل گاهی علم را به خاطر خود علم می‌خواهد. همین‌طور است، برای اینکه اتفاقاً علمای واقعی یعنی علمایی که علم را در دنیا پیش برده‌اند همانهایی هستند که علم را برای علم خواسته‌اند نه علم را برای مادیات، زیرا اینها کسانی هستند که هزاران محرومیت را تحمل کرده‌اند تا توانسته‌اند به این حد از علم برسند.

دو تا قصه هست، یکی مربوط به مرحوم سید حجة الاسلام که از علمای اسلامی است و دیگری مربوط به پاستور. برای هر دو این قضیه را مشابه یکدیگر نقل کرده‌اند. می‌گویند شب زفاف سید حجة الاسلام بود. عروس را آورده بودند. زن‌ها هم به دنبال او آمده بودند و آن تشریفاتی که زن‌ها دارند. سید با خود گفت حالا که زن‌ها در اتاق هستند و پیش هم می‌باشند، فرصتی است برای مطالعه. به کتابخانه رفت و مشغول مطالعه شد. آنچنان سرگرم مطالعه شد که یادش رفت که شب زفافش است.

زن‌ها از اتاق عروس رفتند و عروس تنها ماند تا داماد بیاید. عروس بیچاره همین‌طور منتظر نشسته بود و به قول معروف سماق می‌مکید. داماد هم نیامد. سید یک وقت دید صدای «الله اکبر» بلند است. به خود آمد، فهمید که شب عروسی است. آمد پهلوی عروس و از او معذرت خواست، گفت من غفلت کردم، آن قدر سرگرم مطالعه بودم که یادم رفت امشب شب عروسی است.

درباره پاستور هم عین همین قضیه را نقل می‌کنند که او هم شب عروسی‌اش همین‌طور سرگرم مطالعات و تجربیات خودش بود تا صبح شد. در تاریخ می‌نویسند مکرر اتفاق می‌افتاد که او در روزهای یکشنبه که تعطیل بود، با زنش قرار می‌گذاشت که به کلیسا یا به تفریح بروند. بعد تا زنش می‌خواست خودش را آماده کند، با خود می‌گفت خوب است یک سری به لابراتوار بزنم. غروب می‌شد و او هنوز در لابراتوار بود.

کسانی علم را پیش برده‌اند که این طور شیفته علم بوده‌اند. اگر همه افراد بشر علم را برای نان می‌خواستند، اصلاً علم این قدر پیشروی نمی‌کرد.

بوعلی سینا وزیر بود. برایش سعایت کردند، مغضوب شد. رفت مخفی شد. در همان مخفیگاه فرصت خوبی برایش پیدا شد. شروع کرد به تألیف کتاب. عده‌ای از شاگردان محرمانه می‌آمدند و او همین کتابهای معروف مانند شفا را در همان مخفیگاه القا می‌کرده و آنها می‌نوشته‌اند. در همین بین رفع سوء تفاهم شد و اعلام کردند که بوعلی هر جا هست بیرون بیاید و سر پست خودش حاضر شود. بوعلی بیرون نیامد، گفت برای من همین مخفیگاه و همین سرگرمی خیلی از وزارت بهتر است. دید اگر بیاید بیرون مجبورش می‌کنند که دوبرتبه کار وزارت را به عهده بگیرد. لذا از بیرون آمدن امتناع می‌کرد. یک عده کلفت و نوکر داشت که اینها از پست وزارت او بهره‌مند بودند، اصرار کردند بیرون بیاید. امتناع می‌کرد. بالاخره همانها مخفیگاه او را نشان دادند و بوعلی را به زور از آنجا بیرون آوردند.

بشر غیر از تحصیل علم کارهای دیگری دارد که هدف از آنها مادیات نیست، چنانکه یک سلسله کارهای اخلاقی انجام می‌دهد، در کارهای خیر و مؤسسات خیریه وارد می‌شود. هدف انسان از شرکت در کارهای خیر چیست؟ آیا آنها را برای نان خودش انجام می‌دهد یا نه؟ اینها می‌گویند نه. انسان یک کارهایی را برای جمال و زیبایی می‌کند: اتومبیل خیلی خوب و عالی دارد، بعد مدل جدیدتری می‌آید، اتومبیل قبل را به یک قیمت نازلی می‌فروشد و اتومبیل جدید را به قیمت گرانتری می‌خرد چون زیباتر است. انسان عبادت می‌کند و از عبادت خودش لذت می‌برد. آیا از این عبادت هدف مادی دارد؟ ممکن است کسی بگوید مادیات را در آخرت می‌خواهد، ولی همه که این طور نیستند.

الْعِبَادَةُ عِنْدَ غَيْرِ الْعَارِفِ مُعَامَلَةٌ مَا كَأَنَّهُ يَعْمَلُ لِأَجْرٍ يُأْخِذُهَا فِي الْآخِرَةِ هِيَ الْأَجْرُ وَ الثَّوَابُ، وَ عِنْدَ الْعَارِفِ رِيَاضَةٌ مَا لَهُمْ مِمَّهِ وَ قُوا نَفْسِهِ الْمُتَوَهِّمَةَ وَ الْمُتَحَيِّلَةَ لِيُجْزَّهَا ... (۱)

(۱) اشارات، ج ۳ ص ۳۷۰ (ابن سینا)

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۷۲

عارف برای مزد و اجر عبادت نمی‌کند.

«الهي! ما عبدتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَ لَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ بَلْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ» (۱).

اما آنهایی که انسان را از نظر اخلاقی به شکل مادی تفسیر می‌کنند می‌گویند هرکاری که بشر می‌کند، در آن کار هدف مادی دارد. بنابراین من که اینجا برای شما حرف می‌زنم، هدفی جز هدف مادی ندارم. شما هم که اینجا گوش می‌کنید، هدفی جز هدف مادی ندارید و نمی‌توانید داشته باشید. خدا بیامرزد، مردی بود به نام محمد نجمی که استاد دانشگاه و از طلبه‌های قم بود. یک سالی است فوت کرده است. یک وقتی حرف خوبی می‌زد، می‌گفت سعدی می‌گوید:

مایه عیش آدمی شکم است تا به تدریج می‌رود چه غم است

اینها (مادیین) می‌گویند نه تنها مایه عیش آدمی شکم است بلکه مایه فکر آدمی هم شکم است، مایه احساسات آدمی هم شکم است. اینها اصلاً منکر اصالت فکر و عقل و دل و احساسات هستند، یعنی اصلاً انسان از نظر اینها یعنی شکم. اگر بگویند انسان دل دارد، می‌گویند دلش هم تابع شکمش است؛ آن چیزی را دلش می‌خواهد که شکمش بخواهد، در خدمت شکمش است. اگر بگویند انسان مغز هم دارد، فکر هم دارد، می‌گویند فکر و مغز هم تابع شکمش است؛ مایه عقل آدمی شکم است،

مایه فکر آدمی شکم است، مایه دل آدمی شکم است، مایه احساسات آدمی شکم است. اینها بشر را از لحاظ خواسته و هدف و اخلاق، این طور مادی تصور می کنند.

مارکسیستهای دنیا- که اساس فلسفه کمونیسم بر پایه مارکسیسم است- همین را می گویند. مردم وقتی صنایع را می بینند- که واقعاً هم صنعت خیلی ترقی کرده است- خیال می کنند بشر در تمام قسمتها ترقی کرده است، در صورتی که یک قسمتهایی هست که اصلاً برای بشر فاجعه است. الآن نیمی از بشر روی زمین همین طور فکر می کنند، می گویند مایه همه چیز آدمی شکم است؛ یعنی انسان را این گونه تصویر

(۱) بحار الأنوار، ج ۴۱، باب ۱۰۱، ص ۱۴ (با اندکی تفاوت)، از علی علیه السلام

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۷۳

کرده اند و چقدر هم غلط است! خیال می کنند این غلط با آن صنایع یک ارتباطی دارد. می گویند اگر اشتباه کرده بودند، صنایعشان آن قدر ترقی نمی کرد. آن صنایع به این چه مربوط؟ این فکر در دنیا امروز در حال شکست خوردن است (از اول هم شکست خورده بود) یعنی حتی مادی مسلک ها هم دیگر چندان به این حرف اعتنایی ندارند.

فرضیه فروید

مکتب مادی دیگری پیدا شد و حرف دیگری زد. مارکس و دیگران گفته بودند مایه همه چیز و مایه تمام تجلیات بشر شکم است. فروید، این روان شناس اتریشی، آمد و یک فرضیه دیگر آورد، گفت نه، مبدأ تمام فعالیت های انسان امور جنسی است، امور مادی و شکمی را هم انسان برای امور جنسی می خواهد، و در واقع گفت: مایه عیش آدمی زیر شکم است. دید او خیلی بالا برده، دو سه وجب پایین تر آورد.

جبر زمان به آن مفهومی که توده های دنیا می گویند غیر از آن مفهوم عام فلسفی است که ما اول عرض کردیم. می گویند همه کارها را انسان تحت تأثیر علل اقتصادی انجام می دهد. امر اقتصادی را اصل می دانند، به قول خودشان زیر بنا می دانند. می گویند انسان یک موجود اقتصادی است، همه چیز را به خاطر هدفهای اقتصادی و تحت تأثیر علل اقتصادی انجام می دهد؛ یعنی هر حادثه ای که در دنیای بشریت رخ می دهد، ریشه اصلی اش اقتصاد است. جبر زمان که اینها می گویند یعنی جبر اقتصادی، جبری که ناشی از علل اقتصادی است. مقصودشان از جبر زمان اولاً جبر اجتماع است که حوادث اجتماعی در یک وقت معین ضرورت دارند، و ثانیاً عللی که این ضرورت های وقتی را ایجاد می کنند علل اقتصادی است. پس تمام حوادث تاریخ را با علل اقتصادی توجیه می کنند. مثلاً اگر شما بگویید چرا اسکندر به ایران حمله کرد و ایران را فتح نمود، آنها جز یک علت برایش ذکر نمی کنند که همان علت اقتصادی است. باز اگر بگویید چطور شد که عیسی علیه السلام یا اسلام در آن زمان معین ظهور کرد؟ می گویند این حرف ریشه اقتصادی دارد، عوامل اقتصادی ایجاب می کرد که عیسی در آن تاریخ ظهور کند و اسلام در آن تاریخ. اگر بگویید رنسانس یعنی تجدید حیات علمی و ادبی که در دنیا پیدا شد، علتش چه بود؟

می گویند علت این را هم شما باید در عوامل اقتصادی پیدا کنید. علل اقتصادی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۷۴

یگانه عامل و عامل منحصر پیدایش این جریانهاست.

پس جبر زمان- که این کلمه را توده‌ای‌ها به دهان دیگران انداخته‌اند- به معنای اینکه تمام مقدرات بشر را اقتصاد تعیین می‌کند، حرف درستی نیست؛ عرض کردم به دلیل اینکه آن تفسیری که آنها درباره انسان کرده‌اند غلط از آب درآمده است و دیگر امروز شما در میان فیلسوفهای آزادفکر دنیا و لو مادی مسلک باشند، نمی‌توانید کسی را پیدا کنید که انسان را ماشین اقتصادی بداند.

نظر راسل

فیلسوف معروف انگلیسی، برتراند راسل یک آدم مادی مسلک و ضد مذهب است. نه به خدا اعتقاد دارد و نه به هیچ مذهبی و اتفاقاً از جنبه‌های مسلکی اجتماعی، سوسیالیست است و تمایلش به کمونیستها خیلی زیاد است. ولی در عین حال این فلسفه را نمی‌پذیرد، می‌گوید این حرف غلط است. همان‌طور که عرض کردم اگر همین قدر ثابت بشود که تمام حوادث دنیا را علل اقتصادی به وجود نیاورده است، جبر زمان به این مفهوم غلط است. برای مثال مغول به ایران حمله کرد. حمله مغول ممکن است ریشه اقتصادی داشته باشد اما آیا واقعاً ریشه اقتصادی داشته است؟ تاریخ خلاف این را نشان می‌دهد. بشر غریزه دیگری دارد به نام غریزه برتری طلبی. بشر همان‌طور که تحت تأثیر علل اقتصادی است، تحت تأثیر شخصیت پرستی خودش هم هست. تاریخ این‌طور می‌گوید: مغولها در وهله اول قصد حمله به ایران را نداشتند. البته چنگیز به آنها سر و صورتی داده بود و نیرویی پیدا کرده بودند. چند نفر از تجار اینها به ایران می‌آیند و به دربار سلطان می‌روند. اموال اینها را می‌گیرند. به آنها برمی‌خورد. کسانی را پیش سلطان می‌فرستند که چرا اموال تجار ما را توقیف کرده‌اید؟ توضیح می‌خواستند. مأمورین رسمی آنها را می‌کشند در صورتی که در هیچ جای دنیا معمول نبوده است که دشمن، رسولها و مأمور ابلاغ‌ها را بکشد. وقتی که این خبر به مغولها رسید، آتش گرفتند؛ یعنی به شخصیتشان لطمه وارد شد، احساس تحقیر کردند، عصبانی شدند، یعنی آن حس شخصیت پرستی و مقام پرستی که در هر فردی هست و محرک است تحریک شد. یک دفعه مثل سیل هجوم آوردند. تازه ایرانیها نرفتند به علت کار بدی که کرده بودند از مغول معذرت بخواهند، جنگیدند. معلوم است، نتیجه همین می‌شود

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۷۵

که شد.

اعراب به ایران حمله کردند. چرا؟ علت اقتصادی داشته است؟ نه، تاریخ خلاف این را می‌گوید. تاریخ می‌گوید جنگ اینها جنگ عقیده بود، جنبه عقیدتی داشت.

خودشان می‌گفتند باید بت پرستی در دنیا نباشد ولی مذاهب دیگر که مذاهب خداپرستی است آزاد باشد؛ مردمی که در زیر بار حکومتهای خودشان مجبور هستند، آنها هم باید آزاد باشند. گفت ما آمده‌ایم «لُنُخْرِجَ عِبَادَ اللَّهِ مِنْ عِبَادَةِ النَّاسِ إِلَى عِبَادَةِ اللَّهِ» آمده‌ایم بندگان خدا را از بندگی افراد بشر آزاد کنیم، همه را بنده خدا بکنیم. این جنگ ریشه عقیدتی داشت.

به هر حال این موضوع به این صورت قابل قبول نیست. حالا- از اینجا وارد آن مطلبی که خودمان می‌خواستیم روی آن بحث کنیم می‌شویم:

از نظر کسانی که تاریخ را این‌طور مادی تفسیر می‌کنند، عدالت مفهومی ندارد. شما اگر کلمات خود مارکس و مارکسیست‌های واقعی را بخوانید، می‌بینید اینها با اینکه به قول خودشان طرفدار کارگرند اما هرگز دم از عدالت نمی‌زنند. می‌گویند اشتراکیت، اما نه به دلیل اینکه اشتراکیت موافق با عدالت است. کسانی را که طرفدار عدالت هستند از طریق اشتراکیت، تخطئه می‌کنند و آنها را سوسیالیست‌های خیالی می‌نامند.

معتقد به سوسیالیسمی هستند که منشأ عدالت نیست بلکه منشأ جبر زمان است، یعنی اوضاع اقتصادی جبراً جامعه را سوسیالیستی بکند. می‌گویند بشر اولیه به اشتراک زندگی می‌کرده و بعد تحت تأثیر علل اقتصادی افرادی پیدا شدند که توانستند عده‌ای را دور خود جمع کنند و فئودالیسم به وجود آمد، بعد فرزند دیگری به وجود آمد که همین سرمایه‌داری باشد. سرمایه‌داری در اثر تکامل ابزار تولید اساساً نمی‌تواند باقی بماند و تبدیل به اشتراکیت می‌شود. و لهذا می‌گویند اشتراکیت را از طریق علمی جستجو کنید یعنی از طریق جبر زمان، نه اینکه عدالت آن را ایجاد می‌کند.

ما اکنون نمی‌خواهیم وارد این بحث بشویم ولی حرف اینها از دو جنبه غلط است. یکی از این نظر که می‌گویند تکامل ابزار تولید اجباراً بشر را به سوی سوسیالیسم می‌کشد. این‌طور نیست. الان در دنیا راه‌هایی پیدا شده که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۷۶

سرمایه‌داری تا اندازه‌ای خودش را حفظ کند و در عین حال جلو آن اشتراکیت را که می‌گویند جبراً خواهد آمد، بگیرد. و دیگر از آن نظر که راجع به عدالت است.

اصلاً اینها طبق تفسیری که از بشر می‌کنند، منکر موضوع عدالت هستند. برای بشر وجدانی قائل نیستند و لهذا می‌گویند دنبال اشتراکی که ریشه‌اش عدالت باشد نباید رفت، آن تخیل است. ما می‌گوییم این‌طور نیست. از نظر ما عدالت حکم اعتدال مزاج را دارد. حرف ما این است که اجتماع که از افرادی تشکیل شده است، در واقع از افرادی مرکب شده است. یک شب که راجع به اصالت فرد و اصالت اجتماع بحث می‌کردیم عرض شد اجتماع تنها تألیف از افراد نیست، بلکه ترکیب شده از افراد است. همان‌گونه که هر ترکیب زنده‌ای یک حالت اعتدال دارد و یک حالت انحراف، و در حالت انحراف بیماری آن ترکیب است و اگر خیلی انحراف داشته باشد موت اوست و در حالت اعتدال بقا و حیات اوست، ترکیب اجتماع نیز فی حد ذاته حالت اعتدالی دارد که اگر اجتماع به آن وضع معتدل ترکیب شده باشد، باقی می‌ماند و اگر انحرافی از این اعتدال پدید آید و کم و زیادی بشود همان حرف سعدی است:

چهار طبع مخالف سرکش چند روزی با هم شوند خوش گریزی زین چهار شد غالب جان شیرین برآید از قالب
او روی چهار طبع سرکش گفته، شما روی یک چیز دیگر بگویید. مثلاً بدن انسان مجموعاً احتیاج به یک سلسله مواد دارد، مواد آلی و غیر آلی. احتیاج دارد به یک سلسله سلولها که در خون انسان باید باشد. بدن یک فرمولی دارد، به زمان هم ارتباطی ندارد. در دو هزار سال قبل فرمول بدن همین بوده است، فرمول امروزش هم همین است. سلامت بدن به این است که این فرمول باید ثابت باشد؛ یعنی وقتی که خون شخص را تجزیه می‌کنند، این فرمول باید محفوظ باشد. کلسیم بدن باید به همان مقدار لازم باشد، اگر نباشد بدن مریض است.

عدالت برای اجتماع حکم همان اعتدال برای مزاج را دارد. البته اعتدال هم یک حد معینی ندارد و به اصطلاح عرض عریض دارد، یعنی در وسط نوسان دارد. اگر درست در وسط باشد، اعتدال کامل است. هرچه به این طرف یا آن طرف برود، اعتدال کمتر می‌شود و به جایی می‌رسد که دیگر مردن است. اما این وسطها هرطور باشد زندگی است. هرچه اعتدال کاملتر باشد، سلامت بیشتر است. در ترکیب

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۷۷

اجتماع هم همین طور است.

ما معتقدیم که زمان تکامل پیدا می کند ولی به سوی عدالت و اعتدال؛ خودش می رود نه اینکه علل اقتصادی، دنیا را عوض می کند. علل اقتصادی یکی از علل مؤثر در کار بشر است؛ یعنی در زندگی بشر عوامل زیادی باید وجود داشته باشد، یکی از آنها علل اقتصادی است. این عوامل هم باید به یک نسبت معین وجود داشته باشد. اگر آن نسبت محفوظ باشد، جامعه سالم است و اگر نباشد، جامعه بیمار است.

اگر چه امشب عرایض تمام نشد ولی دیگر خسته شده ام و همین جا آن را خاتمه می دهم.

خدایا عاقبت امر ما را ختم به خیر کن.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۸۰

اسلام و نیازهای زمان / جلد دوم

اشاره

(مباحث انجمن اسلامی پزشکان)

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۸۱

طرح اشکال و پاسخ اجمالی

اشاره

اشکال در مسئله اسلام و مقتضیات زمان اشکال همزیستی و هماهنگی دو شیء است که در طبیعت خودشان بر ضد یکدیگرند. یکی از این دو در طبیعت خودش ثابت و لایتنغیر است و دیگری در طبیعت خودش متغیر و سیال و نا ثابت است. اسلام به حکم اینکه دینی است نسخ ناپذیر، تغییر ناپذیر و جاودانی است. و از طرف دیگر مقتضیات زمان به حکم اینکه در زمان قرار گرفته است و هر چه که در زمان قرار می گیرد و از آن جمله مقتضیات و شرایط زندگی بشر، نا ثابت و متغیر است و به یک حال باقی نمی ماند، [تغییر می پذیرد.] در این صورت دو چیز که یکی خاصیت ذاتی اش ثابت است و دیگری خاصیت ذاتی اش تغییر و تحول است، چگونه می توانند با یکدیگر همزیستی و هماهنگی داشته باشند؟ و بالاتر [اینکه] آن که ثابت است بخواهد هادی و راهنمای آن چیزی باشد که متغیر است! در حالی که این ثابت حتی نمی تواند پا به پای آن متحول باشد چون حرکتی ندارد، چگونه می تواند راهنما و هادی آن باشد؟.

اینجاست که طبعاً این تضاد و تناقض در می گیرد: یا ثابت باید متغیر را همشکل خودش بکند؛ یعنی زمان را متوقف کند و مانع تغییرات و تحولات زندگی بشر بشود، و یا باید این متغیر آن ثابت را هم رنگ و هم شکل خودش بکند؛ یعنی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۸۲

دائماً در آن، تغییرات و نسخها و اصلاحها و آرایشها و پیرایشهایی ایجاد کند، و هیچ کدام از اینها واقعاً هماهنگی و همزیستی

نیست. این [بود] اشکال.

[در جواب] به طور اجمال می‌گوییم نه اسلام - که می‌گوییم ثابت است - به مفهوم مطلق ثابت است که هیچ‌گونه تغییری در قوانینش وجود ندارد، و نه شرایط و مقتضیات زمان به این شکل است که غالباً تصور می‌شود که لازمه‌ی زمان این است که همه چیز تغییر کند؛ یعنی در اسلام عناصری ثابت و عناصری متغیر وجود دارد، همچنان که در زمان هم عناصری ثابت و عناصری متغیر [وجود دارد]؛ عناصری که باید ثابت بماند و عناصری که باید تغییر کند و آن تغییرها باید در کادر آن عناصر ثابت رخ دهد، و اگر تغییرهای زمانی در کادر آن عناصر ثابت رخ بدهد، تغییرات زمان پیشروی و تکامل است و اگر خارج از آن کادر ثابت صورت بگیرد تغییر هست ولی تکامل نیست، بلکه انحراف و سقوط است.

آیا زمان معصوم است؟

ما - و هیچ‌کس - زمان را معصوم نمی‌دانیم و تغییرات اجتماعی را دارای عصمت تلقی نمی‌کنیم. اینجور نیست که هر جامعه‌ای خود به خود و به طور خودکار همیشه رو به پیشرفت و ترقی باشد. ما همیشه می‌گوییم «ترقی اجتماعها» و «انحطاط اجتماعها». همین‌طور که ترقی اجتماعها در زمان صورت می‌گیرد، انحطاط اجتماعها هم در زمان صورت می‌گیرد، آن هم تغییری است که در متن زمان صورت می‌گیرد. پس معلوم می‌شود که زمان و جامعه در زمان دو گونه ممکن است تغییر پذیرد: تغییرهایی که باید آنها را ترقی نامید و تغییرهایی که انحطاط و سقوط است.

حتی ممکن است جامعه‌ای به طور نسبی ثابت باشد. ما درباره‌ی خیلی از جامعه‌ها می‌گوییم فلان اجتماع اساساً نسبت به چهار قرن پیش تکان نخورده. پس اینجور هم نیست که هر اجتماعی جبراً و لزوماً محکوم به تغییر باشد، حال یا در جهت ترقی و یا در جهت انحطاط.

همین مطلب نسبتاً بدیهی، مطلب را برای ما به شکل دیگری طرح می‌کند که تغییرات زمان یا در مسیر ترقی است یا در مسیر انحطاط و تنزل. پس این سؤال طرح می‌شود که آن مسیری که مسیر ترقی است چیست و آن مسیری که مسیر تنزل

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۸۳

است چیست؟

پس ما یک مسیر ترقی داریم، یک کادری داریم که اگر اجتماع در آن کادر تغییر نکند، ترقی کرده است. جامعه یک مدار دارد که اگر در آن مدار حرکت کند ترقی است، ولی اگر در خارج آن مدار [حرکت کند] تنزل است. این همان معنایی است که ما عرض می‌کنیم - و بعد هم شرح بیشتری خواهیم داد - که زمان هم عناصری ثابت و عناصری متغیر دارد. مقصود این است که یک سلسله عناصر در زندگی بشر باید ثابت باشد تا اینکه امکان ترقی در زندگی باشد. تغییر باید در یک مدار معین و مشخص و در یک جهت خاص صورت بگیرد تا ترقی باشد و الا ترقی نیست.

بنابراین از آن طرف اگر ما توانستیم ثابت کنیم که اسلام اصولی دارد که آن اصول ثابت است و تغییرپذیر نیست ولی در اسلام جای تغییر هم وجود دارد [توانسته‌ایم مسئله اسلام و مقتضیات زمان را حل کنیم، و البته] معنای اینکه در قانون اسلام تغییر رخ بدهد، منحصر به نسخ نیست. آنچه که قطعاً وجود ندارد، این است که قانون اسلام نسخ بشود.

همان‌طور که وضع قانون اسلام به وسیله ما نبوده بلکه الهی است، نسخش هم به وسیله بشر نمی‌تواند باشد. از جنبه الهی هم فرض این است که ضرورت دین اسلام است که این دین از طرف خدا منسوخ نخواهد شد.

آن تغییری که به هیچ وجه امکان ندارد رخ بدهد، نسخ است. ولی مگر همه تغییرات باید به صورت نسخ باشد؟ اسلام یک نوع رمزی و یک دستگاه متحرکی در داخل خودش قرار داده که خودش از ناحیه خودش تغییر می‌کند نه از ناحیه کسی دیگر که مثلاً علما بیایند تغییر بدهند. علما فقط می‌توانند آن تغییرات را کشف کنند، نه اینکه تغییر بدهند.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۱، ص: ۲۸۳

تعبیر اقبال از اجتهاد

عبارتی است از اقبال لاهوری که عبارت بسیار خوبی است. اقبال از جمله کسانی است که توجه فوق العاده‌ای به مسئله اسلام و مقتضیات زمان کرده از هر دو جهت؛ یعنی هم متوجه بوده که اصلاً بشریت و تمدن به یک سلسله قوانین ثابت نیاز دارد و بدون آن، ترقی امکان‌پذیر نیست، و هم توجه داشته است که بر خلاف آنچه که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۸۴

بعضی تصور می‌کنند این‌طور نیست که قوانین اسلام همیشه یکنواخت و یک‌جور است و در زمانها و مکانهای مختلف به یک شکل اجرا می‌شود.

در کتابی که به نام احیای فکر دینی در اسلام از او منتشر و ترجمه شده است - و کتاب عمیقی است - از اجتهاد به «نیروی محرکه اسلام» تعبیر می‌کند. در نظر او نیروی محرکه اسلام اجتهاد است.

این، سخن جدیدی نیست. از هزار سال پیش، ما عباراتی به همین معنا و مضمون داریم که علمای اسلام اجتهاد را به عنوان نیروی محرکه اسلام معرفی کرده‌اند.

می‌گوید:

اجتماعی که بر چنین تصویری از واقعیت بنا شده باشد «۱»، باید در زندگی خود مقوله‌های ابدیت و تغییر را با هم سازگار کند. [مقصودش این است که] در جامعه باید این دو خصوصیت باشد: از یک جنبه ابدیت و ثبات و از جنبه دیگر تغییر، از یک وجهه ثابت و از وجهه دیگر متغیر. او معتقد نیست به جامعه‌ای که از هر وجهه‌ای باید ثابت باشد، و هم معتقد نیست به جامعه‌ای که آنچه بر آن حکومت می‌کند فقط تغییر باشد و هیچ وجهه ثابت نداشته باشد.

بایستی که برای تنظیم حیات اجتماعی خود اصولی ابدی در اختیار داشته باشد؛ چه آنچه ابدی و دائمی است، در این جهان تغییر دائمی جای پای محکمی برای ما می‌سازد. ولی چون اصول ابدی به این معنا فهمیده شوند که معارض با هر تغییرند، یعنی معارض با آن چیزی هستند که قرآن آن را یکی از بزرگترین «آیات» خدا می‌داند (که همان تغییر باشد) آن وقت سبب آن می‌شوند که چیزی را که ذاتاً متحرک است از حرکت بازدارند.

(۱) [منظور اقبال از «چنین تصویری از واقعیت» جملات پیشین خودش است که می‌گوید: چون خدا بنیان روحانی نهایی هر زندگی است، وفاداری به خدا، عملاً وفاداری به طبیعت مثالی خود آدمی است. اجتماعی که بر چنین تصویری ...]

شکست اروپا در علوم سیاسی و اجتماعی، اصل اول را مجسم می‌سازد (یعنی اینکه نمی‌خواهد به هیچ امر ابدی اعتراف کند) و بی‌حرکتی اسلام در ظرف مدت پانصد سال اخیر، اصل دوم را مجسم می‌سازد «۱» اصل طرح ما این است که نه اسلام در ذات خودش به طور مطلق نامتغیر است (یعنی هیچ جنبه‌ی تغییر در آن وجود ندارد) و نه زمان و شرایط زمان این طور است که جبراً همه چیز در آن تغییر می‌کند و باید هم تغییر کند. نه، بعضی چیزهاست که تغییر نمی‌کند و یا لااقل باید تغییر نکند؛ یعنی ما باید جلو تغییرش را بگیریم و آن را ثابت نگه داریم تا حرکت در مدار آن قرار بگیرد.

ما اول قسمت مربوط به اسلام را عرض می‌کنیم تا ببینیم در اسلام چه خصوصیات هست که با آنکه نسخ نمی‌پذیرد و تغییری که نسخ باشد در اسلام وجود ندارد، مع ذلک خود اسلام راه را برای تغییر باز کرده است.

یکی از مسائل این است: علمای اسلام (علمای «اصول») اصلی دارند، می‌گویند وضع و تقنین و جعل قوانین اسلامی از نوع قضایای حقیقیه در منطبق است، نه از نوع قضایای خارجی.

قوانین اسلامی از نوع قضایای حقیقیه است

منطقیین اصطلاحی دارند [به نام] «قضیه» «۲»، می‌گویند قضیه (قضایای کلی نه قضایای جزئی و شخصی) بر دو قسم است: خارجی و حقیقیه. قضیه خارجی قضیه‌ای است که در عین اینکه کلی است ولی از اول یک مجموعه افراد محدود و معینی را در موضوع قضیه در نظر می‌گیرند و بعد حکم را برای آن مجموعه افراد در نظر گرفته شده بیان می‌کنند. مثلاً شما می‌گویید: همه مردم ایران زمان حاضر مسلمانند. حال، این مردم مثلاً بیست و پنج میلیون نفر جمعیتند. یک مجموعه افرادی را در نظر گرفته‌اید و حکم را روی این مجموعه افراد برده‌اید. طبعاً موضوع محدود می‌شود به همین بیست و پنج میلیون جمعیت. یا مثلاً می‌گویید:

(۱) احیای فکر دینی در اسلام، ص ۱۶۹. [عبارات داخل پرانتز از استاد شهید است.]

(۲) مانند اینکه می‌گوییم «الف ب است» یا «هر الف ب است».

همه افرادی که در این جلسه نشسته‌اند بیدارند. حکم رفته روی مجموع محدودی از افراد که حکم روی افراد است. اینجا ما بجای اینکه یک یک حکم کنیم، بگوییم آقای الف، آقای ب و ... همه را در یک لفظ جمع کردیم و گفتیم: همه افراد این جمعیت. این را می‌گویند قضیه خارجی.

منطقیین برای قضایای خارجی ارزش زیادی قائل نیستند، می‌گویند قضایایی که در علوم مورد استفاده است قضایای خارجی نیست.

نوع دوم، قضایای حقیقیه است. در قضایای حقیقیه حکم روی افراد نمی‌رود، روی یک عنوان کلی می‌رود. چون شما خاصیت را از این عنوان به دست آورده‌اید، می‌گویید: هر چه که تحت این عنوان قرار بگیرد، آلا و لا بد دارای این خاصیت است. اگر بگوییم: آیا مقصود، همه افرادی است که در زمان ما موجود است؟

می‌گویید: نه، در گذشته هم هر چه بوده مشمول این هست. در آینده چطور؟ در آینده هم همین طور. آنگاه شما می‌گویید:

هر چه که در عالم وجود پیدا کند، همین که مصداق این «کلی» شد باید این حکم را داشته باشد و نمی تواند نداشته باشد؛ غیر از آن قضیه اول است که گفتیم «افرادی که در اینجا جمعند، همه بیدارند» که درباره همین افراد محدود درست است. دو ساعت دیگر ممکن است افراد دیگری اینجا باشند، نصفشان بیدار باشند، نصفشان خواب. این حکم فقط برای اینها صادق بود. یا می گوییم: همه مردم ایران امروز مسلمانند. این قضیه، امروز ممکن است صادق باشد ولی دو هزار سال پیش صادق نبود. ممکن است دو هزار سال بعد هم صادق نباشد.

ولی یک وقت شما می گویند: هر مثلثی چنین است. وقتی می گویند: هر مثلث چنین است، مجموعی از مثلثها را در نظر نگرفته اید که بخواهید حکم آنها را گفته باشید؛ می گویند: حکم مال مثلث است. می گوییم: آیا مثلثهای اینجا را می گویند؟ می گویند: اینجا و آنجا ندارد. مثلثهای این زمان را می گویند؟ این زمان و آن زمان ندارد. شامل مثلثهایی است که در گذشته بوده یا در حال حاضر است و یا در آینده خواهد بود، و حتی شامل مثلثهای فرضی هم هست؛ یعنی هر چه را که من فرض بکنم که آن، مثلث است، در حالی که آن را مثلث فرض کرده ام، این حکم هم با این فرض روی آن است. می گویند حتی شامل افراد فرضی خودش هم می شود، چون این حکم خاصیتی است که از «مثلث بودن» پیدا می شود. اما حکم مثال اول از فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۸۷

«ایرانی بودن» پیدا نشده بود؛ ممکن است ایرانی باشد و مسلمان نباشد. یا حکم مثال دوم از «اینجا بودن» پیدا نشده بود؛ ممکن است افراد دیگری دو ساعت دیگر اینجا باشند و بیدار نباشند. اینجا حکم، از «مثلث بودن» است. مثلث، این حکم را به دنبال خودش دارد. اینجا و آنجا و این فرد و آن فرد، دیگر در آن نیست. حتی مثلث فرضی هم این حکم را به همان فرض داراست. اینها را قضایای حقیقه می گویند.

می گویند قضایایی که در علوم مورد استفاده قرار می گیرد همه قضایای حقیقه است، حتی علوم تجربی. با اینکه علوم تجربی از افراد شروع می کند، ولی یک مسأله در باب علوم تجربی همین است که از افراد شروع می کند اما بعد تعمیم می دهد و قضیه حقیقه می سازد، که این خودش یک مشکلی است که چطور می شود در حالی که تجربه هیچ وقت نمی تواند از افراد تجاوز کند ولی عقل انسان محصول تجربه را به صورت یک قانون کلی حقیقی درمی آورد که شامل افراد گذشته و آینده و حاضر و حتی شامل افراد فرضی می شود؟ مثل اینکه اگر شما آهن را آزمایش کردید و [نتیجه را] به صورت یک قانون در آوردید، می گویند: هر آهنی در حرارت منبسط می شود؛ نمی گویند آهنهایی که من آزمایش کردم، نمی گویند آهنهایی که در این منطقه وجود دارد، و نمی گویند آهنهایی که در زمان ما وجود دارد، بلکه قانون را به صورت کلی کشف می کنید؛ یعنی خاصیت را برای طبیعت آهن به دست می آورید، بعد می گویند طبیعت آهن چنین است.

علما معتقد هستند اسلام که قانون وضع کرده، به شکل قضایای حقیقه وضع کرده؛ یعنی طبیعت اشیاء را در نظر گرفته و روی طبیعت، حکمی برده. مثلاً گفته است خمر حرام است یا گوشت گوسفند حلال است و یا غضب حرام است. وقتی می گویند گوسفند، فقط گوسفند را در نظر می گیرند؛ می گویند گوسفند از آن جهت که گوسفند است حلال است نه اینکه یک عده گوسفند را یک جا جمع کرده باشد، بگویند این گوسفندها حلال است. اینها نتیجه اش فرق می کند.

همچنین می گویند دزدی از آن جهت که دزدی است و مال دزدی از آن جهت که مال دزدی است حرام است. خاصیت قضایای حقیقه این است. ممکن است یک شیء از یک حیث حرام باشد و از یک حیث حلال. چطور؟ یک شیء ممکن است هم گوسفند باشد و هم دزدی. [آیا در اینجا] اسلام تناقض گفته؟ از یک طرف گفته «گوسفند حلال است» و این گوسفند است، و از طرف دیگر گفته «دزدی حرام

است» و این گوسفند دزدی است. پس این باید هم حلال باشد و هم حرام؟ می‌گوییم اسلام حکم را روی افراد نبرده. اگر روی افراد می‌برد و می‌گفت این گوسفند حلال [است و] این گوسفند حرام، در این صورت نمی‌شد که یک گوسفند هم حلال باشد و هم حرام. اما چون حکم را روی «کلی» می‌برد، این گوسفند [امکان] این را دارد که هم حلال باشد و هم حرام؛ یعنی این گوسفند از آن حیث که گوسفند است حلال است و از آن حیث که دزدی است حرام است. دو حیث مختلف پیدا می‌کند؛ از یک حیث حلال است و از یک حیث حرام. وقتی که جعل احکام به این شکل شد، طرز استنباط مجتهد فرق می‌کند. اگر به نحو قضایای خارجی و فردی و جزئی بود، این دو حکم برایش متعارض بود. اگر روی گوسفند‌های بالخصوص دست گذاشته و گفته بود این گوسفند خوردنش حلال است و بعد می‌گفت این گوسفند حرام است، ما این دو حکم را متعارض می‌دانستیم. ولی وقتی که به صورت حکم حیثی و قضیه حقیقه گفته است، می‌گوییم: نه، او گفته گوسفند از آن حیث که گوسفند است حلال است و دزدی هم از آن حیث که دزدی است حرام است. این گوسفند الآن، هم حلال است هم حرام. بنابراین اگر کسی بیاید این گوسفند را تصرف کند، از آن جهت که گوسفند است مرتکب امر حرام نشده ولی از آن جهت که دزدی است مرتکب امر حرام شده است.

باب تراحم، حلال بسیاری از مشکلات

همچنین می‌گویند در جایی تراحم پیدا می‌شود، نه تعارض و نه تناقض. چطور؟ مثل اینکه گاهی یک شیء در آن واحد هم واجب می‌شود هم حرام و این تناقض هم نیست، تراحم است؛ یعنی از نظر واضح قانون تناقض نیست، از نظر آن کسی که می‌خواهد عمل کند تراحم است، یعنی امکان عمل از او گرفته می‌شود. تکلیف عمل باید روشن شود. مثل اینکه می‌گوید تصرف در مال غیر بدون اذن و رضای او حرام است و می‌گوید نجات یک انسان که مشرف به هلاکت است واجب است. این دو حکم را به صورت کلی بیان می‌کند. یک جا شما در مقابل این دو قرار می‌گیرید:

از یک طرف در مقابلتان تصرف در مال غیر بدون رضایت و اذن او واقع شده که حرام است، و از طرف دیگر نجات دادن کسی که نجات دادنش واجب است قرار گرفته که واجب است و این واجب را فقط وقتی می‌توانید انجام دهید که آن حرام را

مرتکب بشوید، مثلاً وارد زمین غصبی شوید تا غریق را نجات بدهید.

مثال دیگر: بدون شک لمس بدن نامحرم حرام است. فرض کنید شما در کنار دریا قرار گرفته‌اید و می‌بینید زنی دارد غرق می‌شود. در اینجا یکی از دو کار را می‌توانید انجام دهید: اگر بخواهید رعایت آن [اصل] را بکنید که لمس کردن بدن زن نامحرم حرام است، نباید دست به بدن این زن بزنید. ولی اگر بخواهید او را نجات بدهید، باید بدن او را لمس کنید. آیا اسلام

دو قانون متناقض جعل کرده؟ هم گفته است لمس بدن زن نامحرم حرام است و هم گفته نجات دادن او واجب است؟ نه. آیا حتماً باید در متن اسلام استثنایی باشد؟ استثنا هم لازم نیست. گفته آن واجب است و این حرام. حال، تکلیف من چیست؟ می‌گوید اینجا تو بین این دو که یکی حرام است و یکی واجب، کدامیک مهمتر است؟ این را استنباط کن،

اجتهاد کن، بین کدامیک از اینها از نظر من مهمتر و بزرگتر است؟ مهمتر را بگیر و کم اهمیت تر را رها کن. در اینجا اگر شما بگویند: چون لمس بدن نامحرم حرام است من دست نمی‌زنم، می‌گویند خلاف شرع مرتکب شدی. اینجا بر تو واجب بوده که این حرام را مرتکب بشوی، چون حرامی است که در مسیر یک واجب مهمتر قرار گرفته است. باب تراحم بسیاری از مشکلات را حل می‌کند. اسلام قوانین خودش را روی اصول و حیثیات و عناوین قرار داده نه روی افراد، و [گاهی] عناوین در یک جا با یکدیگر جمع می‌شوند و تراحم پیدا می‌کنند، و خودش این مطلب را گفته که:

«إِذَا اجْتَمَعَتْ حُرْمَتَانِ طُرْحَتِ الصَّغْرَى لِلْكُبْرَى» (۱) یعنی وقتی که دو حرمت «۲» (دو احترام) جمع شد، باید کوچکتر به خاطر بزرگتر رها شود. از اینجا معلوم می‌شود که گاهی ممکن است تکلیف مردم در دو زمان فرق بکند: در یک زمان یک امر حرام باشد یا در یک شرایط و در یک مکان یک امر حرام باشد، همان چیز در زمان دیگر و در شرایط دیگر حلال و گاهی واجب باشد؛ برای اینکه در آن زمان که حرام بود حکم اولی‌اش این بود که حرام است، در زمان دیگر و در شرایط دیگر حلال یا واجب شد برای اینکه در این زمان با امور دیگری مواجه شده که آن امور از نظر اسلام اهمیت بیشتری دارند. مجتهد زمان پیش فتوا می‌داد که فلان چیز حرام است، مجتهد زمان

(۱) حدیثی است از پیغمبر اکرم.

(۲) «حرمت» در اینجا یعنی احترام که شامل واجب و حرام هر دو می‌شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۹۰

بعد همان چیز را با در نظر گرفتن شرایط جدید فتوا می‌دهد که واجب است.

تراحم مصلحت فرد با مصلحت اجتماع

از جمله موارد باب تراحم، مواردی است که مصلحت فرد (یعنی حکمی که به خاطر مصلحت فرد است) با مصلحت اجتماع تراحم و تعارض پیدا می‌کند. البته در همه موارد این طور نیست، ولی گاهی پیش می‌آید که مصلحت فرد با مصلحت جمع تعارض پیدا می‌کند. خیلی واضح است: برای اسلام همه فردها علی السویه هستند ولی وقتی که پای [ترجیح] مصلحت یک فرد یا مصلحت جمع در میان است، بدیهی است که آن جمع، همین فرد است به علاوه هزارها یا میلیونها نفر افراد دیگر؛ یعنی مصلحت فرد در آنجا هزارها یا میلیونها برابر شده است. [در اینجا] فرد را فدای جمع می‌کند.

در کتاب طاعون آلبر کامو مباحثه‌ای است میان کامو و سارتر. کامو مدعی است در جنگها بی‌گناهان به هیچ وجه نباید کشته شوند و لو به این عنوان که کشتن اینها مقدمه‌ای است برای خاموش کردن یک فتنه بزرگتر، و سارتر مدعی است که نه، در جایی که یک بی‌گناه وسیله قرار گرفته در دست یک عده جنایتکار و ما اگر بخواهیم رعایت بی‌گناهی آنها را بکنیم دست جنایتکاران را بازتر کرده‌ایم، اینجا رعایت آن بی‌گناه کمک به آن جنایتکار است و خودش نوعی جنایتکاری است.

این مسأله در اسلام (در کتاب جهاد) به این شکل مطرح است که اگر دشمنی مهاجم که برای جامعه اسلامی خطر دارد، می‌خواهد حمله کند و آثار حمله‌اش هم پیش‌بینی می‌شود که [اگر] بیاید چه آثار سوئی دارد، برای اینکه مانع دفاع و حمله ما بشود به عده‌ای از مسلمانهایی که در دست او اسیرند - که بدون شک بی‌گناه هستند - ترس «۱» کرده باشد (همین کاری که در قدیم هم معمول بوده) یعنی آنها را سپر قرار داده باشد و در پیشاپیش خودش حرکت بدهد که اگر دشمن بخواهد

تیراندازی کند یا شمشیر بزند، مجبور است اول مسلمانها را بکشد تا بعد به آنها دست پیدا کند، اینجا مسلمانان در محذور قرار می‌گیرند: یا باید به خاطر این مسلمانهایی که سپر قرار گرفته‌اند دست از دفاع بکشند و به دشمن این امکان را

(۱) تترس از ماده «تُرس» است و تُرس یعنی سپر.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۹۱

بدهند که بیاید حمله کند و ده برابر این مسلمانها را بکشد و صد برابر اینها صدمه به عالم اسلام وارد کند و یا برای اینکه جلو دشمن را بگیرند و او را از بین ببرند، حمله کنند و مقدمتاً همان مسلمانهای بی‌گناهی را که سپر قرار گرفته‌اند بکشند تا بتوانند به آنها دسترسی پیدا کنند.

اینجا تکلیف چیست؟ درست همان مسئله‌ای که میان کامو و سارتر مطرح است، در کتاب جهاد مطرح است. فقها در آنجا هیچ اختلافی ندارند (یعنی کامو در آنجا طرفدار ندارد، همه نظریه سارتر را دارند)؛ گفته‌اند اگر خطری که از دشمن پیش‌بینی می‌شود مهمتر و عظیمتر است از ضرر کشتن این مسلمانها، باید این مسلمانها را کشت و آنها شهید در راه خدا هستند، جزو مجاهدین در راه خدا شمرده می‌شوند و شهیدی هستند که به عمد به دست خود مسلمانها کشته شده‌اند. اینجاست که دو حرمت با یکدیگر تزاخم پیدا می‌کنند: حرمت کوچکتر و حرمت بزرگتر، و حرمت کوچکتر فدای حرمت بزرگتر می‌شود.

تشریح میّت مسلمان

مسئله دیگری که امروز مطرح است و خیلی هم سؤال می‌کنند و فقها هم جواب مثبت به آن می‌دهند [این است که] می‌گویند: آیا تشریح میّت مسلمان جایز است یا جایز نیست؟ مسأله به این صورت مطرح است: از یک طرف ما می‌دانیم که اسلام برای بدن میّت مسلمان احترام قائل است و می‌گوید هیچ چیزی که بی‌احترامی به آن باشد، نباید واقع شود و تسریع در تجهیزش هم واجب است و هرچه زودتر باید دفنش بکنند. ولی از طرف دیگر تشریح برای تحقیق علمی و درس برای دانشجو جزو ضروریات شناخته می‌شود و این هم امری است که از نظر اسلام لازم و واجب است. اینجا چه باید کرد؟ آیا به خاطر احترام میّت مسلمان، باید تشریح بدن مسلمان را تحریم کرد یا به خاطر ضرورت تشریح در طب، باید تشریح میّت مسلمان را - که همیشه فقها گفته‌اند حرام است - تجویز کرد؟

جوابی که [فقها] داده‌اند خیلی روشن است. گفته‌اند در صورتی که امکان تشریح بدن غیر مسلمانی باشد و نیازی به تشریح بدن مسلمان نباشد و این نیاز به آن شکل رفع می‌شود البته بدن غیر مسلمانی را تشریح کنند، و اگر آن نیاز رفع نمی‌شود باید بدن مسلمان را تشریح کنند. بازمی‌گویند مسلمان مجهول الهویّه را بر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۹۲

مسلمان معلوم الهویّه مقدّم بدانند؛ از مجهول الهویّه‌ها انتخاب کنند چون اگر اهانتی هم هست، به یک مجهول الهویّه باشد نه به یک معلوم الهویّه. اگر بگویید:

مجهول الهویّه هم نداریم، حتماً از معلوم الهویّه‌ها باید استفاده کنیم، بازمی‌گویند:

افرادی که شخصیتشان در میان دیگران یک شخصیت اسلامی است (مثل علما و مراجع تقلید) بدن غیر او را بر او مقدّم

بدارند.

همه آنها مسئله باب تراحم است و این خودش باب بسیار وسیعی است، گوا اینکه خوب عمل نمی‌شود. یک وظیفه بزرگ برای مجتهدین، آشنایی با موضوعات است. فقیه اگر با موضوعات آشنا نباشد، اهمیتها را درک نمی‌کند. وقتی که اهمیتها را درک نکند، بسا هست که روی موضوع کوچکتر پافشاری می‌کند و موضوع بزرگتر را از دست می‌دهد. ولی اسلام این راه را جلو پای او گذاشته است.

لزوم شناخت شرایط زمان توسط مجتهدین

اینجا آن جایی است که واقعاً بر فقها و مجتهدین واجب می‌شود که شرایط زمان خودشان را بشناسند، یعنی اهم و مهم‌ها را در زمانهای مختلف بشناسند. اگر بشناسند، بسیاری از مشکلاتی که امروز طرح می‌شود و واقعاً به صورت یک موضوع مشکل و یک بن بست وجود دارد از میان می‌رود. این، یک راه است در انطباق اسلام با مقتضیات زمان: تغییر قانون اسلامی، اما تغییری که نسخ نیست، تغییری که خود اسلام اجازه داده است. خودش وضع قوانین خود را به گونه‌ای قرار داده است که بالنتیجه در شرایط مختلف، زمانهای مختلف، مکانهای مختلف فرق می‌کند. حتی خوردن شراب؛ چقدر در اسلام روی این حرام تأکید شده؟! این دیگر قابل بحث نیست. ولی واقعاً اگر در جایی حفظ جانی موقوف به آن بود- که تشخیص آن هم با پزشکان است و با فقها نیست- و پزشکی گفت حفظ این جان محترم و این مسلمان- غیر مسلمان را که اسلام می‌گوید او به شریعت و قانون خودش عمل می‌کند- منحصرأ موقوف به این است که مشروب بخورد، [فقها] می‌گویند بخورد، چرا؟ چون از نظر اسلام حفظ جان او از نخوردن مشروب مهمتر است.

[حال] مسئله پزشکی نباشد: اگر کسی در شرایطی قرار گرفته که دارد از تشنگی از میان می‌رود و باید مایعی- به هر شکلی که می‌خواهد باشد- به او برسد و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۹۳

مایع منحصر هم که جاننش را نجات می‌دهد مشروب است؛ چه باید بکند؟ آیا مقدسی اش گل کند و بگوید: من می‌میرم و مشروب نمی‌خورم؟ یا باید بخورد؟ اگر مشروب نخورد و بمیرد، در قتل خودش کمک کرده است. در این زمینه در موارد مختلف، مثال بسیار زیاد داریم. این یکی از راههای انطباق اسلام با مقتضیات زمان.

فلسفه احکام

این مطلب یک ریشه دیگری دارد که وقتی آن ریشه را بدانیم دستمان بازتر می‌شود و آن این است که قوانین اسلامی به اصطلاح امروز در عین اینکه آسمانی است، زمینی است یعنی بر اساس مصالح و مفاسد موجود در زندگی بشر است، به این معنا که جنبه مرموز و صد درصد مخفی و رمزی ندارد که بگوید: حکم خدا به این حرفها بستگی ندارد، خدا قانونی وضع کرده و خودش از رمزش آگاه است. اسلام اساساً خودش بیان می‌کند که هرچه قانون من وضع کرده‌ام بر اساس همین مصالحی است که یا به جسم شما مربوط است یا به روح شما، به اخلاق شما، به روابط اجتماعی شما، به همین مسائل مربوط است؛ یعنی یک امور به اصطلاح مرموزی که عقل بشر هیچ به آن راه نداشته باشد نیست.

ما می‌بینیم قرآن اشاره می‌کند به مصالح و مفاسدی که در احکامش هست، و بعلاوه [این امر] جزو ضروریات اسلام است. شیخ صدوق کتابی از احادیث تألیف کرده به نام *علل الشرایع* یعنی فلسفه‌های احکام و در آن، احادیثی را که در آنها اشاره‌ای به فلسفه‌های احکام هست جمع کرده است. نشان می‌دهد که از صدر اسلام، خود پیغمبر و ائمه، فلسفه‌ها برای احکام بیان می‌کردند و جزو ضروریات شیعه و اکثریت اهل تسنن - و شاید باید گفت به اتفاق اهل تسنن - این است که می‌گویند احکام بر مبنای مصالح و مفاسد نفس الامریه است [یعنی] بر مبنای مصالح و مفاسد واقعی است، و به همین دلیل در سیستم قانون‌گذاری اسلام راهی برای عقل باز شده است؛ یعنی همین که جعل احکامش بر اساس مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری است، وسیله شده که در اصل سیستم قانون‌گذاری راه برای عقل وجود داشته باشد. آنگاه عقل می‌گوید خود اسلام گفته احکام من مافوق عقل نیست و عقلانی است، پس خودش این مطلب را قبول کرده است. بنابراین اگر در یک جا فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۹۴

حکمی را به طور عام ذکر کرد بر مبنای فلسفه‌ای و ما آن فلسفه را کشف کردیم و بعد دیدیم مواردی هست که آن فلسفه استثنا می‌خورد و لو اینکه در متن اسلام استثنایش نیامده است، عقل حق دارد خودش این استثنا را بیان کند. می‌گوید اگر هم در اسلام نیامده، به ما نرسیده، این استثنا در اسلام وجود داشته. در قرآن نیست؛ همه چیز که در قرآن نیست. در سنت و حدیث هم نیست؛ همه چیز که در سنت و حدیث نیست. ما آن قدر احادیث داشته‌ایم که از میان رفته که الی ما شاء الله! عقل در موارد زیادی می‌تواند در احکام دخالت کند، به این معنا که یک عامی را تخصیص بزند، یک مطلق را مقید کند و حتی در جایی حکمی را وضع کند که وضعش به معنی کشف است؛ یعنی ممکن است در یک مورد بالخصوص اصلاً از اسلام دستوری به ما نرسیده باشد ولی عقل چون به سیستم قانون‌گذاری اسلام آشناست می‌داند که نظر اسلام در اینجا این است، فوراً حکم را کشف می‌کند و مثلاً می‌گوید این حرام است. می‌گوییم: از کجا می‌گویی؟ آیا در قرآن آمده؟ می‌گوید: نه. در حدیث و سنت آمده؟ نه. از کجا می‌گویی؟ می‌گوید: من می‌توانم نظر اسلام را در این مورد کشف کنم.

مثال عرض می‌کنم: ما در اسلام دستوری برای استعمال دخانیات نداریم، نه دستور مثبت و نه دستور منفی. نه به ما گفته‌اند استعمال دخانیات حلال است و نه گفته‌اند حرام است. اصلاً آن وقت دخانیاتی نبوده. در اینجا اگر عقل «۱» و علم برای استعمال دخانیات ضررهای مهمی کشف کردند «۲»، مثلاً اگر کشف شود و علم ثابت کند که استعمال دخانیات واقعاً ضرر و زیان دارد، اساساً عمر آدم را کم می‌کند، یک ضایعه ایجاد می‌کند - چون می‌دانیم ضایعه ایجاد کردن را دیگر اسلام اجازه نمی‌دهد - مثلاً در ریه واقعاً ضایعه ایجاد می‌کند، تا چه رسد به اینکه ثابت بشود که مثلاً منشأ سرطان هم هست؛ اگر این مفسده در اینجا کشف شود، مجتهد به حکم آشنایی‌ای که با سیستم قانون‌گذاری اسلام دارد و می‌داند هر جا که یک ضرر مهم،

(۱) مقصود علم است. عقل که می‌گویند، مقصود نه عقلی است که مستقل از علم باشد، بلکه آنچه که برای عقل انسان یقین‌آور باشد.

(۲) چون ضرر تا ضرر هم فرق می‌کند. بعضی ضررها جزئی است که در سیستم قانون‌گذاری اسلام برای اینکه زیاد محدودیت ایجاد نکرده باشد، در موارد جزئی فوراً تحریم نمی‌کند، مثلاً می‌گوید مکروه است. اما بعضی ضررها کلی است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۹۵

یک ضرر قابل توجه برای جسم وجود داشته باشد اسلام آن را اجازه نمی‌دهد، به حکم عقل فتوا می‌دهد: حرام است. اینجاست که می‌گویند: «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعُقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ». این کلام فقهاست. فقها آنجا که گفته‌اند: «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ

الْعُقْلُ حَكَمٌ بِالشَّرْعِ» چنین مواردی را گفته‌اند؛ یعنی هر جا که عقل یک مصلحت ملزمی را کشف کند، ما می‌دانیم که شرع هم حکم هماهنگ با آن دارد و هر جا که عقل یک مفسده ملزمی را کشف کند، ما می‌فهمیم که شرع هم در اینجا هماهنگ است و لو اساساً در قرآن و حدیث و کلمات علما یک کلمه در این زمینه نیامده باشد. و به همین دلیل ممکن است عقل یک مصلحت ملزم یا یک مفسده ملزمی را در موردی کشف کند که این مصلحت ملزم یا مفسده ملزم با حکمی که اسلام بیان کرده تراحم پیدا کند؛ یعنی حکمی که اسلام بیان نکرده ولی عقل کشف کرده، با حکمی که اسلام بیان کرده تراحم پیدا کند و آنچه که اسلام بیان نکرده مهمتر باشد از آنچه که بیان کرده است (یعنی آنچه که عقل از اسلام کشف کرده مهمتر باشد از آنچه که اسلام بیان کرده است) اینجا حکم عقل می‌آید آن حکم بیان‌شده شرع را محدود می‌کند، و اینجا است که ای بسا که یک مجتهد می‌تواند یک حلال منصوص شرعی را به خاطر مفسده‌ای که عقلش کشف کرده تحریم کند یا حتی یک واجب را تحریم کند یا یک حرام را به حکم مصلحت لازم‌تری که فقط عقلش آن را کشف کرده واجب کند و امثال اینها. این هم باز چیزی نیست که مجتهد از خودش اختراع کرده باشد، راهی است که خود اسلام جلو پای مجتهد گذاشته. مجتهدین در عصر اسلام، کار انبیای امت را می‌کنند یعنی باید بکنند؛ باید کار انبیای امت را در اعصار قبل از اسلام بکنند. حتی انبیای قبل هم که احکام را ناسخ و منسوخ می‌کردند، واقع ناسخ و منسوخ آنها هم از همین قبیل بوده ولی به این شکل نبوده، بلکه علما معتقدند همه ناسخ و منسوخ‌ها هم روحش به چنین چیزهایی برمی‌گردد ولی اسم این دیگر «نسخ» نیست. بنابراین مبتنی بودن احکام اسلامی بر یک سلسله مصالح و مفاسد به اصطلاح زمینی (یعنی مربوط به انسان که در دسترس کشف عقل و علم بشر است) از یک طرف، و سیستم قانون‌گذاری اسلام که به نحو قضایای حقیقیه است (یعنی حکم را روی عناوین کلیه برده است نه روی افراد) از طرف دیگر، این دو امکان زیادی به مجتهد می‌دهد که به حکم خود اسلام در شرایط مختلف زمانی و مکانی، فتوهای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۹۶

مختلف بدهد و در واقع کشف کند که چیزی در یک زمان حلال است در یک زمان حرام، در یک زمان واجب است در زمان دیگر مستحب، یک زمان چنین است یک زمان چنان.

با این مطلب که الآن عرض کردم، ممکن است شما بفهمید که چرا اخبار ما متعارض است. مثالی عرض می‌کنم که آن را از عالم بزرگ مرحوم آقا میرزا مهدی اصفهانی - که در مشهد بود - دارم و لذا ذکر خیری هم از این مرد بزرگ می‌کنم. او خیلی شدید به این حرف معتقد بود.

مثلاً شما می‌بینید که از امام سؤال می‌کنند که زیارت امام حسین چطور است؟

می‌گوید: مستحب است. از یک امام دیگر یا از همان امام در زمان دیگر همین سؤال را کرده‌اند؛ یا گفته واجب است و یا به عبارتی گفته که مفهوم وجوب داشته [مثلاً گفته است:] حتماً باید چنین کنید، مبدا ترک کنید. باز ممکن است یک وقت دیگری سؤال کرده باشند؛ اساساً بی تفاوتی نشان داده باشد [و مثلاً فرموده باشد:] حالا - ضرورتی ندارد، می‌خواهی برو، می‌خواهی نرو.

یک آدم ساده می‌گوید: جوابهای متناقض داده‌اند! یک جا حتی گفته‌اند رفتنش واجب است، یک جا گفته‌اند مستحب مؤکد است و یک جا مطلب را به صورت یک مستحب بیان کرده‌اند.

ولی این تعارض نیست. اینها در شرایط مختلف بیان شده است. گاهی در یک شرایط عادی بوده. بدیهی است که خود زیارت قبر پیغمبر و امام و حتی همه اولیا و انبیا از باب اینکه خاطره آنها را تجدید می‌کند، یک عامل تربیتی است و فی حد ذاته یک

مستحب است. ولی همین مستحب یک وقت حرام می‌شود، یک وقت واجب. مثلاً در شرایط زمان متوکل قرار می‌گیرید که سختگیری بسیار شدید است، توطئه است که رسم زیارت امام حسین باید ور بیفتد. اینجا ائمه تشخیص می‌دهند که باید با این طرز کار مبارزه کرد، و یک مسئله جدید پیش می‌آید: مبارزه با طرح خلیفه وقت. در اینجا دستور می‌دهند: واجب است، واقعاً هم واجب بوده ... (۱)

(۱) [ظاهراً چند دقیقه آخر بیانات استاد روی نوار ضبط نشده است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۹۷

مقام عقل در استنباط احکام اسلامی

اشاره

بحث ما در جلسه پیش منتهی شد به اینجا که قوانین اسلامی با تغییرات و تحولات زمان چگونه می‌تواند هماهنگی داشته باشد، تا چه رسد به مسئله راهنمایی [زمان]. قانون اسلامی طبق خصلت ذاتی خودش ثابت و لایتغیر است و زمان و مقتضیات زمان، متغیر و متحول. چگونه می‌تواند این امر ثابت و لایتغیر با آن امر متغیر و متحول هماهنگی و انطباق داشته باشد؟ گفتیم که بحث ما در دو قسمت است: یکی راجع به قوانین اسلامی که می‌گوییم لایتغیر است، و دیگر راجع به زمان که گفته می‌شود متغیر است. و آیا آن که می‌گویند لایتغیر است، یعنی به هیچ معنا تغییرپذیر نیست؟ و آن چیزی هم که می‌گویند متغیر است آیا صد در صد متغیر است؟ یا نه، در آنچه که می‌گوییم متغیر نیست عناصر متغیری وجود دارد و در آن چیزی هم که می‌گوییم متغیر است عناصری لایتغیر وجود دارد و به همین دلیل است که این دو می‌توانند با یکدیگر هماهنگی داشته باشند. بحث ما راجع به قوانین اسلام بود. قدر مسلم آنچه که در قوانین اسلام امکان ندارد، تغییر به معنی نسخ است؛ یعنی اسلام قانونی را وضع کند و بعد این قانون بلامورد بماند، به این معنا که وضع زمان آنچنان تغییر کند که اجباراً این قانون باید فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۹۸

نسخ بشود. آنچه که اسلام نمی‌پذیرد این است که قانونش نسخ بشود. ولی تغییر اعم از نسخ است. نوعی بلکه انواعی تغییر هست که در متن خود قانون اسلام پیش‌بینی شده است؛ خودش دستور داده و به تعبیر دیگر به طور خودکار خود قانون متغیر می‌شود، نه اینکه نیازی داشته باشد که قانون دیگری بیاید جای آن را بگیرد. این امر غیر از مسئله نسخ است و در سیستم قانون‌گذاری اسلام چنین چیزی هست.

چنین عنصر و بلکه عناصری وجود دارد که به موجب آنها خود قانون در داخل خودش تغییر می‌کند بدون اینکه نیازی به نسخ وجود داشته باشد و در واقع خودش، خودش را عوض می‌کند و تغییر می‌دهد. برای این موضوع روی چند مطلب تکیه کردیم که تکرار نمی‌کنیم. چون می‌خواهیم بحثی را که آقای مهندس کتیرایی عنوان کردند مطرح کنیم، ناچار اشاره‌ای به سخن گذشته می‌کنیم.

عرض کردیم یکی از جهات این است که اسلام در اساس قانون‌گذاری، روی عقل تکیه کرده است؛ یعنی عقل را به عنوان یک اصل و به عنوان یک مبدأ برای قانون به رسمیت شناخته است و لهذا شما می‌بینید فقهای ما این مطلب را به طور قطع قبول کرده‌اند، یعنی مسئله‌ای است مورد اجماع و اتفاق. وقتی که پرسیده می‌شود مبادی استنباط احکام چیست؟ می‌گویند چهار چیز است: کتاب (قرآن)، سنت (قول و عمل پیغمبر و یا ائمه اطهار که آن هم باز از سنت پیغمبر کشف می‌کند)، اجماع (اگر در جایی از کتاب و سنت چیزی نبود، ما به دلیل اجماع کشف می‌کنیم) و عقل. و این خیلی عجیب به نظر می‌رسد که در دینی در مبادی استنباط، عقل را در ردیف کتاب آسمانی قرار بدهند، بگویند این مبادی چهار چیز است و یکی از آنها عقل است. این اولاً متضمن این مطلب است که آن دین به تضادی میان عقل و کتاب آسمانی و سنت معتقد نیست، و اگر معتقد به این تضاد بود محال بود که آن را در عرض این قرار بدهد، بلکه آن طوری رفتار می‌کرد که در بعضی ادیان دیگر هست که می‌گویند: دین فوق عقل است و عقل حق مداخله در مسائل دینی را ندارد. از آنجا که تضادی میان عقل و آنچه که خود دارند احساس می‌کنند، ناچار می‌گویند عقل حق مداخله ندارد.

اینکه فقه اسلامی عقل را به عنوان یک مبدأ برای استنباط می‌شناسد، چیزی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۲۹۹

است که راه را باز کرده است. چگونه راه را باز می‌کند؟ ریشه‌اش این است که می‌گویند: احکام اسلامی، احکامی است زمینی یعنی مربوط به مصالح بشریت.

تعبیر فقها این است که احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعی است؛ یعنی واجبه تابع مصلحت‌های ملزمه برای بشر است و حرامها تابع مفسده‌های ملزمه. اگر اسلام چیزی را گفته واجب است به این دلیل است که یک مصلحت ملزمه‌ای در کار بوده، و اگر چیزی را گفته حرام است به دلیل یک مفسده بسیار مهمی است. فقها می‌گویند آن مصلحتها و مفسده‌ها به منزله علل احکامند.

حال اگر در جایی ما بدون آنکه در قرآن یا سنت چیزی داشته باشیم، به حکم عقل مصلحت یا مفسده‌ای را کشف کنیم، به حکم آن آشنایی که با روح اسلام داریم - که اگر مصلحت مهمی باشد اسلام از آن صرف نظر نمی‌کند و اگر مفسده مهمی باشد اسلام اجازه نمی‌دهد - فوراً به حکم عقل، حکم شرع را کشف می‌کنیم. اسلام دینی است که اعلام کرده: ما از مصلحتها و مفسده‌های مهم نمی‌گذریم. امروز عقل ما «۱» مصلحت را کشف کرده، پس لزومی ندارد که در قرآن و سنت دلیلی داشته باشیم.

اینجا حتماً شما باید بر اساسش فتوا بدهید. عقل این مفسده را کشف کرده، حتماً باید بر این اساس فتوا بدهی. پس چون احکام تابع مصالح و مفاسد نفس الامری هستند و این مصالح و مفاسد هم غالباً در دسترس ادراک عقل بشر است، پس عقل بشر هم می‌تواند خودش قانون اسلام را کشف کند. اگر بگویید: چنانچه اسلام چنین چیزی می‌خواست خودش می‌گفت، می‌گوییم: چه می‌دانی؟ شاید گفته و به ما نرسیده و لزومی هم ندارد که گفته باشد. وقتی که همین قدر به ما گفته عقل خودش یک حجت است؛ خداوند دو حجت دارد: حجت ظاهری و حجت باطنی؛ حجت ظاهری پیغمبرانند که عقل خارجی هستند و حجت باطنی عقل است که پیغمبر درونی است، همین برای ما کافی است. این همان چیزی است که خود اسلام گفته است.

به دنبال این مطلب مسئله دیگری پیدا می‌شود که فقها آن را طرح کرده‌اند و آن اینک: شما که این قدر برای عقل شخصیت و

استقلال قائل شدید، اگر در جایی کتاب

(۱) که البته علم هم (یعنی علمی که کشف می‌کند) عقل است. هرچه علم کشف می‌کند برای عقل انسان هم روشن می‌شود. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۰۰

و سنت به طور صریح و قاطع دستوری داد و عقل به طور صریح و قاطع ضد آن را گفت، چه می‌کنید؟ جواب می‌دهند که این فقط «اگر» است، شما نشان بدهید کجا چنین چیزی هست. بله، یک وقت هست که ظاهر قرآن و سنت - نه نص قاطع آنها - مطلبی را می‌گوید و عقل به طور قاطع بر ضدش می‌گوید. ولی ظاهر قرآن غیر از نص قرآن است. خود حکم عقل، دلیل بر این است که آن ظاهر مقصود نیست. ما از ظاهر قرآن و سنت به حکم دلیل قاطع عقل دست برمی‌داریم. این، تعارض قرآن و عقل نیست.

گاهی نص قرآن یا نص سنت است و یک دلیل ظنی عقلی، یک تخمین عقلی، یک حدس عقلی؛ شما آن را معارض قرار می‌دهید. می‌گویند تخمین و ظن و گمان، نه؛ آنجایی که حکم عقل به مرحله قطعی رسیده باشد. اما اینکه بگویید جایی را پیدا کنیم که قرآن یا سنت به طور قاطع - که هیچ‌گونه هم تأویل‌پذیر نیست - چیزی را گفته است و عقل به طور قاطع بر ضدش می‌گوید، این فقط یک «اگر» است که وقوع ندارد. شما بیایید مثالش را به ما نشان بدهید. این مسأله هم به همین شکلی که عرض می‌کنم در کتب فقه‌ها مطرح شده است و فقه‌ها تا این حد پیشروی کرده و جلو رفته‌اند.

بنابراین اگر در جایی مقتضیات زمان عوض شد به طوری که برای علم و عقل صد درصد ثابت شد که مصلحت این‌طور تغییر کرده، [فقه‌ها] می‌گویند معنایش این است که زیربنای حکم تغییر کرده. وقتی زیربنای حکم تغییر کرد، خود اسلام [تغییر حکم را] اجازه می‌دهد. ما در اسلام نداریم که گفته باشد یک چیزی برای ابد روبناست یا برای ابد زیربناست و عقل بگوید اینجا زیربنا تغییر کرد. اگر دارید، مثالش را ذکر کنید، ببینیم چه مشکلی است تا آن را حل کنیم.

پس عقل عاملی است که مناطات احکام را - البته نه در همه جا بلکه در مواردی - کشف می‌کند. در مواردی به ملاکات احکام پی می‌برد و علل احکام را کشف می‌کند، و آن علل گاهی تغییر پیدا می‌کنند. اینجا به این منشأ و مبدأ تشریح اجازه داده می‌شود که کار خودش را انجام بدهد که در واقع کار جدایی نکرده، روح اسلام را کشف می‌کند. این هم که گفته‌اند: «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمٌ بِالشَّرْعِ» - که یک قاعده قدیمی است و مال امروز نیست که بگوییم تازه این مسأله مطرح شده - منظورشان همین است. واقعاً اگر در جایی به طور قاطع ملاکی کشف بشود، شرع هم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۰۱

هماهنگی دارد؛ یعنی از اینجا باید کشف کنید که شرع هم همین است. از آن طرف هم که گفته‌اند: «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمٌ بِالعَقْلِ»، مقصودشان این است که اگر در جایی شرع به طور قاطع حکمی کرد، از باب اینکه می‌دانیم در اسلام سخنی به گراف گفته نمی‌شود، عقل به طور اجمال می‌گوید: اینجا یک ملاکی وجود دارد؛ گرچه من هنوز تشخیص نداده‌ام ولی وجود دارد، منطقی نیست. بعد از آشنایی عقل به اینکه اسلام بدون ملاک و مناط و منطق حرفی نمی‌زند، همین قدر که شرع چیزی گفت، عقل هم اجمالاً می‌گوید اینجا یک منطقی وجود دارد، حال اگر من هنوز کشف نکرده‌ام باید تأمل و دقت کنم. این یکی از چیزهایی است که [تکلیف] فقیه را با مقتضیات متغیر [مشخص می‌کند] و آنجا که مصالح بشریت تغییر می‌کند و چیزی را ایجاب می‌نماید، دست فقیه را باز می‌کند.

در نوشته‌ای که آقای مهندس کتیرایی فرستاده‌اند، چند مطلب آمده که من در اطرافش توضیحاتی می‌دهم. مطلبی را به عنوان مقدمه گفته‌اند که ما آن را به صورت کاملتری در جزوه‌های «اسلام و مقتضیات زمان» (۱) طرح کرده‌ایم. ایشان می‌گویند: رابطه انسان با طبیعت و رابطه انسان با انسان به شدت در حال تغییر است و اگر قوانین بخواهد در بین مردم حاکم باشد، یا باید متغیر بوده و یا اقلًا قابلیت انعطاف و تطابق با محیط و زمان داشته باشد.

اگر قوانین اسلامی را از این حیث تقسیم کنیم، چهار دسته است: پاره‌ای از قوانین مربوط به رابطه انسان با خداست که اسمش عبادت است. رابطه انسان با خدا شاید ساده‌ترین روابط باشد؛ یعنی تغییرات زمان و مقتضیات متحول زمان در هر ناحیه تأثیر داشته باشد، در این ناحیه یا تأثیر ندارد یا خیلی کم در شکلش تأثیر

(۱) [این جزوه‌ها بخش اول مجموعه آثار حاضر را تشکیل می‌دهد.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۰۲

دارد. رابطه‌ای که انسان با خدای خودش باید داشته باشد، رابطه‌ای یکسان است؛ یعنی اینچور نیست که ارتباطی که مردم هزار سال پیش می‌بایست با خدا داشته باشند که مثلاً باید اخلاص داشته باشند (وَ مَا أُمْرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) «۱»، فقط خدا را پرستش کنند و غیر او را نپرستند، [امروز به گونه دیگری باید باشد]. آیا مثلاً در عصر اسب و شتر و الاغ این حکم صحیح بود که بشر تنها خداپرست باشد و به هیچ وجه مشرک نباشد و در خداپرستی اخلاص داشته باشد، اما در عصر هواپیما این حکم تغییر می‌کند و باید دستی در آن برد؟ نه. البته شکل عبادت خود به خود عوض می‌شود. خود اسلام هم برای شکلها تغییر قائل شده، [مثلاً در مورد] نماز می‌گوید در مسافرت یک جور [خوانده شود] و در حضر جور دیگر.

[مثال دیگر برای این دسته از قوانین اسلامی (عبادات)] روزه است. انسان روزه می‌گیرد برای اینکه تقوا در او نیرو بگیرد، به تعبیر قرآن لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ، و امثال اینها.

دسته دوم دستورهایی است که مربوط است به رابطه انسان با خودش که اصطلاحاً اخلاق نامیده می‌شود؛ اینکه انسان خودش برای خودش چگونه باید باشد؟ اخلاق شخصی و فردی انسان چگونه [باید باشد]؟ انسان خودش را چگونه باید بسازد؟ و به عبارت دیگر غرایزش را چگونه باید تنظیم کند؟ آیا خوب است بر هوای نفسش مسلط باشد یا نه؟ [و خلاصه] آنچه که قرآن آن را تزکیه نفس می‌نامد (فَدَأْفَلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا) «۲».

نوع سوم مربوط است به ارتباط انسان با طبیعت؛ یعنی ارتباط انسان نه با خودش و نه با خدا، بلکه با خلق خدا، آن هم غیر از انسانهای دیگر؛ اینکه رابطه انسان با زمین، با گیاهها، با حیوانات چگونه و بر چه اساس باید باشد؟.

قسم چهارم که از همه مهمتر و بیشتر مورد توجه و دستخوش تغییر و تحول است، مربوط به رابطه انسان با انسان است؛ یعنی قوانینی که مربوط است به روابط انسانها با یکدیگر، که خیلی تغییر می‌کند چون جامعه متغیر و متحول است. این است که می‌گویند: رابطه انسان با انسان متغیر است، پس قوانین هم باید متغیر باشد.

(۱) پینه / ۵

(۲) شمس / ۹ و ۱۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۰۳

بدون شک همین طور است و ما هم اجمالاً قبول داریم که قوانین مربوط به روابط انسانها با یکدیگر باید قابلیت انعطاف داشته

باشد، ولی نه به این سادگی که چون رابطه انسان با انسان متغیر است قانون هم باید متغیر باشد. به این کلیت درست نیست. قوانین عبارت است از حقوق و تکالیف، یعنی بایدها و وظایفی که افراد نسبت به یکدیگر دارند. آن تغییراتی که در روابط انسانها با یکدیگر ایجاد می‌شود، یک سلسله تغییراتی است که در آن مثلاً ارتباط انسانها با هم عوض می‌شود، ولی این ربطی به حقوق و تکالیف ندارد. مثلاً انسانها باید با یکدیگر در تماس باشند. زمانی بود که تلفن و تلگراف نبود، وقتی می‌خواستند حرفشان را به یکدیگر برسانند چه زحمتی باید متحمل می‌شدند! حالا با چه سرعتی مردم از این گوشه شهر به آن گوشه شهر، از این شهر به آن شهر، بلکه از این مملکت به آن مملکت با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند. یا مثلاً در گذشته اگر کسی از شهر خودش با یک ترسی می‌خواست به نجف برود مجبور بود که لااقل ده سالی آنجا بماند، چون اگر می‌خواست با آن زحمت به شهر خودش برگردد و دو مرتبه بیاید، کار بسیار فوق العاده‌ای بود. ولی حالا ممکن است کسی برود نجف درس بخواند، سالی شش مرتبه هم بیاید و به کارهای شخصی خودش رسیدگی کند.

شکی نیست که ارتباط انسانها با یکدیگر خیلی تغییر کرده، ولی آیا جوری تغییر کرده که حقوق انسانها را نسبت به یکدیگر و وظایف و تکالیف را عوض بکند؟ ما این را باید بحث بکنیم. ما باید آن مواردی را که روابط انسانها با یکدیگر به حکم پیشرفت علم و تمدن جبراً عوض شده و آن پیشرفت در ارتباطات سبب شده که حقوق و وظایف تغییر کند در اینجا طرح بکنیم، چون اسلام نیامده که راجع به مطلق ارتباطات انسانها با یکدیگر سخن بگوید، بلکه آمده حقوق و وظایف انسانها نسبت به یکدیگر را بیان کند. شما بگویید آن تغییر ارتباطاتی که منشأ تغییر وظیفه و تغییر حقوق و تغییر قانون می‌شود چیست؟ به این کلیت قبول نداریم.

یک مثال

قبلاً عرض کردم که ما باید برویم دنبال مثالها و موارد. مثلاً آیا درست است که کسی مطلب را به این صورت طرح کند، بگوید: به حکم اینکه روابط اجتماعی تغییر کرده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۰۴

است، حقوق خانوادگی هم طبعاً تغییر می‌کند و باید هم تغییر بکند، وظایف هم باید تغییر کند، چطور؟ بگوید: مثلاً در زندگیهای قدیم برای والدین حق زیادی بر عهده فرزندان گذاشته بودند و متقابلاً وظایف زیادی بر عهده والدین نسبت به فرزندان.

این حقوق و وظایف در جامعه دیروز لازم و درست بود، زیرا ادامه و پرورش نسل جز در محیط خانوادگی ممکن نبود. حکومت یا وجود نداشت یا اگر وجود داشت تکامل پیدا نکرده بود. اینجا بود که می‌آمدند تمام حقوق فرزند را به عهده پدر و مادر می‌گذاشتند: شیر دادن به عهده مادر و نفقه دادن به عهده پدر. اگر [والدین از هم] جدا شدند، چنانچه بچه دختر باشد، تا سنین هفت سالگی در حضانت مادر است و بعد باید در اختیار پدر [قرار بگیرد]. و چه حقوق زیادی پدر و مادر به عهده فرزندان پیدا می‌کنند: وقتی اینها پیر شدند، اگر نداشته باشند، واجب النفقه فرزندان هستند و فرزندان باید آنها را اداره کنند. این مطلب در زندگیهای قدیم درست بود ولی امروز که زندگی تکامل پیدا کرده، این حقوق و وظایف از محیط خانوادگی به اجتماع بزرگ منتقل می‌شود. دولت جانشین پدر و مادر می‌شود و بهتر از پدر و مادر هم انجام می‌دهد. در قدیم که می‌گفتند پدر و مادر باید فرزند را بزرگ کنند تا وقتی که به حد بلوغ و تزویج برسد [برای این بود که] غیر از پدر و مادر

مقام دیگری نبود. ولی امروز با بسط و توسعه‌ای که کارهای حکومتی پیدا کرده، اگر لازم باشد پدر و مادری باشند و خانواده‌ای تشکیل شود و فرزندان اختصاصی وجود داشته باشند «۱» باید بچه را همین که متولد شد در اختیار مؤسسات عمومی بگذارند و وقتشان را به بچه بزرگ کردن تلف نکنند، بگذارند دولت بزرگش کند. وقتی که دولت او را بزرگ کرد تمام حقوقی که والدین به عهده دارند، به عهده دولت گذاشته می‌شود. آن وقت قانون باید همان حرفهایی را که قبلاً می‌گفت بگوید که اطاعت والدین واجب است (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا... فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ) «۲» اما همه اینها باید به مربی امروز (دولت) گفته شود: دولت به گردن تو حق دارد، در مقابل دولت نباید «اف» بگویی، اطاعت او واجب است، همان‌طور که در گذشته می‌گفتند اطاعت والدین واجب است. وقتی هم [فرد] بزرگ شد، هیچ

(۱) فرضیه دیگری هست که اساساً تشکیل خانواده لازم نیست.

(۲) اسراء/ ۲۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۰۵

وظیفه‌ای نسبت به والدینش ندارد که بخواهد نفقه آنها را بدهد؛ باز هم اگر وظیفه‌ای باشد به عهده دولت است. اگر چنین مثالهایی بیاورند، جای بحث است که ما بگوییم آیا واقعاً این‌طور است؟ یعنی آیا بعد از آنکه اجتماع تکامل پیدا کرد، این کار صحیح و درستی است که بچه‌ها از محیط خانواده خارج شوند و در اختیار دولت گذاشته شوند؟ یا اینکه نه، این کار اساساً غلط است؟ کما اینکه الآن ما [این‌طور] معتقدیم؛ یعنی زندگی خانوادگی - که یک زندگی طبیعی است - و پرورش فرزند در دامن والدین، اصلی است که باید برای همیشه باقی بماند. اما اگر به حکم عقل و علم صد درصد بر ما ثابت شود که مصلحت بشریت ایجاب می‌کند که فعلاً آن جور نباشد، هیچ مانعی ندارد که همان حرفها را بزنیم. در آن صورت حقوق والدین کمتر می‌شود. اسلام هم که گفته، در آن شرایط گفته است. شرایط که تغییر کرد، [تغییر قوانین] مانعی ندارد. ولی ما باید این مطلب را از اساس مطالعه کنیم که آیا حرف درستی است یا نه؟.

این بحثی که آقای مهندس طرح کردند، بحث خوبی است ولی یک مقدار باید آن را بسط داد که قوانین اسلام چهار دسته است: یک دسته به روابط انسان با خدا مربوط است، دسته دیگر به روابط انسان با خود، دسته سوم به روابط انسان با طبیعت و دسته چهارم به روابط انسان با انسان، و همین جور علی‌الامیال نگوییم:

چون دنیا متغیر است، همه چیز تغییر می‌کند. باید ببینیم چه تغییرات جبری و لازم و ضروری در جهان به وجود آمده است که ایجاب می‌کند ما در ارتباطمان با خدا یا با خودمان یا با طبیعت و یا با انسانها تجدید نظر کنیم، [وگرنه] ما به این کلیت قبول نداریم. قبلاً هم گفتیم باید برویم دنبال موارد و مصادیق و جزئیات.

ما در جلسه پیش طرح کردیم که به گفته فقها وضع احکام اسلامی از نوع قضایای حقیقیه منطبق است نه از نوع قضایای خارجی. خلاصه مطلب این است که اسلام به افراد کار ندارد، بلکه حکم را روی حیثیات و عناوین کلی می‌برد و این کار نوعی قابلیت انعطاف ایجاد می‌کند.

آیا مفهوم قضا با تغییر می‌کند؟

مسئله دومی که ایشان ذکر کرده‌اند این است که می‌گویند:

آنچه مورد گفتگو و تردید است، مفاهیم کلمات و در نتیجه مفاهیم قضایاست که به تناسب زمان در حرکت و تحول است. مفاهیم در تغییر و تحول است و در نتیجه شکل قضایا را نیز ثابت و لایتغیر حفظ نمی‌کند.

می‌گویند شکل قضایا تغییر نمی‌کند ولی مفهوم قضایا تغییر می‌کند؛ وقتی که مفهوم قضیه فرق کرد، شکل آن به تبع مفهوم تغییر می‌کند.

فی المثل دزدی و تجاوز به مال غیر در هر حال نکوهیده و محکوم است.

این، شکل قضیه: دزدی نباید بشود. می‌گوید این تغییر نمی‌کند. هیچ وقت در هیچ جایی شکل قضیه عوض نمی‌شود؛ یعنی زمانی نخواهد آمد که بگویند دزدی خوب است. ولی خود مفهوم تغییر می‌کند، یعنی اینکه «دزدی چیست؟» تغییر می‌کند. پس دو جور تغییر است: یک وقت ما می‌گوییم اسلام می‌گوید دزدی محکوم است و دست دزد باید بریده شود، زمانی نخواهد آمد که بگویند دزدی خوب است. ولی اینکه «دزدی چیست؟» تغییر می‌کند، در زمانی یک معنی می‌دهد و در زمان دیگر معنی دیگر.

اما «دزدی چیست» با پیشرفت زمان و تکامل انسان و بر حسب استنباطی که فرهنگهای مولود رژیمهای سیاسی و اقتصادی مختلف از آن می‌کنند، مختلف است. یکی از بزرگان مکتب اقتصادی متمایل به چپ و مرام اشتراکی می‌گوید: «مالکیت یعنی دزدی» در حالی که در مکتب سرمایه‌داری دزدی فرع بر شناختن اصل مالکیت است و بعد از قبول آن می‌تواند مفهوم پیدا کند.

شکل قضایا تغییر نمی‌کند ولی به اصطلاح مفهوم موضوع قضایا و مفهوم محمول قضایا تغییر می‌کند. مثال هم به دزدی ذکر کرده‌اند. آیا این حرف درست است؟ به نظر ما این حرف - که خیلی‌ها هم آن را گفته‌اند - یک حرف شاعرانه است. چون در زمان ما جزو چیزهایی که خیلی مد است، مسئله تغییر و تحول است.

هر چه را که بگوییم متغیر و متحول است، مثل این است که حرف نوی گفته‌ایم، از جمله اینکه بگوییم: مفهوم قضایا تغییر می‌کند. ما در کتاب اصول فلسفه روی همین مطلب که طرفداران منطق دیالکتیک می‌گویند حقیقت متغیر است، بحث کرده‌ایم. دو مسأله است: یکی اینکه واقعیت یعنی دنیای خارجی متغیر است. دیگر اینکه حقیقت متغیر است؛ یعنی قضایای منطقی راست و درست تغییر می‌کند. این از آن حرفهایی است که ما هنوز نتوانسته‌ایم بفهمیم. واقعیت متغیر است، اما حقیقت چگونه می‌تواند متغیر باشد؟ یعنی یک قضیه راستی که بیان می‌کنیم، در طول زمان، خودش تغییر بکند! ما می‌گوییم حقایق اگر حقایقند برای همیشه راستند و اگر حقایق نیستند برای همیشه دروغند. بله، ممکن است بشر چیزی را زمانی حقیقت بداند ولی بعد بفهمد حقیقت نبوده. مثلاً در گذشته بشر خیال می‌کرد که پیدایش شبانه روز از گردش خورشید به دور زمین است. این را حقیقت می‌دانست، بعد فهمید اشتباه کرده است. این معنایش آن نیست که حقیقت متغیر است. «متغیر» یعنی یک اصل ثابت هست و تغییر کرده. آنچه که در گذشته می‌گفتند اصلاً حقیقت نبود، اشتباه بود، نه اینکه در قدیم حقیقت آن بود و امروز این. معنای «حقیقت متغیر است» این است که در گذشته آن حقیقت بود، امروز این حقیقت است و همان حقیقت خودش تغییر کرده. خیر، در گذشته هم حقیقت آن نبود؛ در گذشته هم آن، باطل بوده است.

در مثال دزدی، آیا واقعاً مفهوم دزدی فرق می‌کند یا استنباطها فرق می‌کند؟

استنباطها که فرق می‌کند، معنایش این نیست که همه استنباطها درست است ولی یک درست متغیری است. نه، ممکن است ده

استنباط راجع به یک مفهوم داشته باشیم و یکی از آنها درست باشد، نه‌تای دیگر غلط که همیشه غلط بوده و همیشه هم غلط خواهد بود. فقط یکی از آنها درست است. ممکن است ما در یک زمان چیزی را دزدی بدانیم و در زمان دیگر ندانیم، ولی یا آن که در آن زمان دزدی می‌دانیم درست است و این که امروز دزدی نمی‌دانیم غلط، و یا آن زمان که دزدی می‌دانستیم غلط بود، این زمان که دزدی نمی‌دانیم درست است؛ نه اینکه هر دو درست است ولی این حقیقت است که تغییر کرده، دزدی در گذشته آن بود، امروز این شده!

مفهوم دزدی یک چیز است. دزدی یعنی ربودن حق غیر. ربودن حق غیر،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۰۸

اصلی است که هیچ وقت تغییر نمی‌کند. بله، ممکن است زمانی ما چیزی را حق غیر بدانیم و زمان دیگر ندانیم. ممکن است آن روز، غلط استنباط کرده بودیم و [استنباط] امروز درست باشد یا برعکس. یا گاهی خود حق تغییر می‌کند، به این معنا که منشأ دزدی تغییر می‌کند. باز دزدی عوض نشده، آن محتوا و ماده هم عوض نشده است.

ایشان می‌گویند یکی از طرفداران مکتب چپ روها گفته است: مالکیت دزدی است. من می‌گویم اصلاً چیزی که هیچ وقت نمی‌تواند مفهوم داشته باشد همین حرف است. ممکن است مالکیت غلط باشد اما نمی‌تواند دزدی باشد، چون دزدی یعنی ربودن حق غیر. این، فرع بر مالکیت است. ممکن است بگوییم مالکیت، ظلم یا منشأ ظلم است و اصلاً بی‌اساس و دروغ است، ولی نمی‌توانید بگویید مالکیت دزدی است، چون دزدی یعنی سلب حقی که به غیر تعلق دارد یعنی غیر، مالک آن است. اگر مالکیت اساساً در هیچ موردی معنی نداشته باشد- نه فردی و نه اشتراکی- و اساساً هیچ کس مالک هیچ چیزی نباشد، قطعاً دزدی معنی ندارد.

پس اینجور نیست که مفاهیم قضایا تغییر می‌کند، مثلاً در یک روز چیزی دزدی است و در روز دیگر چیز دیگر. حال گیرم که تغییر کند. این، بهترین دلیل بر این است که قانون اسلام عوض نمی‌شود. قانون اسلام گفته دزدی نباید بشود. شما می‌گویید در فلان روز آن، دزدی بود و امروز این. بسیار خوب، ما که می‌گوییم وضع احکام اسلام به نحو قضایای حقیقیه است همین جا نتیجه می‌دهد. اسلام می‌گوید: نباید حق غیر ربوده شود. بعد شما می‌گویید: در هزار سال پیش، فلان چیز ربودن حق غیر بود ولی امروز تغییر کرده، چیز دیگر ربودن حق غیر است. بسیار خوب، پس موضوع حکم اسلام تغییر کرده نه خود حکم اسلام. این همان چیزی است که ما می‌گوییم. اگر چنین چیزی باشد نظر ما را تأیید می‌کند و اشکالی برای ما به وجود نمی‌آورد. می‌گویند:

مکتبهای مختلف با فرهنگهای مختلف، استنباطشان از دزدی مختلف است.

اگر مقصود این است که دزدی مفهومهای مختلفی دارد و در هر ملتی یک

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۰۹

مفهوم دارد، یعنی یک مفهوم نسبی است، پس دزدی منهای رژیمهای اجتماعی مفهوم مستقلی ندارد، ما این حرف را قبول نداریم که در کشورهای سرمایه‌داری دزدی یک چیز است و در کشورهای غیر سرمایه‌داری چیز دیگر، یعنی واقعیت دزدی در آنجا یک چیز است و در اینجا چیز دیگر. بلکه دو استنباط است. از این دو استنباط، یکی درست است و دیگری غلط. یا آن استنباط درست است و این استنباط غلط و یا برعکس، نه اینکه چون این دو استنباط فرق می‌کند پس برای آنها آن دزدی است و برای اینها این.

واقعیت مطلب این است که یا آن حرف درست است که «ارزش، صد درصد مولود کار است و غیر از کار هیچ چیز دیگر

ایجاد ارزش نمی‌کند و سودی که سرمایه‌دار می‌برد در واقع محصول کار کارگر است چون معادل آنچه که باید به او بدهد نمی‌دهد، کمتر می‌دهد» و یا درست نیست. اگر این حرف درست است، پس سرمایه‌داری به هر شکلی که باشد واقعاً دزدی است، حال استنباطش هرچه باشد غلط است؛ نه اینکه برای آنها دزدی نیست، برای اینها دزدی است؛ اصلاً آن غلط است. و اگر این حرف صد درصد درست نیست که ارزش را فقط و فقط کار ایجاد می‌کند و غیر از کار هیچ چیز دیگری ارزش ایجاد نمی‌کند، پس اینکه اینها گفته‌اند:

«سرمایه‌داری دزدی است» غلط است؛ لاقلاً نوعی از سرمایه‌داری - البته نه هر سرمایه‌داری - ممکن است دزدی نباشد. پس به این معنا ما نمی‌توانیم این حرف را قبول کنیم که چون استنباط ملتها مختلف است پس دزدی در میان ملتها مختلف است. دزدی واقعیتش مختلف نیست، یکی از آن استنباطها درست است و یکی غلط.

مثال دیگر

مثال دیگری ذکر کرده‌اند، باز به همین جهت که مفاهیم و در واقع حقیقت تغییر می‌کند؛ یعنی حقیقت نسبی است، هم در طول زمان و هم در میان ملتها فرق می‌کند. می‌گویند:

مثلاً شکل قضیه به طور کلی درست است. غضب مال و تجاوز به حق دیگران در هر زمان محکوم است، ولی در یک زمان خراب نکردن خانه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۱۰

گلی و زشت بیوه‌زنی در مجاورت قصر سلطنتی، عدالت چشمگیر خوانده می‌شود، در حالی که امروز تخریب چنین خانه‌های زشت و ناموزونی در مسیر یک عمران و یا زیبایی شهر، غضب مال و تجاوز به غیر تلقی نشده و با وضع مقررات ساده و شرایط خاصی مجاز شمرده می‌شود ...

یعنی چه؟ یعنی شما می‌خواهید بگویید در آن زمان، آن کار درست بود و غیر آن غلط و در زمان ما این کار درست است و آن یکی غلط؟ یا نه، یکی از این دو درست است؛ اگر هم در آن زمان آن جور استنباط می‌کردند، اشتباه می‌کردند. این، مسئله حق فرد و حق اجتماع است. یک وقت کسی می‌خواهد خانه گلی پیرزنی را خراب کند برای اینکه بر شکوه باغ خودش بیفزاید؛ آن زمان هم کار غلطی بوده، این زمان هم کار غلطی است. دلیل ندارد که بنده بخوام باغم را توسعه بدهم، به خاطر باغ من خانه گلی پیرزنی خراب بشود. آن زمان هم خراب کردن آن ظلم بوده، این زمان هم ظلم است. ولی یک وقت هست که مصلحت، مصلحت اجتماع است. فرض کنید می‌خواهند خیابانی بکشند که مصلحت شهر اینچنین ایجاب می‌کند، و گرنه تمام مردم در زحمتند. عقل دایر است بین اینکه حق مالکیت یک پیرزن یا پیرمرد - هر که می‌خواهد باشد - محترم شمرده بشود یا مصلحت عموم، به این معنا که خانه را خراب بکنند و پولش را بدهند، او هم برود جای دیگر. اینجا [عقل] می‌گوید مصلحت عموم مقدم است. این چه ربطی دارد به اینکه «مفهوم قضایا تغییر می‌کند»؟ هرگز تغییر نمی‌کند. در یک شکلش آن زمان هم غلط بوده، در یک شکلش در این زمان هم درست است. این طور نیست که محتوای قضایا فرق می‌کند [تا بگوییم] در آن زمان جوری بوده و در این زمان جور دیگری باید باشد.

مثال دیگری ذکر می‌کنند: امیر کبیر خیلی خوبیها داشته ولی در عین حال معروف است که خیلی آدم قسّی‌القلبی بوده است.

در شرح حال او نوشته‌اند «۱»: روزی از خیابانهای تهران عبور می‌کرد، دید یک آلفروش و یک سرباز با همدیگر کلنجار می‌روند. آمد جلو پرسید: چه شده؟ آلفروش گفت: این سرباز از من مقداری آلو گرفته، حالا که خورده پولش را نمی‌دهد. امیر بدون اینکه استنطاق

(۱) ایشان این حکایت را به نادر شاه نسبت می‌دهند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۱۱

و محاکمه‌ای کند ببیند که او شاهی دارد یا نه، یا به فرض اینکه ثابت شد شاهد دارد، مجازات او چیست، تا این حرف را شنید گفت: شکم این سرباز را پاره کنید، ببینم این آلوها توی شکمش هست یا نه. شکمش را پاره کردند.

ایشان می‌گویند: زمانی این کار، عدالت بود ولی امروز وحشیگری است. در همان زمان هم این کار وحشیگری بود. عجب حرفی است! این چه استنباطی است؟! واقعاً مردم آن زمان، پدران ما در آن زمان، این کار را عدالت می‌دانستند؟! می‌گفتند امیر کبیر به عدالت رفتار کرده؟! اگر در آن زمان این کار را عدالت می‌دانستند، پس تمام مردم دوره قاجار قوانین اسلام را که می‌گویند تا مدعی شاهد نیآورده حق ثابت نمی‌شود، باید شاهد بیاورد و منکر مثلاً باید قسم بخورد، بعد قضیه چه جور حل می‌شود، و به فرض اینکه ثابت شد آن وقت باید ببینیم آنچه که دزدی کرده یا مال غیري که خورده چقدر است، اگر دزدی باشد به یک حد نصاب معین که برسد دستش را ببرند و گرنه دستش را نبرند؛ آری، اگر در آن زمان این کار را عدالت می‌دانستند پس مردم دوره قاجار همه آنها را ظالمانه می‌دانستند و می‌گفتند: حکم عدالت همان حکم امیر کبیر است، تمام آنهایی که اسلام گفته ظالمانه است! چنین نیست. کار امیر کبیر وحشیانه بوده؛ آن زمان ظلم و وحشیگری بوده، زمان ما هم ظلم و وحشیگری است. هرگز مفهوم قضایا تغییر نمی‌کند. در اینجا که حتی استنباط هم تغییر نکرده، عمل یک فرد بوده است. اگر هم کسی تحسینش می‌کرده، به اعتبار یک سیاستمدار بوده «۱» مطلب دیگری ذکر کرده‌اند، می‌گویند:

در زمان نادر شاه افشار، سربازی ماست یک زن روستایی را خورد و پولش را نپرداخت. زن شکایت نزد نادر برد. نادر فرمان داد شکم سرباز را پاره کنند تا اگر پر از ماست بود که هیچ، به سزای خویش رسیده است و اگر نبود و پیرزن دروغ گفته بود، مثلاً سر پیرزن را جدا کنند. این فرمان یک شاهکار عدالت و رسیدگی به تظلمات رعایا محسوب می‌شد، اما

(۱) آن وقتها کسی سیاستمدار بود که بهتر از دیگران خودش را تحمیل می‌کرد و از مردم زهر چشم می‌گرفت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۱۲

امروز این اعمال را وحشیانه می‌دانند.

نه، در همان زمان هم این کار وحشیانه بود.

مطلب دیگر:

اینکه گفته شد قوانین اسلام قوانینی آسمانی است ولی بیگانه از شرایط و محیط زندگی وضع نشده است بلکه بر اساس احتیاجات و مقتضیات و به تناسب مصالح و مفسدات همین زندگی روزمره مردم و موافق با عقل و منطق تنظیم شده است و نمی‌تواند بی‌ارتباط با صلاح و فساد حیات مردم و جامعه باشد، این مطلب در مورد احکام منصوص العله اگر درست باشد، درباره احکام مستنبطه لعله درست نیست زیرا علت اصلی وضع احکام مستنبطه لعله بدرستی روشن و قابل اطمینان نیست و به فقیه حق و اجازه نمی‌دهد که با استنباط خود آن را به تناسب زمان تغییر دهد. فی المثل نوشیدن هر مسکری حرام است اما

خوردن هر گوشت خوکی بدون ذکر علت آن، ممنوع اعلام شده و اگر فقیهی بخواهد با استنباط شخصی خودش در میزان و خصوصیات حرمت آن به تناسب زمان دخالت کند، راه خطا رفته است.

تفسیری کرده‌اند، می‌گویند: بعضی احکام منصوص العلامه هستند و بعضی مستنبطاً لعلامه. البته همه احکام اینجور نیست. می‌گویند احکامی که علتش را کشف نکنیم بعضی منصوص العله است، یعنی علت و فلسفه‌اش را خود اسلام ذکر کرده، و بعضی دیگر مستنبطاً لعلامه است، اسلام [دلیلش را] ذکر نکرده، خود ما استنباط می‌کنیم که دلیلش این باید باشد. گفته‌اند در جایی که دستوری منصوص العله است، فقها هم از آن علت پیروی می‌کنند ولی در جایی که مستنبطاً لعلامه است، چون اطمینان ندارند که علت چیست، احتیاط می‌کنند. دو مثال ذکر کرده‌اند: مُسکر و گوشت خوک. گفته‌اند: چون اسلام گفته شراب به دلیل اسکارش حرام است، فقها هرچه را که مسکر باشد می‌گویند حرام است و هرچه را هم که مسکر نباشد می‌گویند حلال است. اما در باب گوشت خوک چون اسلام

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۱۳

دلیلش را ذکر نکرده، اگر ما دلیلش را هم به دست بیاوریم [و در رفعش بکوشیم، باز حکم حرمت به جای خود باقی است]. ایشان قبلاً در بحثشان گفتند که امروز معلوم شده منشأ حرمت گوشت خوک «تریشین» است که امروز آن را از بین می‌برند، ولی در عین حال شما از هر فقیهی پرسید گوشت خوک اصلاح شده حلال است یا نه؟ باز جرأت نمی‌کند بگوید حلال است.

خودشان جواب خودشان را داده‌اند و ما عرض کردیم فرق است میان کشف قاطع عقل و علم، و کشف احتمالی. نه تنها از فقیه، از خود آقای مهندس کتیرایی هم اگر پرسیم: آیا شما یقین دارید که تنها علت حرمت گوشت خوک همین است و هیچ علت دیگری ندارد یا نه؟ خواهند گفت: یقین نداریم ولی حدس می‌زنیم همین باشد. فقیه هم مثل ماست. اگر برای فقیه از هر راهی صد درصد محرز بشود که علت منحصر حرمت همین است، قطعاً فتوا به حلّیتش می‌دهد. اگر می‌بینید که فقیه فتوا نمی‌دهد، چون او هم مثل شما، اگر از او پرسند می‌گوید: به گمانم همین‌طور باشد ولی یقین ندارم، چه می‌دانیم شاید صد سال دیگر علم آمد یک چیز دیگر هم کشف کرد، ما نمی‌توانیم یقین پیدا کنیم. پس منشأش این است که عقل هنوز در کار خودش مردّد است و نتوانسته کشف کند که علت منحصر این است.

ما نمی‌توانیم به فقهای امروز عیب بگیریم که شما می‌گویید عقل یک دلیل استنباط است پس چرا با کشفی که امروز شده، به حلّیت گوشت خوک فتوا نمی‌دهید؟ او هم می‌گوید: ما از خود عقل می‌پرسیم که جناب عقل! جناب علم! آیا تو دلیل قاطع داری که غیر از این چیز دیگری وجود ندارد و در آینده هم کشف نخواهد شد؟ یا می‌گویید ما این را فعلاً کشف کرده‌ایم، شاید چیز دیگری هم باشد؟

بنابراین، اینجور چیزها نقضی بر بیانی که ما عرض کردیم نیست.

ظاهراً چنین چیزی در اسلام نیست که پدر بدون کسب موافقت دخترش او را به ازدواج کسی در بیاورد. می‌گویند دختری به حضرت پیغمبر شکایت کرد که پدرم بدون موافقت من می‌خواهد مرا به کسی بدهد. پیغمبر فرمود:

تو راضی هستی؟ گفت: نه. فرمود: برو، او بیخود می‌گوید.

دو مسأله است: یکی اینکه آیا پدر بر دختر کبیر ولایت دارد یا نه؟ بدون شک

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۱۴

ولایت ندارد، یعنی اختیار با خود دختر است. اما این بحث، هم در احادیث و هم در فتواها مورد اختلاف است که در مورد

دختر باکره «۱» آیا اجازه پدر هم شرط است یا نه؟ یعنی گذشته از اینکه خودش باید [راضی] باشد آیا اجازه پدر هم شرط است یا نه؟ بعضی می‌گویند شرط است، بعضی می‌گویند شرط نیست. ولی در اینکه پدر مستقلاً نمی‌تواند تصمیم بگیرد، بحثی نیست.

آقای مهندس کتیرایی سؤالشان در مورد موضوع دیگری بود و آن اینکه می‌گویند پدر بر فرزند - چه پسر و چه دختر - اگر صغیر باشد، ولایت دارد. پدر ولی فرزندانش است. امروز هم تقریباً در همه مسائل، ولایت پدر قبول شده است. در مال فرزند که هیچ شکی نیست. بچه حق ندارد در بانک پول بگذارد، ولی‌اش باید بگذارد. وقتی هم می‌خواهد بگیرد، باز خودش حق ندارد بگیرد، ولی‌اش می‌گیرد.

این ولی، وکیل شرعی اوست، وکیلی که خدا قرار داده نه اینکه خودش وکیل کرده باشد. آنگاه این بحث مطرح است که آیا ولی که در مال و دیگر شئون فرزند ولایت دارد، در ازدواجش هم ولایت دارد یا نه؟ یعنی آیا می‌تواند برای بچه صغیر خودش زن عقد کند که در نتیجه وقتی بالغ شد، زن این پسر یا شوهر این دختر خواهد بود؟ اینجا فقها می‌گویند بله حق دارد، می‌تواند این کار را بکند.

ایراد آقای مهندس این بود که در مورد پسر مشکل چندانی نیست چون طلاق با اوست؛ وقتی که بالغ شد اگر دلش خواست آن زن را نگهداری می‌کند، نخواست طلاقش می‌دهد. اشکال درباره دختر است که اگر پدر با ولایت خودش برای او شوهر انتخاب کند، وقتی که بالغ شد اجباراً باید شوهری را که خودش انتخاب نکرده قبول کند و حق طلاق هم با او نیست و این یک حکم ظالمانه است.

طلاق قضایی

عرض کنم ولاییتی که پدر دارد ولایت مطلق نیست. در مال هم همین جور است؛ یعنی پدر که ولی فرزند است، مثل وکیل است. وکیل باید بر طبق مصالح موکلتش عمل کند، ولی هم باید بر طبق مصالح فرزندانش عمل کند. فرض کنید مصلحت خاصی پیدا شده که پدر می‌بیند الآن مصلحت این پسر صغیر ایجاب می‌کند که این

(۱) درباره زن بیوه این بحث هم نیست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۱۵

زن را برایش عقد کند یا مصلحت این دختر صغیر ایجاب می‌کند که او را شوهر بدهد، ولی برای رعایت مصلحت می‌تواند [چنین کند] نه دلخواهی. بعد این مسأله پیش می‌آید که بسیار خوب، ولی بر اساس مصلحتی که خودش فکر می‌کند، این کار را کرد. اما دختر وقتی که بزرگ شد، می‌بیند این [ازدواج] مطابق مصلحتش نیست. تازه می‌شود مثل خیلی ازدواجهایی که خود دخترها تصمیم می‌گیرند، بعد هم پشیمان می‌شوند. این اشکالی است که در تمام طلاقها وجود دارد. حال اگر دختری مثل هزاران دختر دیگر یک دل نه صد دل عاشق کسی شد و علی‌رغم همه توصیه‌ها ازدواج کرد، بعد فهمید صددرصد اشتباه کرده، تکلیف چیست؟

ما این [موضوع] را در مقالاتی که زمانی در «زن روز» می‌نوشتیم بحث کرده و گفته‌ایم درست است که اسلام حق طلاق را به زن نداده است - که روی یک اساس منطقی خیلی عجیبی هم هست - ولی مواردی هم داریم که به آنها «طلاق قضایی» گفته

می‌شود؛ یعنی اگر در جایی ازدواج به شکلی درآمد که دیگر مصلحت خانواده این نیست که [بیمان زناشویی باقی] بماند و مرد هم لجاجت می‌کند و زن را طلاق نمی‌دهد، حاکم شرعی می‌تواند زن را طلاق بدهد. دیگر فرق نمی‌کند که این زن با اختیار خودش همسر این مرد شده یا پدرش روی مصلحتی که واقعاً تشخیص می‌داده «۱» او را به عقد وی درآورده است.

پس تازه مطلب منتهی می‌شود به طلاق قضایی. اینجور نیست که راه صددرصد بسته شده باشد. البته من اقرار و اعتراف می‌کنم که فقها در مورد طلاق قضایی همیشه حرفش را می‌زنند ولی عملاً درمی‌روند. خیلی کم اتفاق افتاده مواردی که یک فقیه به آن ولایت فقیهانه‌ای که دارد عمل کرده باشد. خود فقیه در موارد خاصی نوعی ولایت دارد. بسیاری - حتی از معاصرین ما - این فتوا را صریح گفته‌اند، ولی در عمل کم اتفاق افتاده.

این قضیه را مرحوم آقا میرزا سید علی کاشی که اهل کاشان بود، از پدرش - که شاگرد مرحوم میرزای شیرازی بوده - در همین تهران نقل کرد که در زمان میرزای شیرازی زن و شوهری بودند - ظاهراً شوهر روحانی و اهل علم بوده - که کار ازدواجشان به شقاق کشیده شده بود و هرچه می‌کردند، اصلاح نمی‌شد. دائماً هم

(۱) نه از روی هواهای نفسانی؛ اگر از روی هوا باشد از اساس غلط است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۱۶

می‌آمدند نزد مرحوم میرزا شکایت می‌کردند. مرحوم میرزا افراد زیادی را مأمور کرده بود که بروید کاری کنید که آنها اصلاح کنند، ولی آخرش نشد. بر میرزا محرز شد که این شقاق و اختلاف دیگر قابل اصلاح نیست. روزی در حالی که میرزا آماده درس بود و شاگردها همه جمع شده بودند، یک مرتبه این زن آمد داد و فریاد کرد.

معلوم شد باز جنگی بینشان شروع شده. مرحوم میرزا همان جا به مرحوم آقای صدر - که اغلب به او می‌گفته بروید این کار را اصلاح کنید - گفت: آقا برو طلاقش را بده. مرحوم آقای صدر خیال کرد ایشان می‌خواهد بگوید برو شوهرش را راضی کن. گفت: آقا، من هر کاری می‌کنم راضی نمی‌شود. گفت: نمی‌خواهد، لزومی ندارد، برو من می‌گویم. رفت و طلاقش داد.

بنابراین تازه مسأله منتهی می‌شود به طلاق قضایی. ایشان بر این اساس ایراد گرفته‌اند که پدر به حکم ولایتی که دارد هر جور دلش خواست یک کاری انجام می‌دهد، بعد ازدواج به هر صورتی که درآمد باید برای ابد باقی بماند و این کار ضد عقل و ضد منطق است. نه، ما [چیزی] به این صورت نداریم.

- قرار شد آقای کتیرایی مصادیق را بگویند که نگفتند.

سؤال: مالیات اسلامی زکات است و مواردش هم مشخص است که به قول یکی از رفقا: فقها اتل را ول کردند، شتر را گرفتند. آیا با توجه به پیشرفت زمان و علم و تکنیک و اقتصاد، درست است که زکات به همین صورت باقی بماند و تغییری در آن ایجاد نشود؟

من چندین سال است که روی این موضوع فکر و کار کرده‌ام. متأسفانه یادداشتهایم الآن در مشهد است.

شما هرچه که می‌توانید، مثال پیدا کنید. این بحث‌های کلی به جایی نمی‌رسد.

عمده، مثالهاست. این مثالی که جنابعالی گفتید مثال تازه‌ای نیست. اینجا از نظر عقلی کمی نارسایی وجود دارد. شما می‌گویید: مالیات اسلام زکات است. اسلام گفته زکات. کجای اسلام گفته زکات مالیات است؟ شما چه می‌دانید که اسلام زکات را به عنوان مالیات وضع کرده است؟ بعد می‌گویید چون آن را به عنوان مالیات وضع کرده، چرا بر نه چیز وضع کرده و مثلاً بر اتومبیل وضع نکرده است؟

زکات مالیات نیست. زکات در مورد چیزهایی وضع شده که انسان آنها را با کمک طبیعت به وجود می آورد، آن هم طبیعت سهل و ساده؛ یعنی انسان بالنسبه کار کمی انجام می دهد و طبیعت کار بیشتر را انجام می دهد و [محصول را] مفت و رایگان در اختیار انسان می گذارد. مثلاً گندم که انسان به وجود می آورد، در قسمت کمی فکر و عمل او دخالت دارد، قسمت بیشتر فعالیت طبیعت است. لذا [اسلام] به انسان می گوید اینجا که از سخاوت طبیعت استفاده می کنی، مقداری از آن را باید در راههای دیگری بدهی. اینجا اگر چیزی با موارد زکات قابل قیاس باشد، موارد دیگری مثل برنج است: چرا گندم باید زکات داشته باشد و برنج نداشته باشد؟ این [مسئله] در سابق هم مطرح بوده. [در جواب] گفته اند آن سادگی که در موارد زکات هست، در برنج نیست؛ یعنی به آن سادگی که گندم به دست می آید برنج [به دست نمی آید]، برنج کار زیادی می برد، و زکات در واقع به این علت است که یک مقدار [از چیزی] را که طبیعت رایگان در اختیار می گذارد به دیگران بدهی. مسئله مالیات موضوع دیگری است. آن، امر ثابتی نیست؛ امری متغیر و از اختیارات حکومتی است. اسلام که نگفته فقط به عنوان زکات بگیری و به غیر از عنوان زکات حق نداری [چیزی] از مردم بگیری. وضع مالیات از اختیارات حاکم شرعی است. او در هر زمانی می تواند برای هر چیزی (اتومبیل، غیر اتومبیل، هر چه باشد) بر طبق مصلحتی که ایجاب می کند، مالیات وضع کند. این ربطی به زکات ندارد. بنابراین این دو را نباید با همدیگر مقایسه کرد که: زکات مالیات اسلام است و در غیر این موارد هم زکاتی نیست، پس در غیر این موارد مالیاتی نیست، پس اسلام چگونه می تواند با این زکاتها کشور را اداره کند؟

اختیارات وسیع حاکم شرعی

تازه در مورد زکات هم این مسئله مطرح است که آیا حکومت اسلامی می تواند چیز دیگری را - و لو به نام زکات - وضع کند یا نه؟ بله می تواند. امیر المؤمنین در زمان حکومتشان برای اسب زکات وضع کردند و این از مسلمات است. فقهای بعد دو جور استنباط کردند. بعضی گفتند زکات اسب مطلقاً مستحب است و امیر المؤمنین آن را مستحب گرفته اند. ولی دیگران جور دیگر استنباط کردند،

گفتند: وضعیت اسب و اسب داری جوری بود که امیر المؤمنین به حسب مصلحت آن زمان، از اختیاراتی که به عنوان یک ولی امر شرعی داشتند استفاده کردند و زکات اسب را وضع کردند. ممکن است زمان دیگری مشابه زمان ایشان باشد که باز زکات اسب واجب می شود، و ممکن است تغییر کند و زکات اسب واجب نباشد.

پس حتی حاکم شرعی می تواند در موارد مخصوصی [چیزهای دیگری را هم مشمول زکات کند]. اگر ما آن نه چیز را به عنوان اصول ثابت قبول نکنیم - که بعضی ها در همانش هم تردید دارند - معنایش این است که آن نه چیز به هر حال در همه زمانها زکات دارد و حاکم اسلامی نمی تواند آن را کم و زیاد کند؛ آن ثابت است و غیر آن در اختیار حاکم اسلامی یعنی در اختیار مصالح اسلامی است. اگر مصلحت ایجاب کرد برای اتومبیل هم به قول شما زکات وضع می کند، در صورتی که اتومبیل از آن نوع نیست، یا برای محصول دیگری مثلاً چغندر قند. ولی آن در اختیار حاکم اسلامی است و ما بعد خواهیم گفت که یکی از عواملی که کار انطباق اسلام با مقتضیات «۱» [زمان و به عبارت بهتر] با نیازمندیهای زمان را آسان می کند،

اختیارات بسیار وسیعی است که خود اسلام به حاکم شرعی داده «۲». دلیلش خود کارهای پیغمبر است. پیغمبر اکرم بسیاری از کارها را به حکم اختیاراتی که به او به عنوان صاحب مسلمین داده شده، انجام می داد و لہذا خیلی چیزها را در فواصل مختلف نهی می کرد، امر می کرد، باز نهی می کرد و باز امر می کرد؛ اختیار داشت، هیچ کس هم نمی گفت که این «نسخ» است، مثل مسئله متعه. به اتفاق شیعه و سنی پیغمبر در زمان خودش متعه را یک جا اجازه داد، یک جا منع کرد، باز یک جا اجازه داد، یک جا منع کرد. سنیها هم این را قبول دارند. دلیلش این است که اصل این کار جایز است ولی حاکم یک جا می تواند اجازه بدهد که انجام بدهد، یک جا هم بگوید انجام ندهد. یک جا مورد احتیاج بوده، اجازه داده. جای دیگر احتیاج نبوده،

(۱) من از این کلمه «مقتضیات» خیلی خوشم نمی آید. باید بگوییم «نیازهای زمان»، چون مقتضیات ممکن است با هواهای نفسانی یا با پسند زمان اشتباه شود. ما طرفدار انطباق اسلام با پسند زمان نیستیم، پسند زمان باید خودش را با اسلام منطبق کند. ولی طرفدار انطباق اسلام با نیازمندیهای واقعی زمان هستیم، یعنی خود اسلام طرفدار این مطلب است.

(۲) این را مرحوم آقای نائینی در کتاب تنبیہ الامیۃ و آقای طباطبایی در مقاله «حکومت و ولایت» بیان کرده اند. دیگران هم ذکر کرده اند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۱۹

صرف شہوترانی بوده، پیغمبر اجازه نداده است.

پس موضوع اختیارات وسیع حاکم راهی است که اسلام در بطن خودش قرار داده برای آسان بودن انطباق با نیازهای واقعی، نه با پسندا که همیشه این دو با هم اشتباه می شوند و ما [به غلط] پسند زمان را مقیاس می گیریم. دینی که با پسند مردم بخواهد انطباق پیدا کند دین نیست، همان لَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ ... «۱» است. دین آمده که پسندا را بر اساس نیازها [با دستورات خود] تطبیق دهد ولی خودش هم باید با نیازهای واقعی و فطری هماهنگ باشد.

- ... برای جلوگیری از این نوع تضادها و تضادها چه فکری در اسلام شده است؟

راهش روشن است. وقتی که ما می گوییم عقل، معنایش این نیست که هر کسی بنشیند با خودش خیالی بکند و بعد بگوید: عقل من اینجور حکم می کند؛ همان طور که در سایر مسائل می بینید یک چیزی متد علمی دارد، روی متد علمی باید عمل بشود و گرنه اشکالاتی به وجود می آید. من دستور آن راهی را که در اسلام وجود دارد عرض می کنم و به راهی که عمل می شود - و ناقص است - کاری ندارم.

مثالی عرض می کنم. می خواهم بگویم نقصی است که در دستگاہ ما - هم روحانیت و هم غیر روحانیت ما - وجود دارد. مرحوم آقای بروجردی فتوایی داشت در آنچه که معروف است به «لباس مشکوک». مقصود این است که چیزهایی هست که نمی شود در نماز همراه انسان باشد؛ یعنی نمی شود چیزی که از اجزای حیوان حرام گوشت است، در نماز با انسان باشد. مثلاً اگر در بدن انسان موی گربه باشد، نماز درست نیست. مسئله دیگر اینکه اگر چیزی را ما نمی دانیم از چه ساخته شده، حیوانی است یا غیر حیوانی، و اگر حیوانی است آیا از حیوان حرام گوشت است یا حلال گوشت، اینجا تکلیف چیست؟ اغلب علما فتوایشان این است که وقتی نمی دانیم، مانعی ندارد. آقای بروجردی فتوایشان بر احتیاط بود، می گفتند اگر نمی دانیم باید احتیاط کرد. خودش هم احتیاط می کرد. ایشان دندان عاریه داشت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۲۰

وقت نماز که می شد آن را برمی داشت. پرسیدند: آقا چرا دندان را برمی دارید؟

معلوم شد بر مبنای همین [فتوا عمل می کنند]، گفتند: من نمی دانم دندان را از چه می سازند، ماده ای که این دندان را می سازند چیست؟ از یک پزشک پرسیده بود که حیوانی است یا غیر حیوانی؟ او گفته بود داخلش حیوانی قاطی دارد. بعد، از کسانی دیگر پرسیدند. بالاخره گفتند: این همه که ما از افراد پرسیدیم، آخرش نفهمیدیم که این حیوانی است یا غیر حیوانی. مطلب، خیلی معمایی نیست که باید مثلاً در آمریکا آن را حل کرده باشند. همه دندانپزشک ها و دندانسازها می دانند که اینها را از چه می سازند. حال یا تحقیق آقای بروجردی کافی نبوده و یا افرادی که ایشان به آنها مراجعه کرده اند معلومات کافی نداشته اند. به هر حال ایراد به سیستم اسلامی نیست.

اساساً وظیفه مجتهد هم نیست که فتوا بدهد نماز خواندن با دندان مصنوعی جایز است یا جایز نیست. مجتهد باید فتوا بدهد که نماز با اجزای حیوان غیر مأكول اللحم جایز نیست. بعد اگر از همان مجتهد سؤال کنند که نماز خواندن با دندان مصنوعی چطور است؟ باید بگوید: برو از متخصصین بپرس که آیا در این، از اجزای حیوان غیر مأكول اللحم وجود دارد یا نه؟ اگر گفتند وجود دارد، نخوان. اگر گفتند وجود ندارد، بخوان. این دیگر وظیفه مجتهد نیست. اگر هم مجتهد فتوا بدهد، در این جهت مقلد متخصص است. اگر مجتهد یک روز بگوید که جایز است، از متخصصهایی تقلید کرده که گفته اند در آن چنین چیزی نیست.

مسئله الکل صنعتی هم همین است. اصلاً این مسأله به مجتهدین مربوط نیست.

حکم اسلام این است که خوردن هر مایع مست کننده ای حرام است و اکثر معتقدند که نجس هم هست. حال فلان مجتهد فتوا می دهد که هر مایع مست کننده ای خوردنش حرام است و نجس هم هست. آیا الکل صنعتی مایع قابل شرب و مست کننده هست یا نیست؟ تشخیص این با فقیه نیست، با دیگران است. اینجا اگر می بینید فتواها مختلف است، در واقع مختلف نیست. مجتهدی که گزارشهای رسیده به او این است که الکل صنعتی با الکل غیر صنعتی هیچ فرق نمی کند، خصوصیاتش همان است عین هم اند، گفته: نجس و حرام است. آن دیگری که به او گزارش رسیده که این یک چیز دیگر و موضوع دیگری است، قابل شرب و مست کننده نیست، چیز دیگری گفته. به هر حال اینها به مجتهد مربوط نیست، وظیفه متخصصین است. در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۲۱

هر صورت اگر نقصی باشد نقص در کار اسلام نیست، در کار مجتهدین است و الا کار بسیار ساده ای است: عده ای باشند که [مجتهدین در این گونه موارد] از آن عده تحقیق کنند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۲۲

آیا اجتهاد نسبی است؟

آیا واقعیت واحد وجود ندارد؟

نکته ای را که در جلسه قبل گفتیم باز تکرار می کنیم، چون در عصر و زمان ما خیلی تکرار می شود، و آن این است که استنباطهای بشر در زمانهای مختلف درباره مسائل فرق می کند و این مخصوص به زمانهای مختلف نیست، در زمان واحد هم

استنباطها درباره بعضی مسائل فرق می‌کند. در زمانها و مکانهای مختلف، در زمان واحد و مکان مختلف، در مکتبها و تربیتهای مختلف [استنباطها متفاوت است] ولی آیا این دلیل آن است که یک واقعیت واحد وجود ندارد؟ وقتی که استنباطها مختلف شد، واقعیت هم مختلف است؟ یا واقعیت، واقعیت است. استنباطها که مختلف است، یا این است که تمام آن استنباطها غلط است و واقعیت چیز دیگر است، و یا از میان آن استنباطهای مختلف یکی درست است و باقی غلط.

مخطئه و مصوبه

این، مسئله‌ای است که در میان متکلمین اسلامی به یک شکل طرح شده است و در میان فلاسفه قدیم و جدید به شکل دیگر. بعضی متکلمین خودشان را «مخطئه» می‌نامند و بعضی دیگر «مصوبه». متکلمین شیعه می‌گویند ما مخطئه هستیم. بعضی فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۲۳

از متکلمین اهل تسنن - نه همه - معتقد به تصویب بودند. این تصویب و تخطئه معنایش این است: مخطئه معتقد بودند که متن واقعی اسلام (حکم الله واقعی) یک چیز بیشتر نیست. ما که استنباط می‌کنیم، ممکن است استنباط ما صحیح و مطابق با واقع باشد و ممکن است خطا و اشتباه باشد. اجتهاد مجتهد ممکن است صحیح باشد، ممکن است غلط باشد. می‌گفتند پیغمبر هم فرموده است: «لِلْمُصِيبِ اجْرَانِ وَ لِلْمُخْطِئِ اجْرٌ وَاحِدٌ» ..

ولی مصوبه اجتهاد را به شکل دیگری تحلیل می‌کردند. می‌گفتند هر مجتهدی هر جور که استنباط می‌کند، واقعیت همان است؛ یعنی واقعیت امری است نسبی. اگر من در این مسأله اجتهاد می‌کنم که فلان چیز حلال است، نسبت به من واقعاً حلال است، برای من غیر از این چیزی نیست، و اگر دیگری استنباط می‌کند که فلان چیز حرام است، برای او و نسبت به او واقعاً حرام است و یک واقعیتی سواي آنچه که این یا آن اجتهاد کرده وجود ندارد. و در زمانهای مختلف اگر اجتهادها تغییر کرد، مثلاً زمانی مجتهدین به شکلی اجماع و اتفاق کردند که حکم این است، در آن زمان واقعاً حکم همان بوده که آنها اجتهاد کردند و در زمانهای دیگر که اجتهادها تغییر می‌کند و مجتهدین جور دیگری استنباط می‌کنند باز واقعیت همان است که آنها اجتهاد کرده‌اند، حال علل تغییر اجتهاد هر چه می‌خواهد باشد مثلاً تغییر یا پیشرفت فرهنگها باشد. اجتهاد و واقعیت مساوی با یکدیگر است و مانعی ندارد که اسلام در آن واحد راجع به یک موضوع صد جور حکم داشته باشد از باب اینکه ما صد جور اجتهاد داریم.

مخطئه می‌گفتند این حرفها یعنی چه؟! واقعیت یک چیز بیشتر نیست. اجتهادها مختلف است؛ از این اجتهادهای مختلف حد اکثر یکی درست است و باقی همه اشتباه و غلط.

در مسائل علمی و مسائل فلسفی هم عین همین مطلب در یونان قدیم مطرح بوده. سوفسطاییها می‌گفتند: مقیاس همه چیز، انسان است. حقیقت و واقعیت مطلق وجود ندارد. واقعیت نسبت به هر کس همان جوری است که او استنباط می‌کند. این را در محسوسات هم می‌گفتند و اتفاقاً در محسوسات شاید بهتر هم هست. اگر درست هم باشد، در محسوسات درست است. می‌گفتند: مثلاً ما می‌گوییم گرمی و سردی. گرمی و سردی واقعیتی نیست، نسبت به افراد است. یک

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۲۴

چیز برای فردی گرم است و برای فرد دیگری سرد. سردی واقعی مطلق و گرمی واقعی مطلق نداریم که بگوییم اگر کسی شیئی را گرم احساس می‌کند و دیگری سرد، واقعیت یک چیز است و حد اکثر یکی از این دو درست است؛ اینجور نیست.

و مثال می‌زدند که اگر یکی دستش را در آب داغ فرو ببرد و دیگری در آب سرد، بعد آب نیم گرمی بیاوریم و هر دو دستشان را در آن آب فرو ببرند، آن که دستش در آب داغ بوده احساس سردی می‌کند و آن که دستش در آب سرد بوده احساس گرمی؛ دو احساس مختلف. واقعیت چطور است؟ این آب نیم گرم برای یکی سرد است و برای دیگری گرم، خودش هم واقعیتی ندارد. و حتی اگر کسی یکی از دستانش را در آب داغ کرده باشد و دیگری را در آب سرد، بعد هر دو را در آب نیم گرم ببرد، با دو دستش دو جور احساس می‌کند.

این بود که اساساً می‌گفتند هیچ چیزی واقعیت مطلق ندارد. از اینجا مسئله تغییر علم به مفهوم واقعی آن، یعنی تغییر حقیقت - نه آن گونه که ما می‌گوییم یعنی توسعه علم - مطرح شد. تغییر علم یکی به مفهوم توسعه علم است. چون علم درباره مسائلی اظهار نظر می‌کند. هر اظهار نظر را اگر تجزیه کنیم، چند جزء می‌شود. ممکن است یک جزئیات صحیح باشد، یک جزئیات غلط. در عصر بعد تصحیح می‌شود، یعنی غلطهایش اصلاح می‌شود. این، تکامل علم است. آنها می‌گفتند «علم متکامل است» به معنای این است که اصلاً حقیقت، متکامل است؛ یعنی در هر زمانی علم، حقیقت است و در زمان دیگر همان حقیقت، غیر حقیقت است؛ یعنی آنچه که در قرن پیش حقیقت بوده، در این قرن حقیقت نیست ولی در قرن پیش واقعاً حقیقت بوده. خود حقیقت متغیر است. خود علم مطابق با واقع، همان جزئی که می‌گویید «مطابق با واقع»، دارد تغییر می‌کند نه اینکه یک جزء صحیح بوده، یک جزء غلط و معنی تکامل علم این است که غلطهایش اصلاح می‌شود. صحبت اصلاح شدن غلط نیست. صحیح در یک زمان، غلط در زمان دیگر است.

این بیانی هم که آقای مهندس کردند، اگر درست دقت کنیم برمی‌گردد به همان حرف مصوبه ما نسبت به احکام اسلامی و به حرف قائلین به نسبی بودن علوم در زمان جدید یا سوفسطاییان قدیم که اصلاً منکر یک واقعیت بودند و می‌گفتند چون این علم مطابق با واقع غلط است پس ملاک علم، غیر از مطابقت با واقع چیز دیگری است، لذا مانعی ندارد که حقیقت متغیر باشد. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۲۵

ما عرض می‌کنیم اینجور نیست که واقعیت به حسب استنباطها تغییر بکند. می‌گویند:

در زمانی می‌گفتند مالکیت درست است و در زمان دیگر استنباطها تغییر کرد و گفتند مالکیت دزدی است. این را به حساب تغییر گذاشتند. اینجور نیست. مالکیت یا حق است و در همه زمانها حق است - و آنچه حق است در همه زمانها حق است - یا دزدی است و از همان قدیم الایام دزدی بوده، نه اینکه در آن زمان دزدی نبوده حالا دزدی شده. البته هیچ کس نمی‌گوید مالکیت مطلقاً حق است. باید بگوییم: شما مالکیت را تعریف کن. اگر گفت: هر کسی مالک چیزی است که خودش تولید کرده یا دیگری برای او تولید کرده یا اگر کسی چیزی را تولید کرد و بعد به شخص دیگری منتقل کرد، آن شخص دیگر مالک می‌شود؛ این [تعریف] یا درست است یا نادرست. اگر درست است، از همان صد هزار سال پیش درست بوده و اگر هم نادرست است، از همان صد هزار سال پیش نادرست بوده، نه اینکه در یک زمان درست بوده و در زمان دیگر نادرست. بله، چیزهای دیگری به نام مالکیت داریم که اینها هم اگر نادرست است، از همان صد هزار سال پیش نادرست بوده است.

اگر مثلاً گفتیم: اینکه یک آدم سرمایه‌اش و نیروی یک عده افراد دیگر را به کار بیندازد و با کمک این سرمایه و نیرو، ثروت جدیدی به دست بیاورد، آن سود اضافی به کار کارگر تعلق پیدا می‌کند نه به سرمایه‌ای که در اینجا هست؛ اگر این حرف درست است، از صد هزار سال پیش درست بوده، منتها امروز این حقیقت را کشف کرده‌اند. در گذشته نمی‌دانستند، خیال

می کردند که هم کار، مولد سود است و هم سرمایه. همان طور که قدیم خیال می کردند آب یک عنصر بسیط است، بعد کشف کردند که خیر، آب یک عنصر مرکب است، نه اینکه در قدیم آب بسیط بود امروز مرکب شد. آب در صد هزار سال پیش هم مرکب بود ولی نمی دانستند و خیال می کردند بسیط است. امروز کشف کردند که از اول عالم، آب مرکب بوده.

اینجا هم عیناً همین جور است. خیال می کردند که سرمایه و کار، هر دو

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۲۶

می توانند مولد سود باشند که اسلام هم مضاربه را بر همین اساس تأسیس کرده و می گوید:

می شود یک نفر سرمایه بدهد و دیگری کارش را بگذارد، این کار و سرمایه با همدیگر ترکیب بشوند، او عامل مضاربه بشود، بعد هر سودی که به دست آورند طبق قرارداد میانشان تقسیم می شود. البته اسلام تعیین نکرده که چه مقدار از سود مال سرمایه است، چه مقدار مال کار، گفته تابع قرارداد است. ولی وقتی گفته تابع قرارداد است، معلوم می شود اصل این مطلب را که سرمایه هم در ایجاد سود تأثیر دارد قبول کرده است.

این مطلب اگر درست است، از صد هزار سال پیش درست بوده. اگر هم غلط است و امروز کشف کرده اند، از اساس غلط بوده، نه اینکه در سابق درست بوده و امروز غلط شده است. اگر ایرادی در این مسائل باشد نه از این نظر است که متغیر شده، بلکه به این خاطر است که آن حکم غلط بوده؛ در قدیم غلط بوده، امروز هم غلط است. ما اگر جوابی به این حرف داشتیم، جواب می دهیم که خیر، این حرف درست نیست که «سود فقط مولود کار است»، سرمایه هم می تواند مولد باشد؛ و اگر نتوانستیم جواب بدهیم، در مسئله دیگری غیر از مسئله تغییر زمان و مقتضیات زمان نتوانسته ایم جواب بدهیم.

از این مسأله عجالاً می گذریم، گویانکه مسئله فوق العاده مهمی است و بارها طرح شده و طرح خواهد شد و یک مسئله مد روزی هم هست. چون تکامل علم را به این شکل تفسیر می کند، قهراً تکامل حقوق را هم به این عنوان که نفس واقعیت حقوق تغییر می کند، تفسیر می کند.

نیازهای ثابت و نیازهای متغیر

بحث اصلی ما درباره این بود که آنچه در اسلام وجود ندارد نسخ احکام و تغییر به صورت نسخ است که بعد از پیغمبر، هیچ قدرتی - حتی امام - نمی تواند حکمی از احکام اسلام را نسخ کند. ولی تغییر منحصر به نسخ نیست، تغییراتی هست که خود اسلام اجازه داده است.

نیازهای بشر دو گونه است: ثابت و متغیر. در سیستم قانون گذاری اسلام برای نیازهای ثابت، قانون ثابت وضع شده و برای نیازهای متغیر، قانون متغیر. ولی قانون متغیر قانونی است که [اسلام] آن را به یک قانون ثابت وابسته کرده و آن قانون ثابت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۲۷

را به منزله روح این قانون متغیر قرار داده که خود آن قانون ثابت این قانون متغیر را تغییر می دهد نه ما، تا بشود نسخ؛ در واقع خود اسلام است که آن را عوض می کند.

مثالی عرض می کنم. اصلی در اسلام است که می گوید: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ» (۱)، حال می خواهد «مُسْلِمَةً» دنبالش باشد یا نباشد، چون این «مسلم» معنایش مرد مسلم نیست؛ مسلم یعنی مسلمان (۲). در اینجا سؤالی طرح می شود که آن علمی که بر هر مسلمان واجب است چیست؟

غزالی - که متعلق به حدود نهصد سال پیش است - در کتاب احیاء العلوم و دیگران هم [این سؤال را] طرح کرده و گفته‌اند نمی‌توان این را به علم خاصی محدود کرد. مطلب را اینجور بیان کرده‌اند - و درست هم بیان کرده‌اند - که ما در اسلام دو نوع علم داریم: بعضی علمها هست که نفس علم، خودش مورد تکلیف است؛ یعنی چیزی است که خودش را باید دانست، مثل علم به خدا و به اصطلاح «اعتقادات» که خودش لازم است. چنین علمی خودش واجب است. ولی علمهایی هم داریم که به اصطلاح فقها واجب تهیوی است، تقریباً یعنی واجب مقدمی است؛ یعنی علم مقدمه عمل است، از آن جهت واجب است که اگر مسلمانان بخواهند وظیفه‌شان را انجام بدهند، بدون آن علم ممکن نیست. واجب است، ولی نه واجب نفسی ذاتی، بلکه واجب نفسی تهیوی، برای آماده شدن.

آنگاه [غزالی] اینجور می‌گوید: ما یک سلسله واجبات داریم که بدون تحصیل یک علم، امکان انجامش نیست. مثلاً طبابت واجب کفایی است. این از

(۱) [حدیث نبوی]

(۲) در زبان عربی صیغه مؤنث به زن اختصاص دارد و صیغه مذکر وقتی که کنار صیغه مؤنث قرار بگیرد به مرد اختصاص پیدا می‌کند و گرنه مفهومش اعم است. در خود قرآن اینجور است. مثلاً می‌گوید:

هَيْلُ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ (زمر / ۹). اینجا «الَّذِينَ» صیغه مذکر است، ولی احدی نمی‌گوید «مردانی که می‌دانند»، بلکه می‌گویند «کسانی که می‌دانند». [یا می‌فرماید:] أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ (ص / ۲۸). در هیچ مورد کسی نمی‌گوید که الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ* یعنی مردان مؤمن، بلکه یعنی کسان مؤمن. فقها به طور کلی اینجور تعبیرات را هرگز به مرد اختصاص نمی‌دهند، این تعبیرات را برای اعم از زن و مرد می‌دانند. «مسلم» یعنی جنس مسلمان. مثلاً پیغمبر فرمود: «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ يَدِهِ وَ لِسَانِهِ» مسلمان کسی است که مسلمانان دیگر از دست و زبان او در امان و به سلامت باشند. دیگر کسی نمی‌گوید مرد مسلمان چنین است و این سخن شامل زن مسلمان نمی‌شود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۲۸

مسلمات است. چون جامعه مسلمان نیاز به طبیب دارد، پس وجود طبیب به قدری که مورد نیاز است واجب است (۱). علم طب چطور؟ آدم همین‌طور یخ را بشکند و در آب فرو برود، بعد بیرون بیاید که طبیب نمی‌شود! اگر بخواهد طبیب بشود باید درس طب بخواند. پس خواندن درس طب هم واجب است، چون تا درس طب نخواند طبیب نمی‌شود. حال درس طب چه مقدار واجب است؟ آیا اگر کسی تحفه حکیم مؤمن یا قانون بوعلی را بخواند واجبش را انجام داده؟ این دیگر متغیر است. این آن چیزی است که متغیر است؛ یعنی اگر روزی روش معالجه بیماری سرطان کشف شد و معلوم گردید که آن معلومات را به چه شکلی و در کجا باید به دست آورد، واجب است همه آنچه که در انجام درست این وظیفه لازم است تحصیل شود. بنابراین خواندن علم جدیدی که امروز پیدا شده، دیروز واجب نبود ولی امروز واجب است.

پس می‌بینیم که چیزی در گذشته واجب نبود، امروز واجب است. چطور شده؟

زمان عوض شده است. زمان که عوض شده، حکم اسلام هم عوض شده؟ خیر، حکم اسلام این است: طبابت واجب است و هر چه هم که برای طبیب لازم است، واجب است. در زمانهای مختلف آن «هر چه لازم است» تغییر می‌کند، وظیفه هم به همین اندازه تغییر می‌کند.

برویم سراغ مسائل دیگر نظیر اقتصاد. وجود یک عده افرادی که اقتصاد مسلمین را بچرخاند [ضروری است]. مثلاً بدون شک تجارت به طور کلی، یعنی وساطت برای نقل کالا از تولیدکننده به مصرف‌کننده - حال به هر شکل می‌خواهد باشد - واجب است. زمانی آن مقداری که مورد نیاز مسلمین بود، با همان تجربیات عادی هم به دست می‌آمد. یک روز دیگر آن نیازی که مسلمین دارند، با این معلوماتی که کسی پیش دست بابایش کار کرده باشد به دست نمی‌آید. حتی باید

(۱) اینکه فقها اشکال می‌کردند که آیا جایز است طیب در معالجه پول بگیرد یا نه، روی این حساب بود که می‌گفتند اخذ اجرت بر واجبات جایز است یا نه؟ عده‌ای می‌گفتند جایز نیست، مثل اینکه انسان بخواهد پول بگیرد که نماز واجبش را بخواند. طبابت واجب است، پس طیب چون وظیفه واجبش را انجام می‌دهد حق ندارد پول بگیرد. آنگاه می‌گفتند بر طیب فقط طبابت واجب است؛ یعنی اگر مریضی مراجعه کرد، واجب است برایش طبابت کند. اما آیا بر طیب واجب است که به بالین مریض برود؟ نه. پس حق القدم می‌گیرد. این بود که اسمش را «حق القدم» می‌گذاشتند. البته نمی‌خواهم بگویم که هر چه که واجب است اخذ اجرت بر آن جایز نیست، و حق این است که در واجبات کفایی‌ای که قصد قربت در آنها شرط نیست، اخذ اجرت مانعی ندارد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۲۹

معلومات ریاضی به دست آورد تا بشود در دنیای امروز، اقتصادی را چرخاند.

بنابراین امروز انجام دادن آن واجب کفایی، مشروط به فرا گرفتن یک سلسله معلومات بسیار زیادی است. پس باید آن معلومات را به دست آورد.

مثال دیگر: قرآن می‌گوید: *أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسَّيَّطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ* «۱» در مقابل دشمن تا آخرین حد امکان نیرو تهیه کنید. زمانی بود که چهارتا آهنگر می‌توانستند آن وسایل نیرو را با همان معلومات تجربی زمان خودشان تهیه کنند.

ولی یک زمان دیگر انجام این وظیفه معلومات بسیاری می‌خواهد، علم ساختن بمب اتمی هم لازم است. پس برای آنکه آن وظیفه انجام داده شود واجب است که این [مبحث] هم خوانده شود. [شاید بگویید] مگر پیامبر گفت: *أَيُّهَا النَّاسُ! بَرُودِ اَتَمِّ شِنَاسِي يَادِ بَگِيرِيْدِ، تَا مَا اَمْرُوزِ يَادِ بَگِيرِيْم؟* می‌گوییم پیغمبر چنین چیزی نگفته، لازم هم نبوده بگوید ولی پیغمبر چیزی گفته که اگر بخواهیم به آن عمل کنیم باید این مقدمه را هم انجام بدهیم، چون روح این حکم آن است.

آنگاه فتواها فرق می‌کند. یک مجتهد وقتی که می‌خواهد فتوا بدهد که فلان علم واجب است، باید [درباره] علم زمان خودش فتوا بدهد و مجتهد دیگر هم [درباره] علم زمان خودش. از این نظر فتوای مجتهدها در هر زمانی تغییر می‌کند بدون آنکه در آن دستوری که روح اسلام است کوچکترین تغییری پیدا شده باشد، چون اینها - همان طوری که قبلاً عرض کردیم - به شکل اجرایی برمی‌گردد. شرط اصلی در همه اینها اجتهاد و استنباط صحیح، یعنی دخالت صحیح عقل است. علمای امت - که در اسلام وظایف بسیار سنگینی به عهده‌شان گذاشته شده - هستند که باید این پیچ و لولاها را گردش دهند و به حرکت درآورند. آنها هستند که باید بفهمند واجب کفایی در چیست، و آنها هستند که باید خصوصیات زمان خودشان را تشخیص دهند و بعد بگویند آن واجب کفایی اسلام در این زمان با این وسایل انجام می‌شود و در زمان دیگر با وسایل دیگر؛ اینها را به حسب زمانها تشخیص بدهند. پس معلوم می‌شود اجتهاد و عقل نقشی بسیار اساسی در این مسائل دارد.

مثال دیگر: اسلام راهی باز کرده است به نام باب «تزاحم». ریشه‌اش هم این است که احکام اسلام زمینی است؛ یعنی بر اساس یک سلسله مصالح است و حدود

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۳۰

و درجه آن مصالح را یا خود اسلام بیان کرده که این در چه درجه است، آن در چه درجه، یا اگر بیان نکرده ما به حکم دلیل عقل می‌توانیم بفهمیم که این در چه درجه است، آن در چه درجه. پیغمبر فرمود: «إِذَا اجْتَمَعَتِ الْحُرْمَتَانِ طَرِحَتِ الصُّغْرَى لِلْكُبْرَى» وقتی که دو امر محترم - به صورت واجب باشد یا به صورت حرام - در یک جا جمع شد، کوچکتر را به خاطر بزرگتر باید رها کرد. در مواردی که حرمتها با یکدیگر می‌جنگند، تزاخم پیدا می‌کنند، یعنی امر دایر است میان دو حکمی که اسلام دارد و ما عملاً باید یکی از آن دو حکم را رها کنیم تا حکم دیگر را حفظ کنیم، اینجا وظیفه مجتهد است که تشخیص صحیح داشته باشد، مهمتر را بگیرد و مهم را رها کند.

اسمش را «اهم و مهم» می‌گذارند. میان مهم و اهم، اهم را بگیرد و مهم را رها کند.

خطر اجتهادهای سوء هم در همین جا پیدا می‌شود. چه بسا مجتهدی که مهم را از اهم تشخیص نمی‌دهد، اهم را رها کند مهم را بگیرد؛ گاهی واجب را رها کند مستحب را بگیرد و گاهی حرامی را رها کند و مکروهی را بگیرد. یکی از انحرافات بزرگی که در جامعه مسلمین رخ می‌دهد و رخ داده همین است. شعری از قدیم هست که می‌گفتند:

... از جانب شیر خدا آورده‌ایم ترک واجب کرده‌ایم سنت بجا آورده‌ایم

گاهی در جامعه - وقتی که تربیتش غلط باشد - حساسیتهایی برای بعضی مستحبهها به وجود می‌آید که مردم واجبهایشان را ترک می‌کنند، به سنت می‌چسبند و گاه حساسیتهایی نسبت به برخی مکروهها پیدا می‌شود که مردم صدها حرام را فدای یک مکروه می‌کنند. آنهایی که متصدی تربیت صحیح جامعه هستند باید مراقب این امور باشند.

فرض کنید ما می‌خواهیم یک زیارت مستحب سید الشهداء برویم. بگذرید از این مطلب - عقیده شخصی من هم این است - که همان زیارت سید الشهداء ممکن است در شرایط مخصوصی واجب هم بشود (همین مثال را فقها ذکر کرده‌اند) به حسب اینکه زمانی ارزش زیارت امام حسین و ارزش زنده کردن مکتب امام حسین آن قدر بزرگ می‌شود که به حد وجوب می‌رسد، ولی زمانی هم در حد یک مستحب عادی است. حال در وقتی که در حد همان مستحب اصلی عادی است، ما

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۳۱

می‌خواهیم به زیارت امام حسین برویم. بدون شک در اسلام دروغ گفتن حرام است «۱». می‌خواهیم یک زیارت عادی کربلا برویم و برگردیم، خصوصاً زیارتهای ما که می‌دانید چقدر هم ارزش دارد! به خاطر یک زیارت، در گذرنامه گرفتن چند تا دروغ می‌گوییم. پولمان را بخواهیم تبدیل کنیم، چندتا دروغ دیگر می‌گوییم.

برای اینکه این سنت را بجا بیاوریم، صدها دروغ ممکن است بگوییم و بعد بگوییم چون دروغ در راه دین است جایز است. نه، خود دروغ هم، جزو دین است که نباید گفت. ما باید ببینیم که الان از نظر اسلام ارزش این مستحب و سنتی که می‌خواهیم انجام بدهیم چقدر است؛ آیا واقعاً این زیارت رفتن از نظر اسلام آن قدر ارزش دارد که ما صدها دروغ بگوییم یا نه؟

گاهی حساسیت مردم نسبت به دروغ نگفتن کم می‌شود و کم می‌شود و نزدیک به صفر می‌رسد و حساسیتشان نسبت به زیارت رفتن آن قدر زیاد می‌شود و زیاد می‌شود که به حد یک واجب درجه اول می‌رسد. ولی اصل مطلب درست است، کلی مطلب درست است.

تشخیص این [موضوع] با کیست؟ باز با همان رهبران اجتماع است که اینها را درجه‌بندی کنند و در اختیار مردم بگذارند و

بگویند دروغ را به خاطر هر چیزی نمی‌شود گفت مگر به خاطر فلان چیز و فلان چیز و ...

به هر حال باب تراحم یعنی باب جنگ مصلحت‌های جامعه. در اینجا یک فقیه می‌تواند فتوا بدهد که از یک حکم به خاطر حکم دیگر عملاً دست بردارند، و این نسخ نیست.

زمانی می‌خواستند این خیابانی را که در قم از کنار این بابویه می‌گذرد و تا پایین شهر و مسجد جمعه می‌رود احداث کنند. از مرحوم آقای بروجردی سؤال

(۱) دروغی که در اسلام حرام است گاهی به خاطر مصلحتی بزرگتر از دروغ نگفتن، نه به خاطر منفعت، [واجب می‌شود]. مصلحت یعنی آنچه که مورد نظر اسلام است، منفعت یعنی آنچه که مورد نظر من است. دروغ را به خاطر مصلحت بزرگ اجتماعی نباید گفت و اساساً جامعه با دروغ اداره نمی‌شود.

ولی گاهی به خاطر مصلحت باید دروغ گفت. مثلاً ستمگری از شما در مورد مظلومی - که به هیچ وجه ریختن خونس جازیب نیست، بلکه هر جور هست باید او را حفظ کرد - می‌پرسد که از او اطلاعی داری یا نه؟ شما هم اطلاع دارید. اگر گفتی اطلاع دارم و راست گفتی، می‌گوید: الآن او کجاست؟ حال اینجا باید راست گفت یا دروغ؟ یعنی از این دو حرمت، جان یک بی‌گناه و مخصوصاً یک مجاهد بسیار عظیم و پرارزش را حفظ کنیم یا راستی را؟ [اسلام] می‌گوید جان او را حفظ کنید.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۳۲

کردند که این کار را بکنیم یا نکنیم؟ چون آن زمان بدون اجازه ایشان اینجور کارها صورت نمی‌گرفت. ایشان گفتند: اگر مسجدی خراب نمی‌شود مانعی ندارد، این کار را انجام دهید و پول مالکها را هم بدهید.

بدیهی است که این تصرف است و حال آنکه اصل اسلام [می‌گوید] و آقای بروجردی از هر کسی بهتر می‌دانست که وقتی کسی مالک خانه‌ای هست، بدون رضای او نمی‌شود [آن را تصرف کرد] و وقتی دولت یا غیر دولت به او گفتند خانه‌ات را به ما می‌فروشی یا نه، که می‌خواهیم خرابش کنیم و او گفت من نمی‌خواهم خانه پدری‌ام را بفروشم، کسی حق ندارد به او [زور] بگوید و لو بخواهند صد برابر بخرند. ولی وقتی که مصلحت یک شهر ایجاب می‌کند که خیابانی احداث شود [دیگر رضایت او شرط نیست]. گفتیم «مصلحت یک شهر» نه به خاطر اینکه فقط شهر زیبا بشود، به خاطر چیزهای دیگر. مثلاً در این کوچه‌ها و پس‌کوچه‌ها که با شرایط قدیم جور شده، احیاناً می‌خواهند مریضی یا زنی را که می‌خواهد وضع حمل کند به بیمارستان ببرند. اگر خیابانی کشیده شده باشد، می‌توانند با تاکسی در ظرف مدت سه دقیقه به بیمارستان برسانند ولی در آن کوچه پس‌کوچه‌ها اگر بخواهند با گاری و الاغ و ... ببرند یک ساعت طول می‌کشد و احیاناً ممکن است [آن شخص] از بین برود. مسلماً اینجا مصلحت اقتضا می‌کند که این وسایل برای رفاه او فراهم بشود. در زمان قدیم چنین مصلحتی وجود نداشت؛ یعنی خراب کردن خیابان چنین منافع بزرگی را برای مسلمین در بر نداشت، ولی امروز که خراب کردن خانه‌ها برای ایجاد خیابان چنین مصلحت بزرگی دارد، فقیه است که بر این اساس حکم می‌کند که مصلحت‌های کوچکتر را باید فدای مصلحت‌های بزرگتر کرد.

وضع مالیات هم از این قبیل است. وضع مالیات یعنی به خاطر مصالح عمومی، قسمتی از اموال خصوصی را جزو اموال عمومی قرار دادن. اگر واقعاً نیازهای عمومی اقتضا می‌کند که باید مالیات تصاعدی وضع کرد و حتی اگر ضرورت تعدیل ثروت اجتماعی ایجاب می‌کند که مالیات به شکلی وضع شود که از مجموع درآمد مثلاً فقط صدی پنج آن به دست مالک اصلی برسد و صدی نود و پنج گرفته شود، باید چنین کرد و حتی اگر مصلحت جامعه اسلامی اقتضا می‌کند که از یک مالک به

طور کلی سلب مالکیت شود، [حاکم شرعی] تشخیص داد که این مالکیت که به این فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۳۳

شکل درآمده غده سرطانی است، به خاطر مصلحت بزرگتر می تواند چنین کاری را بکند.

این کبرای کلی. خیال نکنید که در این کبرای کلی کسی شک دارد. هیچ فقیهی در این کبرای کلی شک ندارد که به خاطر مصلحت بزرگتر اسلام باید از مصلحت کوچکتر دست برداشت و به خاطر مفسده بزرگتری که اسلام دچارش می شود، باید مفسده های کوچکتر را متحمل شد. در این مطلب احدی شک ندارد. اگر می بینید عمل نمی شود، به اسلام مربوط نیست؛ یا به این [دلیل] است که فقیه زمان مصالح را تشخیص نمی دهد یا فقیه زمان خوب تشخیص می دهد ولی از مردم می ترسد، جرأت نمی کند. بازهم تقصیر اسلام نیست، فقیه شهادتی را که باید داشته باشد ندارد. ولی حکم اسلام این است. اسلام چنین راه درستی را باز کرده است.

پس ببینید اینها تغییرهایی است در داخل قوانین اسلام به حکم خود اسلام، نه تغییری که دیگری بخواهد بدهد؛ نسخ نیست، تغییر قانون است به حکم قانون.

قوانین کنترل کننده

راه دیگر- که چیز عجیبی هم هست- این است که در متن قوانین اسلام یک سلسله قوانین وضع شده که کارشان کنترل قوانین دیگر است. من خیال نمی کنم که در هیچ سیستم قانون گذاری دیگری چنین تعبیه بسیار عالی در متن خودش شده باشد که آن را قابل انعطاف کند. در مقالاتی که در مجله زن روز می نوشتم، سه مقاله تحت عنوان «اسلام و مقتضیات زمان» نوشتم. آنجا تعبیر کردم که اسلام برای این قوانین کنترل کننده، حق و توقائل شده است.

فقهها تعبیر بسیار زیبایی پیدا کرده اند که از شیخ انصاری است. از زمان ایشان در طرز استنباط، تغییرات بسیاری پیدا شده است. آنچه هم که ایشان گفته، کشف است؛ چیزی از خودش جعل نکرده است.

قبل از ایشان قوانینی را که ناظر به یکدیگر بودند فقط به دو سه شکل بیان می کردند، می گفتند اگر قانونی با قانون دیگر تصادم داشته باشد، یا به شکل نسخ است که آن را نسخ می کند یا به شکل تخصیص است [و یا به شکل تقیید].

تخصیص یعنی از عموم و کلیت آن قانون بعضی افراد استثنا می شوند. مثالی که خودشان ذکر می کنند- که مثال شرعی نیست، مثال عرفی است- این است که اگر

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۳۴

[شارع] گفت: «اَكْرَمِ الْعُلَمَاءِ» علما را احترام کن؛ وقتی که گفت عالم، این عموم دارد و هر عالمی را [دربار] می گیرد. بعد می آید در میان عالمها یک عده را استثنا می کند، مثلاً می گوید: الا موسیقی دانان. این استنناست. این را «تخصیص» می گویند. تقیید با تخصیص نزدیک است ولی عین آن نیست. می گفتند مثل اینکه [شارع] یک طبیعتی را ذکر می کند، می گوید اگر فلان عمل را مرتکب شدی کفاره بده.

کفارات این است که بنده آزاد کنی. بعد در یک دلیل دیگر برای بنده یک صفت ذکر می کند، می گوید بنده مؤمن آزاد کن. آنجا گفته بنده آزاد کن، مطلق گفته است. اینجا می گوید: بنده مؤمن آزاد کن، یعنی صفت برایش ذکر کرده. این تقیید است. دیگر بیش از این نمی گفتند.

شیخ انصاری گفت: نه، گاهی دلیلی بر دلیل دیگر حاکم است؛ نه ناسخ او، نه مخصّص او و نه مقید او است، حاکم بر اوست و بر او حکومت می‌کند. حکومت، نوعی تفسیر است، به شکل دیگری است، روحش همان روح تخصیص و تقیید است ولی زبانش با آن فرق می‌کند. مثلاً می‌گوید: هر عالمی را اکرام کن. بعد نمی‌آید استثنا کند بگوید: مگر علمای نحو را، بلکه اینجور می‌گوید: نحوی که عالم نیست.

مثال بهترش این است که [شارع] می‌گوید: اگر در نماز، شک بین اقل و اکثر کردی، بنا را بر اقل بگذار، بعد هم چنین نماز احتیاطی انجام بده. بعد می‌گوید: ولی شک کثیرالشک که شک نیست. نمی‌گوید: الا کثیرالشک، می‌گوید: شک کثیرالشک که شک نیست. اصلاً انکار می‌کند که این شک باشد. نمی‌خواهد بگوید واقعاً شک نیست، بلکه زبانش زبان انکار است. بعد [شیخ انصاری] گفت: ما بسیاری از چیزها در لسان اسلام داریم که زبانش زبان تفسیر است. حال در زبان تفسیر، گاهی فردی را موضوعاً خارج می‌کند و گاهی فردی را موضوعاً داخل می‌کند.

در قدیم هم قواعد کنترل‌کننده را کشف کرده بودند، ولی طرز تصرف قواعد کنترل‌کننده را به این صورت (به شکل حکومت) بیان نمی‌کردند، به نحو دیگری می‌گفتند.

اسلام قاعده‌ای به نام «لا ضرر» و قاعده‌ای به نام «لا حرج» وضع کرده است. این قاعده بر تمام قواعد و قوانینی که اسلام در عبادات، معاملات و در هر مورد وضع کرده حاکم و ناظر است. در یک جا می‌گوید: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا فُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (۱) خواستید نماز بخوانید، وضو بگیرید. این قانونی است در عبادت. جای دیگر می‌گوید: مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۲) و یک جا می‌گوید: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ فِي الْأِسْلَامِ» (۳) در اسلام ضرر و ضرار نیست. وضو را کنترل و محدود می‌کند. آیه دیگر می‌گوید: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ (۴). «لا ضرر» می‌گوید: ولی نه ضرر، یعنی آن قانون را محدود می‌کند به آنجا که روزه برای من ضرر نداشته باشد.

ممكن است بگوئيد نظر افراد در تشخيص ضرر فرق مي‌کند. اين غير از آن است که واقعيت زمان متغير باشد. يك وقت است که اطبا يا خود شخص درک نمی‌کند که روزه برای او ضرر دارد، يك روزی کس دیگری درک می‌کند. يك دهاتی تا وقتی که روزه او را بيهوش نکند و به تب چهل درجه گرفتار نشود فکر نمی‌کند برایش ضرر دارد، اما يك نفر طيب متخصص ممکن است بگوید: آقا، اين روزه‌ای که تو امروز می‌گیری و هيچ دردی هم احساس نمی‌کنی برای ضرر دارد. من می‌دانم که تو زخم معده داری، امروز که روزه بگیری دو ماه دیگر اثر ضرر روزه پيدا می‌شود. پس اين روزه برای تو ضرر دارد. يك قدری تشخيص عميق تر و دقيق تر است. ولی به هر حال اسلام گفته اگر روزه داشته باشد [حرام است]. اين قواعد کنترل‌کننده (قاعده «حرج» و قاعده «ضرر») و يك سلسله قواعد دیگر (قوانین را کنترل می‌کند و لذا در موارد مختلف تغيير می‌دهد. در يك زمان ممکن است دستوری به حکم قانون «ضرر» یا به حکم قانون «حرج» برداشته شود.

در يك مکان در شرایط مختلف ممکن است [بعضی دستورات به حکم این قوانین] برداشته شود.

این هم عاملی است که نرمش و انعطافی در قانون اسلام ایجاد می‌کند و آن را با شرایط مختلف، قابل انطباق می‌کند. [اسلام] سرسختی نشان نمی‌دهد [که بگوید

(۲) حج / ۷۸

(۳) [حدیث نبوی]

(۴) بقره / ۱۸۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۳۶

وقتی [گفتم وضو، بمیر و بدم باید وضو را بگیری؛ وقتی گفتم روزه، بمیر و بدم روزه را بگیر؛ وقتی گفتم نماز، بمیر و بدم نماز بخوان. نه، اینجور نیست.

عامل دیگر، اختیارات حاکم شرعی است. بلا تشبیه همین طور که در قوانین بشری می بینید در اکثر کشورها قوانین را قوه مقننه وضع می کند و در اختیار قوه مجریه می گذارد ولی در مواردی مصلحت چنین اقتضا می کند که برای همیشه یا به طور موقت قوه مقننه اختیار را به قوه مجریه بدهد و بگوید این را در اختیارات خودت عمل کن «۱» یا در بعضی از قوانین دنیا در برخی مسائل به طور کلی به یک مقام اختیارات می دهند، مثل اختیاراتی که رئیس جمهور آمریکا به حسب قوانین دارد مگر اینکه بعد کنگره آن اختیارات را از او بگیرد؛ ابتدائاً اختیارات را به او می دهند؛ در اسلام نیز یک سلسله اختیارات به پیغمبر داده شده؛ وحی به پیغمبر اختیار داده نه اینکه در آنجا بالخصوص وحی نازل می شود. در مسائل اداره جامعه اسلامی غالباً چنین است، پیغمبر طبق اختیارات خودش عمل می کند. و لهذا مجتهد باید تشخیص بدهد کدام کار پیغمبر به وحی بوده و کدام کار پیغمبر به موجب اختیار او، که چون به موجب اختیار خود پیغمبر بوده تابع زمان خود پیغمبر است، زمان که عوض شد ممکن است اینجور نباشد.

مثال متعه را عرض کردم. اهل تسنن این مطلب را قبول کرده اند و در صحیح مسلم و صحیح بخاری و مخصوصاً در صحیح مسلم زیاد این روایات هست که پیغمبر اکرم در کجا متعه را اجازه داد، در کجا منع کرد، دومتبه اجازه داد، دومتبه منع کرد. این دلیل آن است که اصل این کار جایز بوده و از نوع زنا نبوده چون اگر از نوع زنا بود محال بود که پیغمبر اجازه بدهد، زیرا اسلام زنا را حرام کرده است. پس معلوم می شود در ردیف زنا نبوده، امری بوده که به حسب اصل شرع جایز بوده و در مورد یک امر جایز است که پیغمبر می تواند تحلیل و تحریم کند؛ یعنی یک جا آن را منع کند و جای دیگر اجازه بدهد. وقتی اجازه می دهد، به طبع اولش اجازه داده. وقتی منع کرده، مصلحت اقتضا کرده که آن را منع کند.

این اختیارات از پیغمبر به امام منتقل می شود و از امام به حاکم شرعی

(۱) خیلی اوقات دیده ایم که مجلس یا مجلسین، اختیاراتی به دولت می دهند؛ یعنی دیگر قانون وضع نمی کنند، می گویند تو اینجا با تشخیص خودت عمل کن. اصل کار منطقی است، من به موردش کار ندارم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۳۷

مسلمین.

بسیاری از تحریمها و تحلیلهایی که فقها کرده اند- که همه هم امروز قبول دارند- بر همین اساس بوده است. میرزای شیرازی به چه مجوز شرعی تنباکو را تحریم کرد، آن هم تحریم موقت؟ اگر کشیدن تنباکو حرام بود، همیشه حرام است، چرا می گوید «الیوم حرام است»؟ «الیوم» «۱» ندارد، «الامس» «۲» هم همین جور بوده. و چرا بعد از مدتی خودش تحلیل کرد؟ این به موجب آن بود که میرزای شیرازی می دانست که حاکم شرعی یک سلسله اختیارات دارد و به موقع می تواند از آن استفاده کند؛ به موقع می تواند امری را که در اصل شرع حرام نشده، یا لاقفل فقیه دلیلی بر حرمتش ندارد، در مورد بالخصوص تحریم کند (که

این غیر از آن است که در موردی که دلیل بر حرمتش دارد، به خاطر مصلحت مهمتر تحلیلش می‌کند. آن داخل باب تراحم می‌شود). یک امری که در اصل شرع هیچ دلیلی بر حرمت یا وجوبش نیست، نه حرام است نه واجب، امر مباحی است، فقیه به موجب اختیارات خودش می‌تواند آن را تحریم کند، که مرحوم آقای نائینی در رساله «تنبيه الامم و تنزيه الملة» روی این مسأله [بحث کرده است.] (۳)

(۱) [امروز]

(۲) [دیروز]

(۳) [کمی از آخر این جلسه روی نوار ضبط نشده است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۳۸

جبر تاریخ از دو دیدگاه

اشاره

همان‌طور که عرض کرده‌ایم بحث ما درباره‌ی اسلام و مقتضیات زمان در دو بخش بیان می‌شود؛ چون اشکالی که در این بحث هست، اشکال هماهنگی یک امر ثابت در ذات خود (یعنی اسلام) و یک امر متغیر در ذات خود (یعنی مقتضیات زمان) است. همه‌ی اشکالها از اینجا پیدا می‌شود.

بحثی درباره‌ی اسلام باید بشود که آیا اینچنین است؟ آیا اسلام - که مسلم یک دین جاویدان و ثابت به معنی غیر قابل نسخ است - وضع داخلی آن به گونه‌ای هست که بدون آنکه نسخی در کار باشد، به طور خودکار و به اصطلاح دینامیک، خودش در درون خودش تغییراتی بپذیرد و خود به خود تغییراتی بدهد که با تکامل زمان جور در بیاید؟ آیا اسلام دارای چنین وضعی هست یا نیست؟ این بخش اول بحث ما بود که بحث کردیم و نتیجه گرفتیم که هر تغییری مستلزم نسخ نیست و می‌تواند قانونی در درون خودش تحت یک سلسله اصول ثابت، وضع متغیری را پیش‌بینی کند.

بخش دوم بحث ما راجع به اصل دوم یعنی زمان است. در اشکال چنین فرض شده بود که مقتضیات زمان صد درصد متغیر است و نمی‌تواند ثابت باشد و زمان، هیچ چیزی را جاوید نگه نمی‌دارد و نمی‌گذارد جاوید بماند. تنها اصلی که در جهان فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۳۹

جاوید است این است که هیچ چیز جاوید نیست.

راجع به آن اصل ثابت بحث کردیم و نتیجه گرفتیم که اینجور نیست که اسلام مقرراتش ثابت باشد، به معنی اینکه در درون خودش تغییر نپذیرد. پس، از آن طرف قابلیت انعطافی ثابت شد.

در مورد زمان چطور؟ آیا ما باید این اصل را به همین کلیت و عمومیت بپذیریم که زمان همه چیز را کهنه می‌کند؟ یعنی این اصل تولد و بعد رشد و بعد کهنگی و پیری و بعد مردن و فنا و از بین رفتن، اصلی است که در این جهان بر همه چیز حاکم است؟ یا اینکه اینجور نیست، فقط درباره‌ی پدیده‌ها (یعنی ترکیبات مادی جهان) این طور است. ما هیچ پدیده‌ای از پدیده‌های جهان به معنی یک پدیده‌ی طبیعی و مادی نداریم که چنین نباشد. ولی سخن ما درباره‌ی یک پدیده نیست، درباره‌ی قانون است.

آیا ایدئولوژی هم کهنه می‌شود؟

قبلاً عرض کردم که یک وقت سخن ما مثلاً در این باره است که آیا پیغمبر برای همیشه در جهان باقی است یا نه؟ بدیهی است که نه، پیغمبر هم موجودی است از موجودات این جهان، دیر یا زود می‌میرد: **إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ** «۱». اما یک وقت سخن درباره‌ی نفس اسلام است به عنوان یک قانون، یعنی به عنوان یک دستگاه فکری که دارای یک سلسله معارف و جهانی‌بینی‌ها و یک سلسله مقررات عملی - تربیتی است و به اصطلاح به عنوان یک ایدئولوژی. آیا یک ایدئولوژی هم حتماً باید سرنوشت پدیده‌های جهان را داشته باشد؟

این را باز باید در دو قسمت بحث کنیم: یکی آن نظریات کلی‌ای که می‌گویند ایدئولوژی هم نمی‌تواند برای همیشه باقی بماند، یعنی همه‌ی ایدئولوژی‌ها هم همان سرنوشتی را دارند که پدیده‌ها دارند. البته اینجا بحث خیلی جنبه‌ی کلی پیدا می‌کند. ما باید ببینیم این اصل کلی درست است یا درست نیست. قسمت دوم این بحث، بحث جزئی است یعنی انگشت گذاشتن روی مسائلی مشخص است - که این مهم‌تر و عمده‌تر است - و آن این است که ما نه روی این اصل کلی که «هر ایدئولوژی

(۱) زمر / ۳۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴۰

محکوم به زوال و فنا و نیستی است» بحث می‌کنیم، بلکه روی این بحث می‌کنیم که فلاخن مقرر از مقررات اسلام متناسب با شرایط و اوضاع خاصی از زندگی بشر است، آن شرایط تغییر کرده، پس آن مقرر دیگر نمی‌تواند وجود داشته باشد. این بود که روز اول هم عرض کردیم که باید رفت دنبال مثالها و مصداقها، و مسائل باید به طور جداگانه مطرح بشود.

نظر مارکسیسم

اول آن بحث کلی را عرض می‌کنیم. نظریه‌ای که بیش از هر نظریه‌ی دیگری لازمه‌اش این است که هیچ ایدئولوژی‌ای ثابت و دائم و جاوید نباشد، نظریه‌ی مارکسیست‌ها و به طور کلی نظریه‌ی ماتریالیست‌هاست درباره‌ی انسان از دو نظر: یکی از نظر خواسته‌های انسان و به عبارت دیگر غرایز اصلی انسان، و آن اینکه انسان - که بدون شک تاریخ را انسان به وجود می‌آورد - تحت چه نیرویی است؟ یعنی نیروهای اصلی حاکم بر غرایز انسان چیست؟ و دیگر از نظر فکر انسان که آیا نفس فکر، یک پدیده‌ی مادی و تابع قوانین مادی عالم است که با تغییر شرایط مادی جبراً فکر هم باید تغییر کند؟ و به اصطلاح عقل به هیچ عنوان اصالت ندارد؟ از ماده و شرایط مادی استقلال ندارد که با تغییر شرایط مادی، عقل و فکر یا اصول عقلانی و اصول فکری ثابت باشند؟.

می‌دانیم که مارکسیست‌ها بر اساس نظریه‌ی ماتریالیستی خودشان از دو نظر [قائل به جبر تاریخ هستند]: هم از این نظر که انسان را یک موجود صد درصد مادی می‌دانند و هم از این نظر که انسان را از نظر خواسته‌ها مادی می‌دانند؛ یعنی خواسته و هدف اصلی انسان در جهان و زندگی همان منافع است؛ انسان بالضروره و به حکم سرشت خودش منفعت جو و منفعت‌پرست آفریده شده. البته منفعت را می‌توانیم به یک معنایی تعمیم بدهیم، یعنی «خیر» ولی مقصود آن خیری که حکما می‌گویند نیست که آن را حتی به امور غیر مادی تعمیم می‌دهند [بلکه مقصودشان] همان اموری [است] که قابل تبدیل و مبادله است؛

یعنی امور مادی، اموری که بشود با پول خرید و فروخت و تبدیل کرد و خلاصه امور اقتصادی. هر چیز دیگر که شما فکر کنید از قبیل فرهنگ، اخلاق، دین، هنر، هیچ یک از اینها برای انسان اصالت ندارد، بلکه اینها طفیلیهایی هستند برای مسائل اقتصادی بشر. زیربنا مسائل اقتصادی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴۱

است و اینها روبناسات، در واقع تجلیاتی است از آن خواسته‌ها و از آن زیربنا و از آن تشکیلاتی که بر زندگی مادی بشر حکمفرماست، و چون شرایط مادی زندگی تغییر می‌کند [یعنی] زیربنا تغییر می‌کند، همه چیز تغییر می‌کند، فکر تغییر می‌کند، اصول فکری و حتی اصول اولیه فکری عوض می‌شود. اصول اولیه فکر انسان - که آنها را بدیهیات اولیه می‌شمارد - اصالتی ندارد. آن زیربنا که تغییر کرد، اصول اولیه و ثانویه فکر و قوانین و مقررات، خود به خود و جبراً - نه به طور اختیاری - عوض می‌شود، نمی‌تواند ثابت بماند. وجدان انسان - چه وجدان فلسفی اش، چه وجدان اخلاقی اش، چه وجدان هنری اش و هر وجدانی که برای انسان در نظر بگیرد - با تغییر شرایط اقتصادی تغییر می‌کند و طبعاً مقرراتی که انسان در هر زمینه وضع بکند از جمله در زمینه خود اقتصاد، شرایط که عوض می‌شود، مقرراتی که متناسب با شرایط قبلی است باید عوض شود و سایر چیزها هم خود به خود تغییر می‌کند.

این همان چیزی است که اینها امروز از آن به «جبر تاریخ» تعبیر می‌کنند.

راجع به جبر تاریخ کلمه‌ای عرض می‌کنم. جبر تاریخ یعنی ضرورتی که لازمه شرایط تاریخی است. این همان پیاده شدن قانون علیت در تاریخ و سرگذشت بشر است. مثلاً یک وقت هست که شما می‌خواهید قانون علیت را در مسائل جوئی پیاده کنید، این جبر در مسائل جوئی است. قانون علیت یعنی هر معلولی تابع شرایط خاص و علل معین است که با پیدایش آن علل، پیدایش آن معلول قطعی و ضروری و حتمی و لا-یتخلف است و با نبودن آن علل، پیدایش آن معلول محال و ممتنع است. این، معنی جبر و قانون علیت.

یک وقت ما قانون علیت را در مسائل جوئی پیاده می‌کنیم، یک وقت در معادن پیاده می‌کنیم، یک وقت در گیاهان و یک وقت در حیوانات. یک وقت هم هست که آن را در زندگی انسان پیاده می‌کنیم. در این صورت اگر آن را به مفهوم مطلق در نظر بگیریم، حرفی است غیر قابل انکار؛ یعنی تاریخ انسان از قانون علیت خارج و مستثنی نیست.

اینکه قرآن مجید در مورد سنتها [سخن می‌گوید] و بالخصوص که سنتها را در تاریخ بشر پیاده می‌کند و می‌گوید: فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا «۱»

(۱) فاطر / ۴۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴۲

این تعبیر دیگری است از همان جبر تاریخ، یعنی سنن لایتغیر در زندگی بشر. اینکه قرآن می‌گوید: إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ «۱» که سرنوشت بشر را به وضع روحی و فکری و اخلاقی خود بشر مربوط می‌کند و [می‌گوید] تا این تغییر نکند محال است آن تغییر بکند، تعبیر دیگری است از جبر تاریخ.

این مطلب به صورت کلی مورد قبول است، ولی تلقی افراد از جبر تاریخ از دو نظر مختلف است: یکی از این نظر که علل حاکم بر تاریخ چیست؟ آن کسی که علت حاکم بر تاریخ را فقط مادیات می‌داند، جبر تاریخ را هم فقط جبر مادی می‌داند. ولی اگر ما معتقد شدیم که عوامل حاکم بر تاریخ منحصر به جنبه‌های مادی و بالخصوص اقتصادی زندگی بشر نیست و

جنبه‌های معنوی (معنوی در مقابل این مادی) «۲» و عوامل دیگری هم در گردش تاریخ نقش دارند، بازهم قائل به جبر تاریخ هستیم ولی این جبر منحصر به جبر مادی نیست. بنابراین ما جبر تاریخ را نفی و انکار نمی‌کنیم، ولی اگر جبر تاریخ به مفهوم جبر مادی اقتصادی تاریخ و خلاصه جبر اقتصادی باشد، قابل مناقشه است.

دیگر اینکه معنای جبر تاریخ این است که تا علل تاریخی هستند، معلولات تاریخی هم جبراً وجود دارند. آن علل تاریخی که از میان رفت، معلولات تاریخی هم جبراً از میان می‌روند. ولی خود علل تاریخی چه وضعی دارد؟ آیا علل تاریخی همیشه متغیر است یا علل تاریخی ثابت هم داریم؟.

اگر ما یک سلسله علل تاریخی ثابت ناشی از سرشت انسان داشته باشیم، قائل به سرشت برای انسان بشویم و این سرشت را ثابت بدانیم و طبعاً این سرشت ثابت تأثیری در سرنوشت انسان داشته باشد، در این صورت جبر تاریخ ثابت را ایجاب می‌کند نه تغییر را؛ یعنی چنین نیست که باز ما خیال کنیم لازمه جبر تاریخ حتماً تغییر است. معنای جبر تاریخ همان قانون علیت است. معلول تا علتش باقی است، باقی است؛ علتش که معدوم شد، قطعاً معدوم می‌شود.

حال ما بینیم علل تاریخی چه وضعی دارند. بدون شک بعضی از علل تاریخی متغیر و بعضی از علل تاریخی ممکن است ثابت باشند. از کلمه «تاریخ»

(۱) رعد / ۱۱

(۲) [مقصود جنبه‌های معنوی در مقابل جنبه‌های اقتصادی است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴۳

نباید حتماً مفهوم تغییر را فهمید. علل تاریخ یعنی علل حاکم بر زندگی بشر در تاریخ.

نظر راسل

به نظر می‌رسد که نظریه مارکسیستها یعنی جبر تاریخ، آن هم جبر مادی تاریخ و جبر مادی اقتصادی، به هیچ وجه قابل قبول نباشد. این را دیگران هم که حتی مادی فکر می‌کردند، قبول نکرده‌اند از جمله راسل. راسل آدمی است که مسلّم مادی فکر می‌کند ولی به این نظریه انتقاد می‌کند و می‌گوید نظریه درستی نیست. او می‌گوید سه عامل هستند که از نظر حکومت بر زندگی بشر اصلیند و طبعاً هر سه صلاحیت دارند که زیربنای مسائل زندگی بشر قرار گیرند. یکی از آنها همین منافع اقتصادی بشر است و یکی دیگر مسئله جنسی است «۱». می‌گوید عامل جنسی (یا بگوییم غریزه جنسی) یک غریزه اصیل در بشر است و در بسیاری از موارد تقدّم و حکومت پیدا می‌کند، یعنی عامل اقتصادی را از میدان بیرون می‌برد و بسیاری از پدیده‌ها، حوادث و جریانهای تاریخی معلول این غریزه بشر است. عامل دیگر برتری طلبی است، عامل قدرت طلبی و به مفهوم اخلاقی خودمان جاه طلبی.

جاه طلبی یک عامل اصیل در بشر است. یعنی اینجور نیست که بشر مقام و قدرت را برای تأمین منافع اقتصادی می‌خواهد؛ خیر، انسان مقام و قدرت را به خاطر خود قدرت و به خاطر خود جاه می‌خواهد. بسیاری از حوادث جهان معلول این خواهش بشر است. ما نمی‌توانیم حمله اسکندر به ایران و مصر و فتوحاتش را تنها معلول عوامل اقتصادی آن روز یونان بدانیم. عامل جاه طلبی اسکندر اگر نقش اول را در این حوادث نداشته، مسلّم بی‌تأثیر هم نبوده است. نمی‌شود تاریخ را یک شاخه‌ای

توجه کرد؛ یعنی تنها یک ریشه و یک شاخه اساسی داشته باشد و شاخه‌های دیگر همه فرع آن یک شاخه باشند. اینجور نیست، این ساده گرفتن قضایاست.

این دو عامل دیگر را راسل هم قبول دارد. غیر از اینها باز عوامل دیگری هست که ما از نظر علمی نمی‌توانیم آنها را ندیده بگیریم. بوعلی در نمط هشتم

(۱) مسئله جنسی، مسلم در مارکسیسم مطرح نبوده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴۴

اشارات بحثی دارد که البته درباره عوامل محرک تاریخ نیست، بلکه تحت عنوان دیگری است ولی این نتیجه را می‌دهد. لذتهای بشر را تقسیم‌بندی و درجه‌بندی می‌کند، می‌گوید: نمی‌شود لذتهای بشر را به مطعوم و منکوح و ملبوس و امثال اینها محدود کرد، چیزهای دیگری وجود دارد که ارزش آنها برای بشر کمتر از اینها نیست و در بسیاری از موارد، انسان این چیزها را فدای آنها می‌کند از جمله شرافت و عزت و آزادی.

این خودش یک ارزشی برای بشر و عاملی در زندگی اوست. چه بسا انسان منفعتی مادی، پول و ثروت و اینجور چیزها برایش پیش بیاید ولی چون حس و عاطفه شرافت طلبی و آزادی طلبی اش جریحه‌دار می‌شود، از آن صرف نظر می‌کند، آن را فدای این می‌کند. یا عواطف اخلاقی و نوع دوستی، اینکه انسان در زندگی ایثار بکند یعنی دیگری را بر خودش مقدم بدارد، همان چیزی که قرآن درباره انصار می‌فرماید: **وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ** «۱» یا درباره امیر المؤمنین [و حضرت زهرا و حسنین علیهم السلام می‌فرماید:] **وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا** «۲». ایثار، فداکاری، خود را به نحوی از انحاء فدای نوع کردن و به عبارت دیگر نوع دوستی، برای بشر یک ارزشی است که انسان منافع مادیش را فدای اینها می‌کند. علائق و عواطف خانوادگی به معنی فرزند دوستی، پدر دوستی، مادر دوستی، خواهر دوستی یا برادر دوستی، خودش مسئله‌ای است. آیا واقعاً انسان بچه‌اش را به خاطر منافع اقتصادی دوست دارد؟ یا پدرش را که دوست دارد به خاطر منافع اقتصادی دوست دارد؟ یا برادر و خواهرش را؟ و چقدر از جریانهای تاریخی را همین عوامل به وجود آورده؛ یعنی مسیر تاریخ عوض شده به خاطر اینکه یک صاحب قدرت می‌خواسته بچه‌اش را به نوایی برساند.

معاویه بن ابی سفیان در عین علم و شناسایی کامل پسرش که می‌داند او همان لیاقت خودش را هم ندارد، تحت تأثیر این عاطفه او را جانشین خود می‌کند. خود این بچه دوستی مسئله‌ای است در زندگی بشر.

همین طور است عواطف دینی. نه بخواهیم روی منطقی دینی [این حرف را]

(۱) حشر / ۹

(۲) دهر / ۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴۵

بگوییم؛ تاریخ را مطالعه کنید. آیا خود عواطف دینی، مستقل از منافع اقتصادی و جنسی و جاه طلبی‌ها و اینجور چیزها، بر زندگی بشر حکومتی نداشته است؟ خود تاریخ حکایت می‌کند که بسیاری از اوقات، جریانهای دینی علی‌رغم منافع اقتصادی پیش می‌روند. خود همین [مسئله‌ای است] که انسان موجودی ایدئولوژیست است یعنی یک موجود عقیده‌ای است، تا آنجا که می‌گوید: **«إِنَّ الْحَيَاةَ عَقِيدَةٌ وَجِهَادٌ»** «۱» اصلاً زندگی انسانی این است که انسان عقیده‌ای داشته باشد و در راهش جهاد کند، و

این را که انسان در خدمت عقیده‌اش نباشد و فقط در خدمت منافعش باشد دون شأن انسانیت تلقی می‌کنند.

بنابراین ما جبر تاریخ را به صورت جبر مادی اقتصادی که اساس، مسائل و شرایط اقتصادی است و چون شرایط اقتصادی جبراً تغییر می‌کند پس همه چیز باید تغییر بکند، هنوز نتوانسته‌ایم بپذیریم. البته شکی نیست که عوامل اقتصادی از اساسی‌ترین عوامل زندگی بشر است، یعنی بشر نمی‌تواند بی‌اعتنا به این مسائل زندگی کند. این شاید با مفاهیمی که ما خیلی اغراق‌آمیز می‌گوییم، جور در نیاید ولی می‌بینیم همین اسلام که به عوامل معنوی، به ایمان و اینجور مسائل و افرادی که در راه ایمان و فی سبیل الله جهاد می‌کنند این همه اهمیت می‌دهد و واقعاً جهادهایی را جهاد فی سبیل الله - نه فی سبیل شکم، نه در سبیل منافع اقتصادی - تعبیر می‌کند، در عین حال درباره‌ی اینکه معاش و زندگی از ضرورت‌های زندگی بشر است و انسان نمی‌تواند برای همیشه از آن شرایط سرپیچی کند [سخن می‌گوید].

همه‌ی افراد بشر برای همیشه نمی‌توانند از این شرایط سرپیچی کنند. اگر هم یک فرد سرپیچی کند، همه‌ی افراد اینجور نیستند. اگر هم جامعه‌ای موقتاً سرپیچی کند، برای همیشه نمی‌تواند. «مَنْ لَا مَعَاشَ لَهُ لَا مَعَادَ لَهُ» یک اصل بسیار اساسی است. در کافی این حدیث هست که پیغمبر اکرم می‌فرمود: «اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي الْخُبْزِ» خدایا نان را بر ما مبارک بگردان، «لَوْ لَا الْخُبْزُ مَا صَلَّيْنَا وَ مَا تَصَدَّقْنَا وَ لَا صُومْنَا» اگر ما نان نداشتیم نمی‌توانستیم نماز بخوانیم، نمی‌توانستیم روزه بگیریم، نمی‌توانستیم تصدق بدهیم.

مولوی عارف قلندر هم می‌گوید: «آدمی اول اسیر نان بود». اولی که او می‌گوید،

(۱) [استاد شهید در کتاب انسان کامل در اینکه این جمله حدیثی از امام حسین علیه السلام باشد اظهار تردید کرده‌اند.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴۶

یعنی انسان قبل از هر چیز این نیاز را احساس می‌کند.

پس ما نمی‌خواهیم حکومت عامل اقتصادی را نفی کنیم. ما می‌خواهیم حصر این عامل را نفی کنیم و این اصالت مطلق را که همه‌ی عوامل دیگر بر روی این عامل بنا شده‌اند و به خاطر آن به وجود آمده‌اند و کوچکترین تکانی که این عامل بخورد، همه‌ی آنها تکان می‌خورند. اینجور نیست. ممکن است شرایط اقتصادی تکان بخورد و شرایطی که روی اساسهای دیگری بنا شده تکان نخورد، چون آن اساسهای دیگر ثابت است. ممکن است شرایط اقتصادی به خاطر ارتباط و پیوستگی، علت تغییر سایر شرایط بشود. ممکن هم هست آن شرایط، علت تغییر این شرایط بشود. هر دوی اینها هست. مثلاً ممکن است عقیده و ایمان، شرایط اقتصادی را تابع خودش قرار بدهد.

اینجا ما عبارتهایی از کتاب بعثت و ایدئولوژی آقای مهندس بازرگان نقل می‌کنیم. نویسنده مطلبی راجع به ایدئولوژیهای محدود بشر می‌گوید که حرف درستی است. سخن ایشان بر این اساس است که ایدئولوژیها بر دو قسم است (و این مطلبی است که ما هم قبول داریم). بعضی از ایدئولوژیها یا طرحها اصلاً مربوط به شرایط خاص زندگی است، نظیر اینکه الان تهران دچار مشکل ترافیک است «۱»، کسی طرحی برای حل آن تهیه می‌کند. البته او هیچ وقت نمی‌تواند ادعا کند که طرح من طرحی است که برای همه‌ی زمانها و مکانها درست است، در بمبئی هم همین طرح را اجرا کنید، صد سال دیگر هم همین طرح را اجرا کنید. نه، این درست نیست. این طرحی است مربوط به این شرایط زمانی و مکانی خاص. این شرایط که تغییر کرد طرح هم تغییر می‌کند.

ولی طرحهایی هست که اصلاً به این مشکلات مربوط نیست، به مشکلاتی در سطح کلی تری از زندگی بشر مربوط است که

آنها ثابت است و تغییر نمی‌کند، آنها خطوط اصلی زندگی بشر است، نظیر اینکه آیا زندگی بشر باید بر اساس تساوی افراد باشد یا تبعیض؟ آیا باید حقوق افراد بشر بر اساس نژادها یا زبانها یا منطقه‌ها متفاوت باشد یا نه؟ باید جواب بدهیم، یا بگوییم بله یا بگوییم نه. حال اگر کسی گفت نه، می‌گوییم این جوابی است برای همه‌ی زمانها و همه‌ی مکانها. این را نمی‌شود با

(۱) این را ایدئولوژی نمی‌شود گفت، طرح می‌شود گفت.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴۷

طرحی که برای حل مشکل ترافیک به وجود آمده مقایسه کرد که ممکن است فقط ده سال درست باشد، بعد از آن درست نباشد.

راجع به ایدئولوژیهای بشر می‌گویند:

اندیشه‌ها و نظریات ابراز شده در عین آنکه با هم اختلاف فاحش و گاهی مخالفت دارند، ولی هر کدام در ظرف مکانی و زمانی خود و در چارچوبی که آنها را به وجود آورده است (که بسیاری از طرحها معلول شرایط خاص زمانی و مکانی هم هست) «۱» اگر نگوئیم صد درصد درست و مفید بوده است ولی از جهات زیادی قابل دفاع بوده‌اند، اما خارج آن چارچوب یعنی در شرایط دیگر ارزش و اثر خود را از دست می‌دهند.

بعد وارد حرف کارل مارکس می‌شوند که گویا خودشان هم قبول ندارند. او این سخن را به صورت یک اصل کلی ذکر می‌کند، می‌گوید:

هیچ نوع نظم اجتماعی پیش از آنکه تمام نیروهای تولیدی مربوط به آن (چون پایه و اساس، نیروهای تولیدی است) ۲ به درجه‌ی تکامل نرسیده‌اند از میان نمی‌رود، و هیچ‌گاه قبل از آنکه شرایط وجودی روابط در رجم جامعه‌ی سابق پخته و رسیده نشود، روابط تولیدی جدید و عالیتر به ظهور نخواهد رسید.

خود روابط تولیدی یک جریان علت و معلولی را طی می‌کند، همین‌طور که اینها دوره‌ها را از نظر اقتصادی تقسیم‌بندی کرده‌اند به دوره‌ی اشتراک اولیه، بعد دوره‌ی مالکیت و بردگی و فئودالیسم، بعد دوره‌ی بورژوازی، دوره‌ی کاپیتالیسم و بعد هم دوره‌ی سوسیالیسم، که آن روابط تولیدی - که جبری و مادی و صد درصد خارج از اختیار بشر تغییر می‌کند «۳» - جریان خودش را طی می‌کند.

(۱) (۱ و ۲). [عبارات داخل پرانتز از استاد شهید است.]

(۳) لازمه‌ی حرفشان است، اگر چه قبول نمی‌کنند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴۸

این است که می‌گویند لازمه‌ی حرف مارکسیسم جبر مطلق به معنی نفی اختیار است، جبری که حتی نقش بشر را به طور کلی به صفر می‌رساند، یعنی نقش آزادی فرد را بکلی به صفر می‌رساند.

لهذا بشریت همیشه تنها مسائلی را تحت نظر می‌گیرد که قادر به حل آن است، و یک مسأله تنها هنگامی به وجود می‌آید که شرایط مادی لازم برای حل آن نیز وجود پیدا کرده یا لاقلاً در شرف تشکیل و ایجاد است.

کلی اینها درست است، ولی عمده‌ی مطلب این است که می‌خواهد بگوید آن شرایط مادی لازم همیشه به زمان خاص و مکان خاص محدود است.

یک روش تازه تولید محصول که در یک محیط ایدئولوژیک خصمانه به وجود آید پایدار نبوده، پیش از آنکه نمو کند از میان می‌رود. اما فشار ایدئولوژی شایسته سیستم قدیم بر دوش مردم روز به روز افزون می‌گردد تا به نقطه غیر قابل تحمل نزدیک شده و وقت درهم شکستن آن فرا رسد.

عجیب این است که این آقایان که درباره همه ایدئولوژیها و نظامها قائل به تغییر و عدم ثبات و جاودانگی هستند، راجع به ایدئولوژی خودشان چنین حرفی نمی‌زنند، در صورتی که این یک استثناست. می‌گویند- شاید درست هم هست؛ یعنی ما که می‌گوییم درست است، از حرف دیگران می‌گوییم درست است- بشر یک دوره‌های تاریخی را از نظر شرایط مادی زندگی طی کرده است. دوره صیادی به عقیده اینها دوره اشتراک اولیه بوده. بعد دوره کشاورزی پیدا شد. در دوره کشاورزی که مسئله زمین به وجود آمد و موضوع «اختصاص» پیدا شد، مالکیت به وجود آمد. مالکیت که به وجود آمد، به دنبال خود بردگی و اختلاف طبقاتی را به وجود آورد. بعد در شرایط دیگری بورژوازی به وجود آمد و الی آخر تا می‌رسد به دوره سوسیالیسم. ولی چنین وانمود می‌شود که سوسیالیسم، دیگر آخرین دوره بشر و نظام خاتم است. نمی‌گویند بعد از سوسیالیسم دوره دیگری هم وجود دارد؛ نه، به اینجا که رسید به پایان رسیده است. به چه دلیل؟ همان‌طور که اشتراک اولیه فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۴۹

به حکم ضرورت به مالکیت تبدیل شد، از کجا که این اشتراک ثانوی که در سطح بالاتری است باز به یک نوع مالکیتی در سطح بالاتر منتهی نشود؟.

بعضی می‌گفتند: حرکت تاریخ حرکتی حلزونی است «۱»، یعنی حرکتی دایره‌ای است که در عین حال رو به بالا است؛ یعنی این شیء که حرکت می‌کند، به نقطه اول می‌رسد ولی نه به عین نقطه اول بلکه به محاذی نقطه اول در سطح بالاتر، باز همین جور می‌آید در سطح بالاتر. [تاریخ مسیرش را] این گونه طی می‌کند.

از کجا که اشتراک دومرتبه به مالکیت فردی- ولی در سطح بالاتر و در شکل [کاملتری]- برنگردد؟ درباره هر فکری می‌گویند این فکر قابل کهنه شدن است الا مارکسیسم. باز هم اینجا نقل کرده‌اند که:

فلسفه و تئوری در نظر لنین به منزله عقیده و مذهب است «۲». در کتاب مادیت و انتقاد تجربی در سال ۱۹۰۸ چنین می‌نویسد: شما نمی‌توانید حتی یکی از فرضیات اساسی یا یک جزء ذاتی از فلسفه مارکسیسم را حذف کنید بدون آنکه ترک حقیقت واقعی کرده باشید و بدون آنکه در آغوش دروغهای ارتجاعیون بورژوا قرار گرفته باشید. فلسفه مارکس مانند یک قطعه محکم پولاد است.

پس، از نظر این آقایان مارکسیسم لااقل در اجزاء ذاتی اش [ثابت است]. باز در همین کتاب نقل کرده‌اند که لنین بدون آنکه بگوید که من دارم تغییراتی در مارکسیسم می‌دهم، زیرکانه تغییرات زیادی در آن داده است ولی در عین حال باز این مطلب را قبول می‌کند که اصول مارکسیسم تغییرناپذیر است، مثل پولاد محکم است و تغییر نمی‌کند.

این استثنا از کجاست؟! اگر همه چیز تغییر می‌کند، پس مارکسیسم هم باید تابع شرایط تاریخی خودش باشد. شرایط تاریخی به عقیده شما نمی‌تواند ثابت بماند، پس مارکسیسم هم نمی‌تواند ثابت بماند. باز عبارات دیگری در این زمینه

(۱) [ویکو مورخ ایتالیایی]

(۲) یعنی همین‌طور که مذهبیون مذهب را امری جاویدان و غیر قابل تغییر و نسخ می‌دانند، او هم مارکسیسم را چنین می‌داند.

گفته‌اند:

لنین گفته است مهمترین قسمت فلسفه اجتماعی مارکس این فرضیه است که سیستم تولید اقتصادی، دستگاهی است که کلیه مؤسسات ایدئولوژیک و اجتماعی جامعه بر آن بنا شده است. به عقیده مارکس تصورات یا افکار و ایده‌ها در یک جامعه معرّف عین حقیقت نیست، بلکه صور مبهم و معمایی از آن را جلوه می‌دهد؛ در حالی که محرّکات ایده‌آلی، اسباب و علل اصلی نبوده، نیروی جبری منافع و روابط طبقات، محرّک واقعی است و ایدئولوژی مخلوق شرایط اقتصادی می‌باشد. ضمناً عقاید و افکار هر فرد انعکاس افکاری است که از طرف طبقه‌ای که این فرد متعلق به آن می‌باشد، به وجود آمده است.

عین این حرف درباره مارکس هست: مارکس در یک شرایط خاصی از اجتماع زندگی می‌کرده و آن شرایط اجتماعی که مثلاً بر مردم آلمان حکومت می‌کرده- در مدتی که مارکس آنجا بوده- طبعاً باید بر او هم حکومت می‌کرده، و شرایطی که بر مردم انگلستان حکومت می‌کرده- در وقتی که مارکس آنجا بوده- بر او هم حکومت می‌کرده. بر این اساس مارکس نمی‌توانسته بر ضد آنچه که شرایط اقتصادی زمانش ایجاب می‌کرده فکر کند، پس ناچار اینجور فکر کرده است. آیا امروز شرایط اقتصادی آلمان همان شرایط است؟ یا شرایط امروز دنیا همان شرایط آن روز آلمان یا انگلستان است؟ آنها که تغییر کرده، پس مارکسیسم هم باید به نوبه خود از میان رفته باشد.

این مطلبی را که اینجا گفته‌اند، حتی غیر مارکسیستها هم به عنوان اینکه حرف شیرینی است در کلمات خودشان نقل کرده‌اند و آن اینکه: هر چیزی تابع شرایط تاریخی و فضای اجتماعی خودش است و وقتی که فضای اجتماعی و شرایط تاریخی تغییر کرد، آن چیز از بین می‌رود یا لااقل از حرکت بازمی‌ماند و می‌خواهد جامعه را در وضع خودش ثابت و پابرجا نگه دارد. آقای مهندس مثلی ذکر می‌کنند که برایتان عرض می‌کنم:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۵۱

همان‌طور که در طرحهای بزرگ شهرسازی و عمرانی و در برنامه‌های وسیع کشوری معمول است که یک نقشه کلی و شالوده اساسی قابل توسعه با خطوط اصلی متناسب و به منظور هدف عالی مورد نظر تدوین می‌گردد و روی کاغذ می‌آید و سپس ابداعات اجرایی و عملیات اختصاصی با واقع‌بینی‌های دائم و دقیق به فراخور احتیاجات و امکانات ولی در چارچوب و با رعایت طرح کلی متدرجاً انجام می‌گردد ...

خلاصه مطلب این است که وقتی بخواهند شهری را بسازند، این شهر یک طرح کلی دارد که از طرف مهندسین شهرداری تعیین می‌شود و مردم در آن دخالتی ندارند. در داخل این طرح، مردم آزادی دارند که خانه‌های خودشان را به هر شکل و کیفیتی که دلشان خواست بسازند. آن طرح کلی، ثابت است و آنچه که قابل تغییر است و شهرداری هم اجازه تغییر می‌دهد [شکل و کیفیت خانه‌هاست]؛ اینجا را می‌خواهیم اینجور بکنیم، آنجا را آن جور. فرض کنید خانه‌های خودمان را با چوب ساخته بودیم، بعد تیر آهن پیدا شد، آن را خراب می‌کنیم دو مرتبه با تیر آهن می‌سازیم. زندگی بشر هم یک جنبه‌های ثابت دارد و یک جنبه‌های متغیر در داخل جنبه‌های ثابت.

برخی قوانین اسلام، مداری است نه مرحله‌ای

حال بحث ما درباره اسلام این خواهد بود: اگر این اصل کلی ثابت شد که واقعاً زندگی بشر یک جنبه‌های ثابت و کلی دارد که حکم مدار حرکت را دارد و یک جنبه‌های متغیر که حکم مراحل حرکت را دارد «۱»، آن شرایطی که مدار یعنی مسیر

حرکت را در زندگی بشر تعیین می‌کند باید ثابت بماند اما اگر شرایطی است مربوط به مرحله زندگی، باید تغییر کند. ما راجع به اسلام باید ببینیم که آیا توجه اسلام به مسیر و مدار زندگی بشر و به کادر زندگی و کادر حرکت است یا به مرحله‌ها؟.

می‌بینیم یک سلسله از قوانین معمولی ما قوانین مداری است نه قوانین

(۱) همان‌طور که هر ستاره‌ای، هم متحرک است هم ثابت. «متحرک است» یعنی در دو لحظه در یک نقطه نیست، و «ثابت است» یعنی مدارش (مسیرش) ثابت است، از مدار خودش یک میلیمتر هم تخلف نمی‌کند و در مدار خودش حرکت می‌کند. فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۵۲

مرحله‌ای. گفتیم که مقررات اسلام یا به روابط انسان با خدا مربوط است یا به روابط انسان با خودش یا به روابط انسان با طبیعت و یا به روابط انسان با افراد اجتماع.

در روابط انسان با خدا از آن جهت که مربوط به خدا می‌شود هیچ گونه تغییری پیدا نمی‌شود، و در آنچه هم که مربوط به انسان است آنچه که روح این مطلب را تشکیل می‌دهد باز تغییر نمی‌کند. بله، در شکلش تغییراتی پیدا می‌شود که تابع شرایط است و ما می‌بینیم خود اسلام هم این تغییرات را قائل شده است، مثل نماز.

می‌گوید نماز بخوانید ولی بعد می‌گوید نماز ایستاده بخوانید؛ اگر نمی‌توانید، نشسته بخوانید؛ نمی‌توانید، به پهلو راست بخوانید؛ نمی‌توانید، به پهلو چپ بخوانید؛ نمی‌توانید، مستقیماً بخوانید؛ آن را هم نمی‌توانید، با اشاره بخوانید. هر چه که شرایط تغییر می‌کند، هیکل نماز هم تغییر می‌کند.

فقها معتقدند نماز «غرقلی» واقعاً نماز است نه چیزی بجای نماز؛ یعنی آدمی که در حال غرق شدن است و تلاش می‌کند خودش را نجات بدهد و نمازش فقط صورت اشاره دارد (نه رکوع دارد، نه سجود، نه قرائت و نه چیز دیگر) نمازش واقعاً نماز است. اصلاً نماز یک ماهیتی است که افرادش این قدر تغییر پیدا می‌کند، شکل فردش این قدر عوض می‌شود؛ یعنی رکوع و سجود و غیره، شکل نماز است نه روح نماز. نماز دو رکعتی واقعاً نماز است نه جانشین نماز چهار رکعتی، چنانکه نماز چهار رکعتی واقعاً نماز است؛ یعنی برای یک کسی نماز چهار رکعت است، برای یک کسی دو رکعت؛ برای یک کسی نماز ایستاده است، برای یک کسی نشسته؛ برای یک کسی نماز با وضو است، برای یک کسی نماز با تیمم است.

فقها مسئله‌ای دارند به نام «اجزاء» و آن این است که آیا نمازی که ما به صورت اضطرار می‌خوانیم جانشین نمازی که به صورت اختیار باید بخوانیم، هست یا نه؟

اگر خواندیم، بار دیگر باید اعاده کنیم یا نه؟ می‌گویند نه، چرا اعاده کنیم؟ این نمازی که تو با تیمم بجای آن نماز می‌خوانی، اینجور نیست که نماز نباشد و عجالتاً چیز دیگری است بدل آن و خود نماز به گردنت مانده. اصلاً نماز آن آدم نماز با وضو است، نماز این آدم نماز با تیمم، این اگر با وضو باشد برایش نماز نیست.

در روابط انسان با خدا هر چه شرایط تغییر کند بعضی قسمت‌ها که مربوط به بشر است تغییر می‌کند که یک مثال عرض کردیم. مثال دیگر سفر است. در قدیم می‌گفتند سفر چهار فرسخی سفر است. ولی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۵۳

امروز که شرایط تغییر کرده، این شبهه پیش می‌آید که چرا سفر چهار فرسخ باشد؟ البته این یک مسئله صد درصد قطعی نیست که مسافتی که سفر انسان را به حدی می‌رساند که روزه را باید افطار کرد و نماز را باید [شکسته خواند] حتماً چهار

فرسخ است. این یک مسئله اجتهادی است و در فقه شیعه (احادیث شیعه) به سه عنوان بیان شده است «۱». پرسیده‌اند: انسان چه مقدار مسافت کند نمازش شکسته می‌شود؟ گاهی جواب داده‌اند: چهار فرسخ (که رفت و آمد هر کدام چهار فرسخ و در واقع هشت فرسخ می‌شود). گاهی جواب داده‌اند: مسیر یک برید «۲»، مسافتی که یک برید در یک روز می‌رود، که همین قدر بوده است. در بعضی روایات دیگر گفته‌اند: «مَسِيرَةُ يَوْمٍ» مسافرتی که یک روز وقت را اشغال می‌کند.

[فقها] گفته‌اند یکی از این سه تا ملاک است: یا چهار فرسخ ملاک است یا مسیر یک برید و یا مسیره یوم. احتمال برید خیلی ضعیف است. یا یک روز مسافت ملاک است یا هشت فرسخ رفت و آمد، و هشت فرسخ مساوی بوده با مسیر یک روز. حال اگر تغییری رخ داد؛ یعنی مسیر یک روز، دیگر هشت فرسخ نیست، صد فرسخ است، دویست فرسخ است، این احتمال هست که آنچه در سفر ملاک اصلی است «مسیره یوم» باشد. در آن روز که گفته‌اند هشت فرسخ، به این جهت بوده که هشت فرسخ مصداق «مسیره یوم» بوده است. پس اگر وسایل مسافت تغییر کرد و «مسیره یوم» از هشت فرسخ به هشتاد فرسخ و هشتصد فرسخ و هشت هزار فرسخ رسید، ما باید تابع «مسیره یوم» باشیم. اگر کسی چنین حرفی بزند، این حرف ضد اسلام نیست، یک حرف اجتهادی است.

بله، یک مطلب اینجا هست که به موجب آن فقها روی این اجتهاد اصرار زیادی نمی‌کنند و آن این است که در مسائلی که اسلام بنایش بر تسهیل و سهولت و گذشت است، این احتمال در کار می‌آید که چیزی که و لو برای عده‌ای از مردم در یک زمانی ملاک بوده، این تسهیل را برای همه مردم در همه زمانها تعمیم بدهند، چون بنا بر سختگیری نیست. اگر بنا بر سختگیری می‌بود می‌گفتیم برویم دنبالش،

(۱) در فقه اهل تسنن چهار فرسخ نمی‌گویند، جور دیگر می‌گویند.

(۲) [نامه‌رسان]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۵۴

ولی وقتی که بنا بر تسهیل است این احتمال هست که نظر اسلام به این باشد که همان مسافتی که برای مردمی که با پای پیاده مسافت می‌کنند «مسیره یوم» است ملاک قرار بگیرد برای مردمی که با جَمَازَه حرکت می‌کردند و روزی پنجاه فرسخ طی می‌کردند یا با کشتی حرکت می‌کردند و مسلم بیش از پیاده روی طی می‌کردند یا گاهی با اسبهای تندرو که مبادله می‌کردند «۱» [راه می‌پیمودند] و باز مسافت طی شده بیش از این حرفها بوده است یا مردمی که امروز با هواپیما و اتومبیل مسافت می‌کنند.

قسمت دیگر مربوط می‌شود به روابط انسان با طبیعت که آن هم چندان تغییر نمی‌کند؛ گاهی تغییر می‌کند، گاهی نمی‌کند. بخش دیگر قوانین اسلام مربوط است به روابط انسان با انسان که این از همه مهمتر است. مسائلی که اسلام در روابط انسان با انسان در نظر گرفته است، مسائل مسیری است نه مرحله‌ای. فرض کنید شرایطی در باب بیع ذکر کرده است، مثلاً گفته: «لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ إِلَّا عَنْ طَيْبِ نَفْسِهِ» معامله باید با رضایت انجام بگیرد. این دیگر فرق نمی‌کند که مرحله زندگی بشر چه باشد. گفته: نباید در بیع «عَرَر» باشد، یعنی به اصطلاح امروز نباید معامله‌ای چکی صورت بگیرد؛ یعنی مقدار، وزن و دیگر مشخصات مبیع که در قیمت اثر می‌گذارد باید مشخص باشد. این هم باز شرایط مرحله‌ای نیست، شرایط کلی است. یا گفته است که در معامله نباید «رَبَا» باشد. ربا چیزی است که اگر درست نیست، در هیچ زمان درست نیست و اگر درست است، در همه زمانها درست است.

شرایط مرحله‌ای در سرنوشت ربا تأثیر نمی‌گذارد و آن را تغییر نمی‌دهد.

یا در باب «ضمان» اگر گفته: «مَنْ أَتْلَفَ مَالَ الْغَيْرِ فَهُوَ لَهُ ضَامِنٌ» هر که مال دیگری را تلف کند ضامن است، این با تغییر مراحل فرق نمی‌کند، باز مربوط به مسیر است.

یا گفته: ید امین ید مستأمنه است؛ یعنی اگر کسی امین مال کسی شد (مثل اینکه مالی را به ودیعه نزد کسی گذاشتند یا یک کسی مستأجر کسی شد، چون ید مستأجر هم ید استیمانی است) آدم امین اگر مال در دستش تلف شد، دو جور است:

(۱) [اشاره به زمانی است که برای ارسال نامه، در فواصل معین اسبهای تندروی آماده بود و پیغام رسان با کمترین اتلاف وقت به مقصد می‌رسید.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۵۵

یا مقصر است یا مقصر نیست. اگر مقصر است ضامن است، اگر مقصر نیست ضامن نیست.

اگر شما مستأجر خانه‌ای هستید و خسارتی به آن وارد می‌شود، یک وقت هست که شما در آنچه که وظیفه یک مستأجر است تقصیر کرده‌اید، مثلاً شیر آب را باید ببندید نیستید و آن قدر آب آمد که زیرزمین را گرفت و خانه را خراب کرد. اینجا ضامنید. یک وقت سیلی می‌آید که از اختیار شما بیرون است. در اینجا ضامن نیستید. این مربوط به عصر الاغ و این حرفها نیست، در همه زمانها همین جور است.

حتی مسئله ارث هم همین طور است.

قدر مسلم این است که بیشترین مسائل اسلام - چه فقهی، چه اخلاقی، چه اعتقادی، چه اجتماعی - مسائل مسیری است؛ یعنی مثل علامتهایی است که جاده را مشخص می‌کند، می‌گوید تو که حرکت می‌کنی در این جاده حرکت کن. این با تغییر زندگی [متغیر] نیست.

البته ممکن است در روابط انسان با خدا یا با خودش یا با اجتماع و یا با طبیعت، مسائلی پیدا کنید که بگویید اینها مسائل مداری نیست، مرحله‌ای است. بررسی این مطلب بخش دوم بحث ماست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۵۶

نیروی محرک تاریخ چیست؟

اشاره

در آخر جلسه گذشته مطلبی را طرح کردیم و زود هم از آن گذشتیم. ولی تقاضا داشتیم که دوستان بیشتر در اطرافش بحث کنند، چون خودم به این بحث علاقه‌مندم و در واقع می‌توانم عرض کنم که برای خودم این یک معمایی است؛ از طرفی می‌بینم که این مطلب در دنیای امروز به اصطلاح خیلی مد شده، و از طرف دیگر هرچه فکر می‌کنم چیز قانع کننده‌ای در این موضوع پیدا نمی‌کنم. حال چگونه است؟ آیا مطلب از اساس خیلی سست و بی‌اساس است یا چیزی در کار است که ما آگاه نیستیم؟.

آن مطلب راجع به این بود که عرض کردیم یکی از دلایل کسانی که می‌گویند هیچ قانونی نمی‌تواند ابدی و جاویدان باشد و

زمان جبراً آن را تغییر می‌دهد، نظریه جبر تاریخی در تعبیر بالخصوص مارکسیست‌هاست که معتقدند همه تأسیسات اجتماعی، اعم از فرهنگی، قضایی، دینی، اخلاقی، مادی، معنوی، همه چیز حکم روئایی را بر دوش روابط اقتصادی افراد بشر و چگونگی تولید و توزیع ثروت دارد؛ اساس و ریشه آنجاست؛ هرگونه تغییری که در آنجا پیدا بشود- که جبراً تغییر پیدا می‌شود و به یک حال نمی‌ماند و تغییر شکل می‌دهد، همچنان که تاکنون داده است و ادوار مختلف پیدا شده- خواه ناخواه هر شأن دیگر از شئون اجتماع جبراً و ضرورتاً تغییر می‌کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۵۷

اگر این مطلب درست باشد، ما باید قبول کنیم که هیچ قانونی در جهان نمی‌تواند جاویدان بماند چون خود قانون، جلوه‌ای از جلوات روابط اقتصادی است. وقتی که زیربنای قانون عوض شد، خودش اصلاً نمی‌تواند برای همیشه باقی بماند.

بدون شک انسان یک موجود اجتماعی است. معنای این که انسان موجود اجتماعی است، مسلم صرف این نیست که انسانها باید با یکدیگر در یک مکان- مثلاً در شهر یا ده- زندگی کنند و زندگیهایشان نمی‌تواند مثل بعضی از حیوانات صحرا که انفرادی زندگی می‌کنند (مانند شیر و پلنگ) به طور منفرد باشد؛ صرف این نیست که فقط با هم گله وار زندگی می‌کنند، بلکه زندگی افراد بشر بر اساس یک سلسله روابط است و در واقع یک نوع ترکیب میان افراد صورت می‌گیرد و این ترکیبی است منحصر به نوع خود. این گونه ترکیب، خارج از جهان انسان وجود ندارد.

مثلاً یک وقت ما به تعدادی درخت نگاه می‌کنیم که در باغی به زندگی خودشان ادامه می‌دهند. هر درختی از درخت دیگر صد درصد جداست. سرنوشت هیچ درختی به سرنوشت درخت دیگر بستگی ندارد و هیچ درختی مکمل درخت دیگر نیست؛ یعنی اگر ده تا درخت سیب در یک باغ هست، این درخت سیب خودش هست و زمینی که در آن ریشه دوانیده و هوا و آبی که از آن استفاده می‌کند. حد اکثر این است که آن درختها رویش سایه می‌اندازند که مسئله مهمی نیست. یعنی یک درخت با وجود درختهای دیگر در باغ، همان مقدار امکان رشد دارد که هیچ درختی نباشد. اگر تمام درختهای این باغ را قطع کنند به این درخت صدمه‌ای نمی‌خورد و بلکه کمی هم آزادتر می‌شود، و اگر میلیونها درخت دیگر هم اینجا وجود داشته باشد این درخت در زندگی خودش نیازی به همکاری و ترکیب شدن با آن درختهای دیگر ندارد.

این یک جور زندگی است که در عین اینکه اجتماعی است (یعنی در یک جا جمع شده‌اند)، هیچ گونه اجتماعی نیست. آیا زندگی افراد انسان مثل زندگی درختهایی است که در یک باغند؟ قطعاً اینجور نیست.

نوع دیگری [از اجتماع وجود دارد که] در نقطه مقابل این [نوع اجتماع] است مثل ترکیبهای مادی، عنصرهایی که در یک جا جمع می‌شوند و طبیعت یا دست

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۵۸

انسان از آنها یک مرکب به وجود می‌آورد، مانند آب که از دو عنصر گاز ترکیب شده است. در اینجا برعکس و درست در نقطه مقابل درختها، شخصیت اجزاء اصلاً باقی نیست؛ اجزاء در این کل محو شده‌اند. آنچه که الآن وجود دارد آب است با خاصیت خودش. آن اکسیژن یا هیدروژن، آن گازها با خاصیت خودشان وجود ندارند.

همین قدر هست که علم می‌شناسد که این آب از این دو جزء به وجود آمده ولی حسابی که الآن در کار نیست روی عناصر تشکیل دهنده است، حساب فقط روی کل است و بس.

ترکیب جامعه انسانی چگونه ترکیبی است؟

جامعه انسانی چطور؟ آیا جامعه انسانی اینچنین است؟ یعنی افراد آن قدر با یکدیگر ترکیب شده‌اند که هیچ اصالتی ندارند و اصالت مال کل است؟ اینجور نیست.

جامعه انسانی نه مثل درختها یا گوسفندهایی است که در یک جا جمع‌اند که اصالت صد درصد مال افراد و اجزاء است، و نه مثل یک مرکب طبیعی یا شیمیایی است که اصالت صد درصد مال کل است. افراد انسان، هم محو در کل و تابع کل هستند و هم از نوعی استقلال در مقابل کل برخوردار و بهره‌مندند. لهذا این «جزء» می‌تواند «کل» خودش را تغییر دهد. انسان قادر است محیط خودش را تغییر بدهد، در عین اینکه تحت تأثیر و محکوم محیط خودش است. انسان، هم تحت تأثیر و ساخته محیط خودش است و رنگ محیط خودش را دارد و هم از نوعی آزادی و اختیار و استقلال در مقابل محیط خودش برخوردار است و حتی قدرت تغییر دادن آن را دارد.

اینکه نیروی گرداننده تاریخ- و به قول آقایان زیربنای تاریخ- چیست، به این دو شأن انسان مربوط است: یکی اینکه هر انسانی را از نظر سرشت انسانی‌اش باید در نظر بگیریم که غرایز حاکم بر وجود انسان، آن غرایز اصلی که انسان منهای هر تربیت و عادت دارد، چیست؟ [و دیگر اینکه نقش فرد انسان در جامعه را باید لحاظ کنیم].

در انسان غریزه ادامه حیات، غریزه رفع گرسنگی و عشق و تمایل به مواد خوراکی و لذت بخش از این جهت، هست. بدون شک غریزه اصلی هم هست.

غریزه جنسی در انسان هست، غریزه اصلی است. غریزه برتری طلبی در انسان

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۵۹

هست، غریزه اصلی است. حتی غریزه هنر و زیبایی در انسان هست و غریزه اصلی است؛ یعنی انسان زیبایی را به خاطر خود زیبایی می‌خواهد نه به خاطر چیز دیگر. در انسان غریزه حقیقت‌جویی و علم خواهی هست. علم تنها به خاطر اینکه به انسان قدرت می‌دهد و مشکلات را حل می‌کند مطلوب نیست، بلکه خود علم مطلوبیت ذاتی دارد؛ یعنی اینکه انسان بداند واقعیت چیست، حقیقت چیست- و لو حقیقتی باشد مربوط به آن طرف کهکشانش و کوچکترین ارتباطی به زندگی‌اش نداشته باشد- باز خود «دانستن» برای انسان مطلوبیت دارد.

اگر ما این مطلب را که زیربنای هر چیزی اقتصاد است، بخواهیم بر این جهت مبتنی کنیم که «یگانه غریزه اصیل انسان غریزه اقتصادی است و سایر غرایز اصیل نیستند» حرف بسیار بی‌اساسی است. علمای امروز و حتی ماتریالیستهای امروز هم این را قبول نمی‌کنند. تاریخ هم این را نمی‌پذیرد. مشاهدات عینی درباره انسانها هم این را نمی‌پذیرد که انسان همه چیز را به خاطر منافع اقتصادی می‌خواهد.

زندگی خانوادگی و تمایل مرد به انتخاب همسر و تمایل زن به انتخاب همسر فقط و فقط بر اساس تأمین منافع اقتصادی است! چنین چیزی نیست. تاریخ و جریانهای تاریخی این را نشان نمی‌دهد.

ولی ممکن است کسی بگوید نظریه «اصالت اقتصاد در تاریخ» مبتنی بر نظریه «وحدت غریزه در انسان» نیست تا یگانه غریزه اصیل انسان غریزه اقتصادی باشد، بلکه مبتنی بر اصل دیگری است که می‌گوید: میان غریزه اقتصادی انسان و سایر غرایز یک تفاوت اصیل هست، که تا اندازه‌ای هم حرف درستی است. درست است که انسان، برتری طلب و جاه طلب آفریده شده و غریزه قدرت اصیل است، درست است که عامل جنسی در انسان یک عامل اصیل است و همین‌طور سایر عوامل، اما فرق این است که خواسته‌های اقتصادی انسان شرط ادامه حیات است، یعنی بدون آنها زندگی امکان ندارد، ولی سایر خواسته‌ها با اینکه اصالت دارد (یعنی انسان آنها را به عنوان مقدمه خواسته‌های اقتصادی نمی‌خواهد) در درجه دوم است؛ یعنی انسان فکر

می‌کند باید زنده بماند تا بعد بتواند عشقش را تأمین کند، تا بعد بتواند تفنّن و زیبایی خودش را تأمین کند، تا بعد بتواند دنبال علم برود. اساس این است که آدم زنده بماند. بدون رفع نیازهای اقتصادی، اصلاً انسان زنده نمی‌ماند.

به قول مولوی «آدمی اول اسیر نان بود». اول باید شکم سیر باشد، بعد انسان دنبال

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۶۰

ایمانش می‌رود. اینکه می‌گویند: شکم گرسنه ایمان ندارد، یک حرفی است؛ یعنی اول باید شکم سیر بشود تا بعد انسان بتواند دنبال غریزه ایمان برود. بگویید ایمان، خودش غریزه است. غریزه باشد، ولی اساس این است که اول باید شکم سیر بشود.

جاه و قدرت و پست و مقام و همه اینها بعد از این است که شکم سیر باشد. آدم وقتی که شکمش گرسنه است، جاه می‌خواهد برای چه؟ مقام می‌خواهد برای چه؟

پست می‌خواهد برای چه؟ برتری یعنی چه؟ اول شکمش باید سیر شود. حتی عامل جنسی هم همین‌طور است. انسان بعد از سیری شکم به دنبال این عواطف می‌رود.

اگر شکم گرسنه باشد ممکن است یک کسی تا آخر عمرش هم همسر انتخاب نکند، چون در درجه اول باید دنبال نان برود. می‌گفتند جوانی عاشق شده بود. زندگی‌اش را پدرش تأمین می‌کرد و هنوز گرم و سرد دنیا را نچشیده بود. پدرش را می‌دید که راجع به این مسائل خیلی بی‌تفاوت است. فکر می‌کرد که عقل پدرش نمی‌رسد و اصلاً پدرش درک ندارد. می‌گفت: چرا پدرم عشق را نمی‌فهمد، عاشقی را نمی‌فهمد؟ روزی پدرش را به ملامت کشید و از آن عوالم عشق خودش چیزی با او در میان گذاشت، گفت:

جان پدر! تو جلوه خوبان ندیده‌ای روی چو ماه و زلف پریشان ندیده‌ای ننشسته‌ای به گوشه‌ای از درد عاشقی آن دم ز در رسیدن جانان ندیده‌ای

خیال می‌کرد پدرش این چیزها را نمی‌فهمد و ندیده. پدرش گفت:

جان پسر! تو سفره بی‌نان ندیده‌ای جنگ عیال و گریه طفلان ندیده‌ای ننشسته‌ای به گوشه‌ای از درد قرض خوار آنگه ز در رسیدن مهمان ندیده‌ای

اگر اینها را ببینی، عاشقی را فراموش می‌کنی.

گرسنگی مسئله‌ای است که اگر پیدا شد، آدم همه چیز را فراموش می‌کند؛ عشق را، ایمان را، علم را، هنر و زیبایی را فراموش می‌کند. پس انسان در درجه اول نگاهش به مسائل اقتصادی است. آنجا که عقربه مسائل مربوط به شکم تغییر کرد، خواه ناخواه - چون این شرط اولی حیات است - همه چیز باید از آن تبعیت کند.

پیغمبر هم که فرمود: «مَنْ لَا مَعَاشَ لَهُ لَا مَعَادَ لَهُ» معنایش این است که اگر معاش نباشد، معاد نمی‌تواند وجود داشته باشد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۶۱

پس ممکن است کسی بگوید این مسأله ارتباطی به این مطلب ندارد که ما بخواهیم از نظر روان‌شناسی ثابت کنیم که یگانه غریزه اصیل حاکم بر بشر غریزه اقتصادی است و سایر غرایز اصالت ندارد، تا شما بگویید که روان‌شناسی این مطلب را تکذیب می‌کند و برای انسان غرایز دیگر هم قائل است. خیر، از این جهت نمی‌گوییم، بلکه از این نظر خاص می‌گوییم که در میان تأسیسات اجتماعی، تأسیسات اقتصادی و تأسیسات دیگر وجود دارد اما بشر همیشه این‌طور می‌بیند که اگر تأسیسات اقتصادی نباشد زندگی نیست ولی اگر آنها نباشند می‌شود زندگی کرد، گرچه اگر باشند خیلی خوب و لازم است. این است که اینها که تغییر می‌کند، همه چیز تغییر می‌کند.

ممکن است کسی این حرف را به این شکل بیان کند. البته خود مارکسیستها این جور نمی گویند. مارکسیستها واقعاً معتقدند که سایر تأسیسات، طفیلی است و در واقع انعکاسی و جلوه‌ای و به یک معنا مقدمه‌ای است بر تأسیسات اقتصادی، نه اینکه برای خودشان استقلال دارند ولی برای بشر این مهمتر است؛ خیر، هرگونه استقلالی را نفی می کنند.

حتی اگر اینجور هم بخواهیم بگوییم باز مطلب درست نیست، چون معنایش این است که هر وقت امر بشر دایر باشد میان گرسنگی و هر یک از اینها، عامل گرسنگی تقدّم دارد. بسیار خوب، ولی مگر جریان تاریخ همیشه در گرو اینجور قضایا بوده؟ مگر همیشه بشر سر پیچ گرسنگی که می رسیده تاریخ را عوض کرده؟ اینجور نیست.

اصلاً معنای این حرف این است که وقتی انسان سیر باشد غرایز دیگر انسان فعالیت می کند، پس در آن وقت چرخ گرداننده تاریخ، آنها هم هستند و آنها هم در گردش تاریخ سهم بسزایی دارند.

بعلاوه ما تا این حد قبول نداریم که حکومت غریزه اقتصادی بر همه افراد بشر از تمام غرایز دیگر قویتر باشد. انسان در تاریخ فداکاری می کند، چه فداکاریهایی که منجر به دادن جان خودش باشد و چه فداکاریهایی که مبنی بر نوعی سختگیری باشد مثل دادن فرزند و مال و ثروت به خاطر عقیده یا عصیبت. درباره آنجا که تاریخ را عصیبت به گردش می آورد چه می گویند؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۶۲

نظر ابن خلدون

ابن خلدون که پایه گذار جامعه شناسی محسوب می شود، از کسانی است که روی عصیبت خیلی تکیه کرده است و شاید اصالت را برای عصیبت (یعنی همبستگیهای روحی و نژادی و امثال اینها) می داند.

انسان گاهی به خاطر تعصبی که در زمینه نژاد و وطن و خون و عقیده اش دارد، خود را فدا می کند. این که دیگر مافوق گرسنگی است. گرسنگی تا آن وقت حاکم بر انسان است که انسان شرط اولش این باشد که بخواهد به هر شکل که هست زنده بماند؛ بگوید حال که می خواهم زنده بمانم، بدون نان که نمی شود، پس اصل نان است. ولی تاریخ بشر اینجور نیست.

تاریخ بشر - لا اقل نیمی از آن - می گوید: اول من آقا باشم، آزاد باشم، استقلال داشته باشم، شرف داشته باشم، بعد زندگی کنم؛ من زندگی ای که در آن آزادی و استقلال و شرافت نباشد، زندگی ای که در آن عقیده و ایمانم در هم کوبیده شود، نمی خواهم. این همیشه در بشر بوده، امروز هم هست.

[زمانی که لشکر معاویه آب را بر سپاه علی علیه السلام بسته بود] امیر المؤمنین اصحابش را با این جمله ها چنان به هیجان آورد که در اندک مدتی لشکر معاویه را از شریعه فرات دور راندند. ببینید چگونه حس شرافت بشر را تهییج کرد: «الَا وَ اَنَّ مُعَاوِيَةَ قَادَ لُمَةً مِنَ الْغَوَاةِ» معاویه عده ای را جمع کرده ... و خلاصه فرمود: اینها شریعه را گرفته اند که تشنه بمانید و از این راه شما را مستأصل کنند: «رَوُّوا السُّيُوفَ مِنَ الدِّمَاءِ تَزَوُّوا مِنَ الْمَاءِ» می خواهید سیراب بشوید؟ شمشیرهای خودتان را از خون این ناکسان سیراب کنید، «فَالْمَوْتُ فِي حَيَاتِكُمْ مَقْهُورِينَ وَ الْحَيَاةُ فِي مَوْتِكُمْ قَاهِرِينَ» زندگی و مردگی این نیست که آدم نفس بکشد یا نکشد. آدم بمیرد و پیروز، زنده است؛ بماند و محکوم، مرده است.

این یک غیرتی است در بشر، یک حسی است در بشر. شعری هم از فردوسی در این زمینه است، می گوید:

تن مرده و گریه دوستان به از زنده و طعنه دشمنان مرا عار آید از این زندگی که سالار باشم کنم بندگی

واقعاً چنین حسی همیشه در بشر بوده است. همیشه بشر همه چیز را با مقیاس

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۵۱

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۶۳

شکم و سیری و گرسنگی و مسائل اقتصادی و امور قابل مبادله، مقایسه نمی کرده است.

مُشکان طبسی معروف- که اوایل عمر ما می زیسته و مرد خیلی فاضلی بوده است- شعری از عنصری را که خیلی معروف و عالی است تضمین کرده است، می گوید:

عمر عزیز است، صرف غم نتوان کرد آری بر خویشتن ستم نتوان کرد سیف و قلم گرچه هر دو کارگشایند آنچه کند سیف، با قلم نتوان کرد بیتی از عنصری بیارم کزو خوبتر و نغزتر رقم نتوان کرد «دانش و آزادگی و دین و مروّت این همه را بنده درم نتوان کرد»

واقعاً هستند افرادی- الآن هم هستند بچه هایی که ما با چشم خودمان می بینیم- که این گونه هستند. در زندگی همه ما لااقل چیزی که از این قضیه هست؛ یعنی هر کسی در خودش احساس می کند که پا روی مقدار زیادی از منافع مادی زندگی می گذارد و از آن می گذرد؛ از مقامها و پستهایش، از حقوقهای گزاف، ویلاها و تنعمهای بزرگ می گذرد چون با شرافتش جور در نمی آید، با آزادی و استقلالش جور در نمی آید.

بنابراین اولاً مطلب اینجور نیست که همیشه پای گرسنگی در میان باشد و هر جا که گرسنگی آمد، سایر عوامل کنار برود. همه جا که پای گرسنگی در میان نیست. بشر اغلب کارها را از روی سیری می کند.

ثانیاً حتی اگر پای گرسنگی هم در میان بیاید، مطلب از این قبیل نیست که هر جا گرسنگی آمده ایمان می رود دنبال کارش، عشق و هنر و اخلاق می رود دنبال کارش. این مبالغه است. این است که تاریخ را به این سادگی نمی شود توجیه کرد.

آقایان می گویند نیروی محرک تاریخ تنها عوامل اقتصادی است. خیر، اینجور نیست. نیروهایی هست که تاریخ را به حرکت درمی آورد و ما هیچ نمی توانیم بگوییم تمام این نیروها از یک منبع و از یک مرکز نیرو منبث می شود، مثل ساعتی که فنر دارد و وقتی که کوک می کنیم، این فنر را در حال فشار قرار می دهیم، بعد تدریجاً که باز می شود، همان قوه ارتجاع فنر است که فشار می آورد و همه چرخها و خارها و همه چیز را حرکت می دهد، یا مثل کارخانه ای که یک موتور دارد و همه چرخها را همان موتور به حرکت در می آورد.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۶۴

جامعه بشری را نمی شود اینجور توجیه کرد که یک موتور دارد و آن هم عامل اقتصادی است. موتور دارد، ولی هر یک از غرایز بشر در جای خودش یک موتور است. این تضادها، کشمکشها و عدم یکنواختی ها هم از همین جا پیدا می شود که یک موتور در کار نیست. اصلاً اگر اجتماع بشر، ماشین یک موتوره بود- آن طور که این آقایان می گویند- این همه کشمکش و تضاد در جامعه بشری رخ نمی داد.

کشمکشها و تضادها که رخ می دهد، یک علت اساسی اش این است که غرایز بشر با یکدیگر در حال جنگند.

این آقایان می گویند فقط غریزه اقتصادی وجود دارد که تنازع طبقاتی به وجود می آورد، و تنازعی نیست جز تنازع طبقاتی که ریشه اش طبقات است و ریشه طبقات هم مالکیت است.

این طور نیست. تضادهایی غیر از تضاد طبقاتی و غیر از تضادی که ریشه اقتصادی دارد در جامعه وجود دارد، و این تضادها

منشأً یک سلسله اختلاف و کشمکش در جامعه بشری است.

این است که ما هرچه فکر می‌کنیم هنوز نتوانسته‌ایم این مطلب را درست توجیه کنیم، [و اساساً برای صحت این نظر] چه شاهدی از تاریخ می‌توان آورد؟ اگر احیاناً در جاهای معینی عامل اقتصادی (حال، گرسنگی یا حرص) عامل اصلی بوده «۱»، اگر پاره‌ای از حوادث تاریخی و جریانهای اجتماعی مولود گرسنگی یا حرص باشد، مسلّم قسمت بیشترش مولود چیزهای دیگر است.

نظر جرجی زیدان

جرجی زیدان که هم مورّخ است و هم رمان نویس، از کسانی است که قبل از اینکه نظریه فروید پیدا شود طرز تفکرش این است که در هر حادثه مهم تاریخی پای یک زن را به میان می‌آورد، یعنی یک عامل جنسی را به میان می‌آورد و گاهی این عامل را عامل اصلی معرفی می‌کند. مسلّم این نظر مبالغه است، ولی در اغلب حوادث تاریخی ثابت کرده‌اند که پای یک چنین عاملی در کار بوده است.

(۱) ما حرص را هم جزو عوامل اقتصادی می‌آوریم، در صورتی که حرص افزون طلبی است و یک امر معنوی است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۶۵

دو نمونه تاریخی

آقای دکتر صاحب الزمانی کتابی نوشته است به نام دیباچه‌ای بر رهبری که البته از نظر مذهب شیعه انتقادهایی مخصوصاً در قسمتهای اول دارد، ولی کتابی است که در موضوع خودش بسیار خوب است، مخصوصاً در مسائل مربوط به اسلام و ایران که در اواخر کار کتاب «خدمات متقابل اسلام و ایران» این کتاب به دستم رسید و مطالعه کردم و در قسمتهای اخیر کتاب خدمات متقابل توانستم از آن استفاده کنم.

تعبیری در این کتاب دارد، می‌گوید: بعضی‌ها دچار گزافه‌گویی و بیماری تک سبب بینی هستند، یعنی همیشه توجهشان به یک سبب است، در صورتی که اجتماع را با یک عله‌العلل اجتماعی نمی‌توان شناخت. بعد ایشان همین عامل جنسی را طرح می‌کند، می‌گوید در بسیاری از حوادث تاریخی، این عامل تأثیر داشته است از جمله در فتح ایران به دست اعراب.

مقصودش این است که دو جریان تاریخی در داخل ایران پیش آمد که صد درصد جنبه جنسی داشت و همانها تأثیر فراوانی در انحطاط ایران و شکست ایرانیها داشت. یکی همان داستان معروف خسرو پرویز و نعمان بن منذر است، که ما قبلاً در ناسخ التواریخ و ... خوانده بودیم.

حکومتی عربی در حیره که مرکزش نزدیک کوفه فعلی بود، در قسمتی از عراق فعلی که مجاور با ایران قدیم بود وجود داشت. البته مدائن که الآن جزو عراق است، آن وقت جزو ایران بود. ولی این قسمتهای نجف و کربلا و یک قسمتهای دیگر، مملکت کوچکی بود به نام «حیره». مملکتی بود عربی و تحت الحمایه ایران و در واقع سپری بود که ایرانیها درست کرده بودند برای اینکه به این وسیله با اعراب بادیه‌نشین مبارزه کنند. می‌گفتند آهن را با آهن باید جواب داد. آنها به یک معنا

مرزدار ایران از ناحیه اعراب بدوی بودند.

اختلافی بین نعمان بن منذر و ظاهراً پسرعمویش زید بن عدی رخ می‌دهد و شاید ظلمی، اجحافی به زید بن عدی می‌شود. زید به دربار خسرو پرویز می‌آید و مدتها آنجا ملتجی می‌شود ولی نتیجه نمی‌گیرد تا اینکه جریانی پیش می‌آید.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۱، ص: ۳۶۵

در ناسخ التواریخ می‌نویسد که جدّ نعمان (منذر ماء السماء) یک پیشکشی برای

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۶۶

انوشیروان فرستاد و آن یک کنیز بسیار زیبا بود «۱». در نامه‌ای اوصاف و زیباییهای این کنیز را تقریباً در یک ورق تشریح کرد که خود این شاهکاری است از قلم. آدم تعجب می‌کند که چطور می‌توانستند اینجور توصیف کنند: چشمش چنین، ابرویش چنین، قد و بالایش چنین، خلقتش چنین، خویش چنین و ... کنیز شاید این جور نبود ولی منذر چنان او را به عنوان یک زن و معشوقه ایده‌آل توصیف کرد که وقتی به دربار رسید، انوشیروان گفت: این را نگه دارید و بعد روی این مدل بروید اطراف مملکت را بگردید؛ هر کس را پیدا کردید که اینجور بود، برای ما بیاورید.

هر سال این را نمونه و مدل می‌گرفتند و به همه والیها و حکام در همه جای ایران بخشنامه کردند که هر دختری را با این صفت پیدا کردید، با هر شرایطی و در هر جا که بود نزد انوشیروان بفرستید. این [نامه] در خزانه ایران ماند.

روزی خسرو پرویز به زید بن عدی گفت: آیا تو دختری با این اوصاف که منذر توصیف کرده سراغ داری؟ (حالا سه هزار زن در حرمش بود، باز دنبال زن دیگری می‌گشت). زید فرصت را مغتنم شمرد، گفت: بله سراغ دارم. گفت: کی؟ گفت: دختر نعمان.

نقشه کشید، با خود گفت وقتی من این را بگویم، خسرو از او خواهد خواست.

نعمان هم قطعاً دخترش را نمی‌فرستد، یکی به این دلیل که عربها از قدیم دختر به عجم نمی‌دادند، و دیگر اینکه با خودش فکر کرد که خسرو این را به طمع آن دختر ایده‌آل می‌خواهد، اگر نعمان دخترش را بفرستد، وقتی ببیند که آن جور نیست حتماً خواهد گفت یک کس دیگر را فرستاده‌ای.

[نعمان در جواب خسرو] نامه‌ای فرستاد و در آن جمله‌ای نوشت که مفادش این بود: پادشاه با گاو چشمان ایرانی که در اختیار دارد، دیگر نیازی به این سیاهان عربی ندارد، یعنی اینها قابل نیستند. نامه را خود زید ترجمه کرد. در اینجا تقلب کرد، گفت نعمان نوشته: آن ماده گاو ایرانی، دیگر شاه را کافی نیست که دخترهای زیبای عرب را می‌خواهد؟ شاه گفت: حمله کنید. دستور حمله دادند که چهار هزار نفر بروند و چنین و چنان بکنند.

(۱) در ناسخ اینجور می‌نویسد ولی در این کتاب این جهتش را جور دیگر نوشته. گویا حرف ناسخ درست است، چون عین عبارت را نوشته است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۶۷

نعمان بیچاره وقتی که قضیه را فهمید، برای اینکه مطلب را حل و رفع سوء تفاهم کند، خودش آمد ولی جناب پرویز آن قدر

عصبانی بود که مجال دفاع به او نداد، گفت: او را بیندازید زیر پای فیل. او را زیر پای فیل انداختند و کشتند.

نعمان چون از قبل این خطر را احساس می‌کرد، زن و بچه و کسان خودش را به قبیله بنی شیبان - که قبیله قوی بود - سپرد و در حمایت آنها قرار داد؛ از این حس عربی که مستحیر را پناه می‌دهند، استفاده کرد.

پرویز به این قناعت نکرد که خود نعمان را کشت؛ دستور داد برونند و تمام اموال و ثروتش را بیاورند، زن و بچه‌اش را هم به اسارت بیاورند، مخصوصاً آن دختر ایده‌آل را هم بیاورند.

ولی آن دختر در قبیله بنی شیبان بود. قبیله بنی شیبان گفتند: هرگز کسی را که در پناه و جوار ماست تسلیم نمی‌کنیم. لذا میان ایرانیها و اعراب جنگ معروف «ذی‌قار» در گرفت. این جنگ در همین عراق صورت گرفته است. برای اولین بار اعراب شکست فاحشی به ایرانیها دادند. هرگز در تاریخ سابقه نداشت که ایرانیها از اعراب شکست بخورند. اعراب خودشان را کوچکتر از این می‌دانستند که با ایرانیها بجنگند. وقتی که شکست دادند، فهمیدند که می‌شود با اینها جنگید و شکستشان داد. نوشته‌اند یک عامل اساسی که سبب شد اعراب بعد از آنکه مسلمان شدند به ایران حمله کنند و از حمله به ایران بیم نداشته باشند، جنگ ذی‌قار بود و این جنگ را یک عامل جنسی ایجاد کرده بود. اگر این جنگ رخ نمی‌داد، به عقیده این مورخین اعراب این جرأت را به خود نمی‌دادند که به ایران حمله کنند.

جریان دیگر، ماجرای معروف آذرمیدخت است. آذرمیدخت یکی از دو دختر خسرو پرویز است که پادشاه ایران شد و بسیار زیبا بود. پدر رستم فرخزاد از او خواستگاری کرد.

اینجا تاریخ دو جور می‌گوید، یعنی مجهول است. بعضی می‌گویند [آذرمیدخت] گفت که من زن تو نمی‌شوم ولی اگر محرمانه بیایی، حاضرم که عاشق و معشوق یکدیگر باشیم. اما بعضی می‌گویند اصلاً به او برخورد؛ مخصوصاً [فرخزاد را] آورد تا به دامش بیندازد.

[آذرمیدخت] آجودان مخصوصی داشت که وقتی [فرخزاد] در نیمه شب آمد،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۶۸

متوجه شد و او را کشت. بعضی می‌گویند روی حسادت این کار را کرد و گفت: اگر بنا باشد ملکه در اختیار کسی باشد، چرا در اختیار خودم که آجودانش هستم نباشد؟ تو از خراسان راه افتاده‌ای آمده‌ای اینجا؟! بعضی‌ها که خواسته‌اند این کار را توجیه کنند گفته‌اند نه، به امر خود ملکه کشت. وقتی که کشته شد، ملکه برای اینکه از خودش دفاع کرده باشد که او قصد سوء به من داشت و فردا نگویند که او عاشقش را بی‌جهت کشته، دستور داد که جنازه او را دم دروازه به دار کردند برای اینکه به مردم بگویند این قصد سوء داشت که کشته شد، و مردم نگویند که با همدیگر قرار محرمانه‌ای داشتند.

رستم فرخزاد از خراسان به قصد حمله به دربار ساسانی و کشتن سرداری که پدرش را کشته بود حرکت کرد. در همین گیرودارها بود که حمله اعراب مسلمان شروع شد. تازه رستم فرخزاد پدر کشته‌ای که پدر کشتگی‌اش هم به واسطه یک عامل جنسی بوده، مأمور شد برود از این سلطنت دفاع کند.

خود اینها نوشته‌اند که اول آمد به مدائن و عده زیادی را کشت، [بعد به جنگ اعراب رفت] و نوشته‌اند اگر لشکر مدائن با همین رستم که از خراسان حرکت کرده بود همفکر و همعقیده بود و با همدیگر به جنگ اعراب می‌رفتند، شاید جلو اعراب را می‌گرفتند، ولی یک جریان عشقی سبب شد که باز ایرانیها از نظر نیروی نظامی ضعیف‌تر بشوند.

ما نظیر این قضایا را در تاریخ، زیاد می‌توانیم پیدا کنیم. وقتی که ما قائل به این موضوع نشدیم که «همه چیز را عامل اقتصادی می‌چرخاند و شکل اقتصادی اجتماع که تغییر بکند همه چیز تغییر می‌کند» این [مشکل که این گونه قضایا را چگونه می‌توان

توجه کرد] از میان می‌رود. و [همین‌طور است] وقتی که ما برای عقیده و ایمان اصالت قائل شدیم؛ یعنی گفتیم بشر در عین حال یک موجود عقیده‌ای و یک موجود ایده‌ای است و به خاطر عقیده و ایمانش در همه شئون اجتماعی خود تصرف می‌کند، پا روی جاه می‌گذارد، پا روی مال و ثروت می‌گذارد، که قرآن نقل می‌کند: **وَ يُؤْتِرُونَ عَلٰی اَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كَانْ بِهٖمْ خَصٰصَةٌ ۙ۱۰**.

بنابراین نمی‌شود به این استدلال قانع شد که چون زیربنای اجتماع روابط

(۱) حشر / ۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۶۹

اقتصادی است و روابط اقتصادی جبراً متغیر است و جبراً همه چیز باید تغییر کند، پس همه چیز حتماً تغییر می‌کند.

سخن علی‌الوردی

مسئله مهمتر این است که عده‌ای از نویسندگان عرب و مخصوصاً دکتر علی‌الوردی «۱» در کتابهایش - ظاهراً بیشتر در کتاب مهزله العقل البشري - اصرار فراوان دارند که از نظر منطق اسلام و قرآن زیربنای اجتماع، اقتصاد است و بس. او به پاره‌ای از آیات قرآن هم استدلال می‌کند که قرآن می‌گوید هر جا تغییراتی در جامعه‌ای پیدا شد، ریشه‌اش را باید در روابط اقتصادی افراد بشر نسبت به یکدیگر جستجو کرد.

ان شاء الله ما در جلسه‌ای آن آیاتی را که او ذکر کرده، می‌آوریم تا ببینیم آیا این استنباطی که اینها از اسلام کرده‌اند درست است یا نه، یکجانبه چند تا آیه را گرفته‌اند و آیات دیگر را مورد غفلت قرار داده‌اند؟ و [ببینیم که] به طور کلی اسلام در گردش تاریخ برای چه عاملهایی اصالت قائل است؟.

- مارکس می‌گوید: زیربنای یک جامعه، اقتصاد آن جامعه است و تمام مظاهر اجتماع از قبیل فرهنگ، هنر، مذهب، سنن، شکل و قوانین

(۱) نویسنده بسیار شیرین نویس عراقی و از خانواده‌های شیعه عراق است. مرحوم آقای امینی چند سال پیش که ایران بودند و صحبت او را کردیم گفتند خاندانش اصلاً شیعه است ولی در عین حال کمونیست است، یک کمونیست مسلمان! یعنی واقعاً، هم به اسلام اعتقاد دارد هم به کمونیزم، و در کتابش کوشش می‌کند میان مارکسیسم و اسلام یک نوع سازگاری برقرار کند. کتابهایش خیلی شیرین است.

کتاب بسیار شیرینی نوشته به نام و عاظ السلاطین که ترجمه هم شده است و یک کتاب اجتماعی است درباره روحانیتی که از صدر اسلام پیدا شده که به عقیده او اینها روحانیت اسلام نیستند، روحانیت زورمندان و برای توجیه حکومت زورمندان هستند.

کتاب دیگری نوشته است راجع به نسبیت عقل. روح مطلب این است که می‌خواهد عقل و فکر انسان را تابع مسائل اقتصادی بداند، اسمش را گذاشته است مهزله العقل البشري. «مهزله» یک اصطلاح سینمایی است، همین است که امروز به آن کمدی می‌گویند: «کمدی عقل بشر». چند کتاب دیگر هم نوشته. این دو کتابش را من از اول تا آخر خوانده‌ام. کتاب دیگری هم

نوشته به نام الخوارق اللاشعور که من قسمتی از آن را خوانده‌ام. همه کتابهایش شیرین است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۷۰

حکومت روبنای آن هستند. مقصود او از اقتصاد، پول و خوردن و پوشیدن نیست.

هرچه که قابل مبادله باشد.

- خیر، می‌گوید: «منافع مادی انسان محرک انسان است». منافع، منحصر به خوردن و پوشیدن نیست. جلب لذایذ شهوانی،

تأمین منافع خودخواهی و برتری طلبی هم جزو منافع مادی است و کل منافع مادی مطرح است.

اینکه ایشان توجیه می‌کنند که آنها گفته‌اند «منافع مادی»؛ نه، این یک توجیهی است که شما دارید می‌کنید.

دو مسأله است: یک وقت هست که آنها مثل همه مادیین عالم می‌گویند [اصالت با مادیات است، و یک وقت هست که چنین

نیست]. اصلاً مشخص مکتب مارکس در میان سایر مادیون جهان همین است. می‌دانیم که درباره انسان که آیا انسان موجودی

است معنوی یا مادی یا هم معنوی و هم مادی، یک عده که مادی هستند انسان را موجودی مادی می‌دانند و برای معنویات

انسان اصالتی قائل نیستند. این اشخاص می‌گویند آنچه که خواسته اصلی و هدف انسان است و انسان به دنبال آنها می‌رود

مادیات زندگی است، که آنجا مادیات برمی‌گردد به بدنیت، هرچه که سبب لذتی از لذات بدن بشود. به این معنا غریزه

جنسی هم یک غریزه مادی است.

ولی مشخص مکتب مارکس این نیست که تاریخ را مادی می‌دانند، بلکه این است که تصریح می‌کند به «اقتصاد» یعنی

خواسته‌هایی که قابل مبادله است «۱». چیزهایی را زیربنا قرار می‌دهد که در قلمرو مالکیت و دارایی شخص قرار می‌گیرد،

آنچه که در قلمرو مالکیت قرار می‌گیرد و آنچه که دارای ارزش اقتصادی است.

مشخص مکتب مارکس این جهت است، نه فقط مادی بودن تاریخ. مادی بودن

(۱) من تنها خوراک و پوشاک را نگفتم، خوراک و پوشاک و مرکب و مسکن و برق و تلفن و هرچه که شما بخواهید در

نظر بگیرید.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۷۱

تاریخ را غیر از مارکس، دیگران هم گفته بودند.

اگر شما از گفته‌های خود مارکس چیزی آوردید که [نشان بدهد] مقصود او از ماتریالیسم تاریخی فقط اقتصاد نیست [سخن

شما قابل قبول است]. من عرض کردم «اقتصاد»، کی گفتم تنها خوراک و پوشاک؟ مقصودم این است: آنچه که موضوع

مالکیت و دارایی واقع می‌شود. زن و فرزند از مسائلی است که جزو دارایی قرار نمی‌گیرد. مسائلی جزو دارایی است که

مطلوبیتشان برای بشر مطلوبیت نوعی باشد؛ یعنی انسان «مثل» این چیز را می‌خواهد نه «شخص» آن را. چطور؟ فرض کنید که

انسان یک انگشتر طلا می‌خواهد و خیلی دوست دارد [که آن را دارا باشد] ولی هیچ وقت عشق آدمی به شخص این انگشتر

تعلق نمی‌گیرد. اگر یک انگشتر دیگری صد درصد مثل این پیدا بشود، برایش تفاوت نمی‌کند که این یکی [را داشته] باشد یا

آن یکی را، و اگر انگشتری بهتر از این پیدا بشود قطعاً این را می‌دهد و آن را می‌گیرد. یا پارچه و لباس و اتومبیلی که

می‌خواهد، عشقی که انسان به اینها دارد، به نوعشان است [نه به شخصشان] و در واقع به فایده و اثرشان است.

قهرماً همه افراد بشر در اینها علی‌السویه خواهند بود و اینهاست که قابل مبادله خواهد بود: من این انگشتر را می‌دهم [به]

انگشتر دیگری مثل این یا به چیز دیگری که ارزشی معادل این داشته باشد و بعد بتوانم با آن، یکی دیگر تهیه کنم.

اما هیچ وقت آدمی بچه خودش را روی این حساب دوست ندارد؛ یعنی انسان فقط همان شخص بچه خودش را دوست دارد، هیچ چیزی جانشین او نمی‌شود. اگر بروند بچه دیگری را بیاورند که خیلی از بچه او ترگل تر و ورگل تر، باهوش تر و بانمک تر هم باشد و بگویند: این بچه را بگیر، بچه خودت را به ما بده، می‌گویند: من بچه خودم را می‌خواهم. این اسب یا اتومبیل نیست که وقتی بهترش را آوردند، عوض کند.

در موضوع عشق هم همین‌طور است. انسان همیشه یک غریزه کلی نسبت به همسر دارد. مردی که در جستجوی زن است، عاشق «کلی» است، و همین‌طور زنی که در جستجوی شوهر است. ما خودمان همیشه در باب عشق به این حرف می‌خندیم که بگویند کسی عاشق کلی طبیعی است، زیرا آدم نمی‌تواند عاشق کلی طبیعی باشد. انسان می‌تواند طالب کلی طبیعی مال باشد، طالب کلی طبیعی اتومبیل باشد، ولی نمی‌تواند عاشق کلی طبیعی زن باشد. داستان آن غلامی می‌شود که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۷۲

اربابش دید خیلی ناراحت است و مدتی است که روز به روز لاغرتر و رنگش زردتر می‌شود. به او گفتند: آقا به درد این برس! گفت: چه شده؟ گفتند: عاشق شده.

او را خواست، گفت: قضیه چیست؟ شروع کرد به گریه کردن. گفت: درد را بگو.

هی گریه می‌کرد. آخرش گفت: عاشق شده‌ام. گفت: عاشق کی؟ گفت: هر که شما مصلحت بدانید.

انسان نمی‌تواند عاشق کسی باشد که دیگری مصلحت بدانند. اصلاً عشق به «شخص» تعلق می‌گیرد؛ یعنی حکم یک پیوند مادی را دارد که باید مشخص موجود باشد و میان این شخص و آن شخص، پیوند برقرار بشود. به همین دلیل است که نه زن جزء دارایی مرد است و نه مرد جزء دارایی زن؛ پیوند شخصی است. یک مرد حاضر نیست همه زنهای دنیا را به او بدهند با زن خودش مبادله کند؛ و آن زن هم اگر همه شوهرهای دنیا را بیاورند و به او بگویند هر کدام را می‌خواهی انتخاب کن شوهر خودت را بده، حاضر نیست مبادله کند؛ یعنی یک علاقه شخصی میان این زن و این مرد برقرار می‌شود، همین‌طور که میان پدر و فرزند علاقه شخصی ایجاد می‌شود. هیچ کس پدرش را با پدرهای دیگر مردم مبادله نمی‌کند، بچه‌اش را هم با بچه‌های دیگر مبادله نمی‌کند. و چون اینها جنبه شخصی و فردی دارد، جزء مسائل اقتصادی قرار نمی‌گیرد؛ یعنی با سایر اشیاء معاوضه نمی‌شود. پس غلط است اگر ما بگوییم که زن جزء مسائل اقتصادی است.

اگر بگویید مارکس نگفته است «مسائل اقتصادی»، می‌گوییم او تمام گفته‌هایش بر است از «اقتصاد»، نمی‌گوید «مادیات». و اگر می‌گویید زن و شوهر و پدر و مادر و اینها هم جزء مسائل اقتصادی است، قطعاً این‌طور نیست. آن وقتی که زن و شوهر جزء مسائل اقتصادی قرار بگیرند، دیگر روح خانوادگی وجود ندارد؛ یعنی آن وقتی که مرد زنش را به حساب پول در خانه نگه دارد یا زن شوهرش را به حساب پول نگهداری کند، آن وقت است که این خانواده بر اساس روح خانوادگی تشکیل نشده، بر اساس روح دیگری تشکیل شده است.

جاه و مقام چطور؟ آیا ما می‌توانیم جاه و مقام را جزو مسائل اقتصادی بشماریم؟ در صورتی که انسان برای جاه و مقام از همه منافع اقتصادی خودش می‌گذرد؛ یعنی یک عمر زاهدانه زندگی می‌کند که مقامش را حفظ کند. چقدر از این افراد ریاکار و جاه طلب در دنیا بوده‌اند که برای اینکه آسیبی به شخصیت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۷۳

اجتماعی‌شان وارد نیاید، برای اینکه کوچکترین تنزلی در مقامی که در اجتماع دارند نکنند، یک عمر لباس ژنده می‌پوشند، برای خودشان از همه نعمتهای دنیا محرومیت ایجاد می‌کنند، پیاده می‌روند، نان جو و سرکه می‌خورند برای اینکه جاه و مقام

و عزت و احترامی که در دلها دارند حفظ بشود. آیا شما این را جزو مسائل اقتصادی می‌آورید؟ بله، به یک معنا مادی هست، در مقابل معنویات یعنی امور خدایی و آخرتی؛ اینها خدایی و آخرتی نیست. ولی مارکس که نمی‌گوید «امور مادی»، می‌گوید «امور اقتصادی» و اینها قطعاً جزو مسائل اقتصادی نیست. نه تنها ما، دیگران- امثال راسل- هم که به مارکس ایراد می‌گیرند، به همین جور چیزها ایراد می‌گیرند. مفهوم آنها هم از حرف مارکس این نبوده که گفته «منافع مادی»، و الا خود راسل هم بشر را موجودی مادی می‌داند. با اینکه خودش هم بشر را مادی می‌داند، ولی در عین حال نظریه مارکس را قبول ندارد چون او تکیه‌اش فقط روی مسائل اقتصادی است، مسائلی که جزو دارایی قرار می‌گیرد، مسائلی که قابل مبادله با جنس و کالای دیگر است، مسائلی که می‌شود با پول آنها را تهیه کرد. ولی محبوبیت و مراد بودن را نمی‌توان با پول تهیه کرد، اینها دیگر جزو مسائل اقتصادی نیست؛ یعنی اینها را نمی‌شود با پول مبادله کرد. ممکن است انسان مقامی را با پول به دست بیاورد ولی مبادله نمی‌شود کرد، قابل خرید و فروش نیست.

- شک نیست که اقتصاد یا امور مادی و اینکه بشر اول می‌خواهد زنده باشد، سرلوحه تمام مطالب دیگر است. و باز شکی نیست که تنها ماده، محرک بشر نیست. اکثریت بشر در درجه اول به دنبال مادیات می‌رود و موضوع «دانش و آزادی و دین و مرآت- این همه را بنده درم نتوان کرد» برای عده بسیار معدودی مطرح است. افرادی مثل علی علیه السلام چند تا بیشتر نبوده‌اند. ولی هدف ادیان این است که به مردم نشان بدهند که اگر فقط مادیات سرلوحه و محرک در زندگی باشد، نتیجه‌اش این نکبت و کشتار موجود است، اگر سعادت می‌خواهید راهش این است.

بیان آقای مهندس البته بیان خوبی است ولی جای یک «اما» در آن هست و آن اینکه اگر نیروی اصلی گرداننده بشر و تاریخ بشر- حتی در اکثریت- امور مادی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۷۴

باشد، به عقیده اینها بشر به حکم جبر کشیده می‌شود و لهذا اینها در این مسائل، جبری هم هستند. گویانکه کوشش می‌کنند که اختیار بشر را حفظ کنند، ولی منطقشان به گونه‌ای است که به جبر کشیده می‌شود.

ادیان در مقابل این جبر چه می‌توانند بگویند و چگونه می‌توانند مؤثر واقع شوند؟ این مثل آن است که ادیان به بشر بگویند: ای بشر! هرچه به سرت می‌آید، از این شکم و از این گرسنگی است. گرسنه نباش، راحت می‌شوی. آیا آدم می‌تواند گرسنه نباشد؟ به حکم جبر طبیعت، آدم گرسنه می‌شود. وقتی هم گرسنه شد، به حکم جبر دنبال نان می‌رود. برای اینکه دنبال نان برود، تنازع بقا هم درمی‌گیرد. این یک جبر است.

اگر در وجود انسان غرایز دیگری نباشد که ادیان بخواهند با گفته‌های خود انگشت روی آنها بگذارند، آن غرایز را زنده و کنترل کنند، گفته ادیان بی‌اثر و بی‌فایده است. ادیان هم که نقش اساسی خودشان را اجرا کرده و به قول شما گفته‌اند: «دانش و آزادی و دین و مرآت- این همه را بنده درم نتوان کرد» و عواقبش را هم به بشر نشان داده‌اند، برای این بوده که- بر خلاف اعتقاد کسانی که می‌گفتند بشر تابع منافع آنی خود است و در مقابل منافع آنی کاری نمی‌شود کرد- حسی هم در بشر وجود دارد که می‌گوید: راست می‌گوید، آیا انسان همه چیز را باید فدای پول کند؟ یک چنین حسی هم در بشر هست که انبیا می‌خواهند آن را زنده کنند، نه اینکه این حس وجود ندارد الا در چند نفری مثل علی بن ابی طالب، و انبیا می‌خواهند از همان غرایز مادی بشر به نفع «دانش و آزادی و دین و مرآت» استفاده کنند. در این صورت به اصطلاح مشت به سندان زدن و آب در غربال کردن است و فایده ندارد.

- انبیا می‌آیند آن نیرویی را که تحت الشعاع غرایز مادی قرار گرفته زنده کنند.

درست است، قبول دارم، آن شک ندارد. انبیا آمده‌اند که به تعبیر قرآن نقاط خاموش شده فطرت انسان را زنده کنند، و به تعبیر امیر المؤمنین: «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ»

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۷۵

وَآتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْمَعُوا تَأْدِوَهُمْ مِثْقَالَ فِطْرَتِهِ «۱» و فای به آن پیمان‌هایی را که در فطرت بشر هست، بخوانند. پس در وجود بشر باید چنین نیرویی باشد، و واقعاً هم همین طور است.

مثلاً اگر در انسان غریزه شعر و زیبایی‌ای که از شعر احساس می‌کند نبود، آیا امکان داشت که چند نفر مثل سعدی و مولوی و حافظ و ... این قدر بر جامعه حکومت کنند؟ علی‌رغم همه تکفیرها، تفسیقها، با انبر گرفتن مثنوی و این حرفها، باز مثنوی شخصیت خودش را حفظ کرده و باقی مانده، چرا؟ برای اینکه یک پیوندی با روح بشر دارد، زیباست، نغز است و بشر نمی‌تواند در مقابل نغز و زیبا و اندیشه‌عالی بی‌تفاوت باشد. مثنوی را انسان به خاطر منافع اقتصادی نمی‌خواهد، به خاطر همان حس می‌خواهد؛ به خاطر خضوعی که در مقابل اندیشه‌های عالی، اندیشه‌های نغز، اندیشه‌های زیبا دارد. همان خضوع فکری سبب می‌شود که این مثنوی هر سال چاپ شود و دائماً شرح بر آن بنویسند.

دین هم همین طور است. پیغمبر اسلام یک یتیم بیشتر نبود، یتیمی که خویشاوندان خودش هم در درجه اول با او مخالف بودند. عوامل زمان پیغمبر را هر چه توجیه بکنید، این عوامل در ظرف چند سال بکلی دگرگون شد، اوضاع زمان خلفای صدر اول دگرگون شد، اوضاع زمان بنی امیه دگرگون شد، اوضاع زمان بنی العباس دگرگون شد، هزاران جریان دیگر پیدا شد، عصیتهای از بین رفت، طبقه‌ای رفت طبقه‌ای دیگر آمد، ملتی رو بود زیر رفت، ملتی زیر بود رو آمد، ملت سومی آمد ... ولی در تمام این جریانها قرآن و اسلام، خودش را حفظ کرده؛ یعنی این کشتی در وسط این همه جزر و مدهای بزرگ خودش را نگه داشته زیرا اصالت دارد، یک پیوند خاصی با روح بشر دارد. معنای **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ «۲»** این نیست که ما قرآن را به زور جبرئیل می‌آوریم و به زور نگهش می‌داریم؛ هی جامعه می‌خواهد آن را طرد کند، ما به زور تأمینش می‌کنیم، بلکه معنایش این است که ما قرآن را حفظ می‌کنیم چون سنت ما او را حفظ می‌کند. سنت ما این است که هر چیزی که با نیاز و فطرت بشر سر و کار داشته باشد، خود فطرت و نیاز درونی

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۱

(۲) حجر / ۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۷۶

بشر، ضامن حفظ و بقای آن است و لهذا این همه جزر و مدها و این همه کهنه و نوهایی که در تاریخ پیدا شده، این کتاب خودش را حفظ کرده و جوانه‌های نوزده.

شما می‌بینید در فلان گوشه اروپا یا آفریقا باز فلان متفکر پیدا شد، راجع به قرآن چنین گفت، مسلمان شد، چنین شد، چنان شد. این نشان می‌دهد که یک جاذبه خاصی میان قرآن و روح بشر وجود دارد. تدریجاً هم پی‌درپی صید می‌کند. اگر یک عده به علل خاصی رابطه‌شان با آن قطع می‌شود، باز یک عده دیگر از جای دیگر کشیده می‌شوند.

- فرمودید: انسان جاه طلبی را برای خود جاه طلبی می‌خواهد. اتفاقاً انسان جاه طلبی و مقام را برای مزایا و عوارضش می‌خواهد. کجا هستند آنهایی که می‌گویند زاهد بودند و اعتقادی نداشتند و ریا کردند و همه عمر را به ناراحتی گذراندند؟ خیلی کم می‌بینید که کسی هیچ اعتقادی نداشته باشد، بعد برای مقامی که هیچ چیز ندارد فعالیت کند. اگر بداند که از پستی

که به او می دهند هیچ استفاده‌ای نمی تواند بکند، مسلّم دنبالش نمی رود. اگر افرادی مثل گاندی را می بینید، نمی توانید بگویید که معنویت و اعتقادی ندارند. شما پیدا کنید کسی را که هیچ اعتقادی نداشت و بعد دنبال مقام رفت و هیچ سوء استفاده هم نکرد.

نهر و چگونه است؟ من گاندی را نمی گویم، نهر و را می گویم. آقای نهر و اگر دنبال کار دیگری می رفت بیشتر پول در می آورد یا [وقتی که] این پست را داشت؟ او مسلّم این پست را می خواست، به خاطر همین پست هم می خواست، چون به خدا که اعتقاد نداشت و برای آخرت کار نمی کرد.

یکی از این دو امر در کار است: یا واقعاً نهر و آدمی بود صلح خواه و انسان دوست و به خاطر یک عاطفه انسانی فعالیت می کرد، که خودش دلیل دیگری است بر رد نظریه مارکسیستها. (ما معتقدیم وجدان انسانی و عواطف عالی انسانی گاهی منهای جاه طلبی، منهای عامل جنسی، منهای اقتصاد فعالیت دارد.) و یا خواهان جاه و مقام بود؛ به عبارت دیگر برای نهر و یکی از این دو توجیه را باید کرد: یا عامل محرک او فقط نیروی عاطفه انسانی اش بود، عصیت بود، واقعاً آدمی فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۷۷

بود که هند را می پرستید، هندیها را دوست داشت و به سرنوشت مردم هند علاقه مند بود، که خودش امری است غیر اقتصادی، و یا آدمی بود فردی و جاه و مقام را می خواست، و الا در دنیا کدام کار را اگر نهر و می گرفت پولش بیشتر از این نبود؟ یک کار پرزحمت و پردرد و رنجی که قطعاً او را از تنعمهای مادی دنیا (به آن معنی اقتصادی) محروم می کرد و از دنیا به این راضی بود که اسمش این باشد که در رأس یک مملکت چهارصد میلیونی مثل هند قرار گرفته و نامش برای همیشه در تاریخ باقی می ماند. و امثال این در تاریخ زیاد است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۷۸

۱ نظریه جبر اقتصادی تاریخ و بررسی آن

اشاره

دلایل کسانی را بررسی می کردیم که می گفتند: قوانین جبراً تغییر می کند و محکوم به تغییر است. فرضیه مارکسیستها را طرح کردیم و آقای مهندس کتیرایی یک مقدار ایراد به بیان من داشتند که صحبت کردند و ما از ایشان خواهش کردیم که در جلسه‌ای در این زمینه مفصل بحث کنند. ایشان گفتند که کتابهای لازم را به دست نیاوردم و بنابراین آمادگی ندارم. ناچار من بحث خودم را در همین زمینه قرار می دهم ولی با استناد به یکی از کتبی که در ایران - و ظاهراً در غیر ایران هم - از این نظر معتبر شناخته شده است، یعنی کتاب معروف اصول مقدماتی فلسفه ژرژ پولیتسر.

ژرژ پولیتسر استاد دانشکده کارگری در پاریس بوده است که از قراری که خود همین کتاب نوشته است، بعدها به نام «دانشکده نوین» معروف شد. این دانشکده بیشتر به وسیله استادها مارکسیست اداره می شده است و این کتاب هم که در حدود ۲۵ - ۳۰ سال پیش (دوره اوج توده گری در ایران) ترجمه شد، از کتابهایی بود که لاقابل حزب توده ایران آن را به رسمیت می شناخت و ظاهراً همه مارکسیستها به رسمیت می شناسند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۷۹

فصل اول این کتاب «۱» تحت عنوان «قوای محرکه تاریخ» بحث می‌کند. ما قسمتهایی از آن را که لازم می‌دانیم، نقل می‌کنیم و بعد تجزیه و تحلیلی روی این گفته‌ها به عمل می‌آوریم تا ببینیم آیا ما حرفهای اینها را نمی‌فهمیم یا این حرفها خیلی حرفهای بی‌پروپایه و لااقل بی‌دلیلی است. بحثش از اینجا شروع می‌شود که می‌گوید:

اگر از ما پرسند افکار انسان زاده چیست، ناگزیر می‌شویم در مطالعات خود زیاد دور برویم. ما نباید آن اشتباهی را مرتکب شویم که ماتریالیستهای قرن هجدهم می‌کردند و می‌گفتند: فکر از مغز می‌تراود چنانکه صفرا از جگر ... و صرفاً فکر و شکل فکر را ناشی از خصوصیات مادی مغز افراد بدانیم «۲» مقصودش این است که درست است که مغز علت مادی افکار است ولی شکل افکار، بیشتر به شرایط اجتماعی زندگی هر کس بستگی دارد. می‌گوید:

این حرف درست نیست که بگوییم تاریخ ساخته عمل افرادی است که به نیروی میل خود کار می‌کنند و چون این عملیات ناشی از افکار آنهاست، پس تاریخ محصول دماغ این افراد است.

... این توجیه که افکار حاصل مغز است، به صورت ظاهر یک تعریف مادی است. وقتی از مغز دیرو «۳» صحبت می‌شود، در حقیقت منظور همان افکاری است که از مغز او تراوش می‌کند نه خود او. این، تئوری مادی مخلوط و ناصوابی است که تمایلات ایده‌آلیستی را در پرده افکار می‌گنجانند «۴»

(۱) [فصل اول از قسمت پنجم]

(۲) اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۹۳ [نقل به معنا و خلاصه]

(۳) Diberio فیلسوف فرانسوی

(۴) همان مأخذ، ص ۱۹۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۸۰

بعد این جمله را از فویرباخ - که یک مادی معروف است - نقل می‌کند که:

هر آنچه انسان را برانگیزد، ناچار بایستی به مغز رسیده باشد «۱». منتها شکلی که آن امر در مغز پیدا می‌کند، بیش از هر چیز بسته به شرایط زندگی است «۲» فصلی تحت عنوان «موجود اجتماعی و وجدان» باز کرده است و در آن، سخن معروف مارکس را نقل می‌کند که:

وجدان افراد، وجود اجتماعی آنها را نمی‌سازد. وجود اجتماعی افراد است که وجدان آنها را می‌سازد «۳» می‌گوید:

می‌دانیم که افکار ما انعکاس امور و موجودات است «۴». مقاصدی هم که در نهاد افکار ما وجود دارد، انعکاس همان امور است «۵» مقاصد و هدفها و ایده‌های ما هم انعکاس همان امور است. این مطلبی است که ما باید روی آن توجه کنیم که آیا مقاصد و هدفهای بشر هم انعکاس همین امور است یا چیز دیگری است، مقاصد بشر از ساختمان داخلی و سرشت و نهاد بشر سرچشمه می‌گیرد؛ آیا اینجور است یا مقاصد را هم اجتماع به ما می‌دهد؟ این سؤالی است که برای ما باقی می‌ماند که بعدها باید جواب بدهیم و مطلب مهمی است. باز تکرار می‌کنم: آیا مقاصد و هدفهای بشر هم تابع شرایط اجتماعی است و

(۱) معلوم است؛ انسان کارش اختیاری است و کار اختیاری یعنی تابع اندیشه و اراده.

(۲) همان مأخذ، ص ۱۹۵

(۳) همان مأخذ

(۴) راست است، فکر ما عبارت است از انعکاس اشیاء در مغز.

(۵) همان مأخذ

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۸۱

یا اینکه نه، انسان به هر حال یک سلسله مقاصد- لااقل یک سلسله مقاصد اصلی- دارد که ناشی از ساختمان بشر است؟
می گوید:

برای جوابگویی به این سؤال باید دید انسان در کجاست و افکارش در کجا بروز می کند؟ امروز مشاهده می شود که انسان در شرایط اجتماعی سرمایه داری زیست می کند و افکار انسانی ناشی از همین جامعه است «۱» بعد این جمله را از مارکس نقل می کند:

این وجدان افراد نیست که شاخص وجود آنهاست، بلکه وجود اجتماعی آنهاست که موجد وجدان ایشان است. مسئله مهم همین خواهد بود. وجدان انسان عبارت است از افکار، ادراکات، تمایلات و خواسته های درونی انسان. آیا اینها شاخص وجود انسان است و انسان را اینها می سازد یا وجود اجتماعی (یعنی موجودیت اجتماعی، وابستگیهای او به اجتماع) و وابستگی طبقاتی اوست که وجدان او را می سازد؟ می گوید:

در این تعریف منظور مارکس از وجود، همان انسان است. منظورش ما هستیم. وجدان عبارت است از چیزی که ما فکر می کنیم، چیزی که ما می خواهیم. معمولاً گفته می شود ما برای آن آرزویی که در دل و جانمان نهفته است مبارزه می کنیم و چنین نتیجه می گیرند که وجدان ما باعث وجود ماست و چون فکر می کنیم، بنابراین عمل و اقدام می کنیم و عملی می کنیم که متناسب با خواست ما باشد.

این نوع استدلال کاملاً اشتباه است، زیرا در حقیقت وجود اجتماعی است که موجد وجدان ماست. یک وجود پرولتاریایی دارای تفکر کارگری

(۱) همان مأخذ

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۸۲

است و یک وجود بورژوا دارای تفکر بورژوازی.

ولی چون بعضی موارد استثنایی دیده اند، می گوید:

بعد خواهیم دید که چرا این قانون عمومیت ندارد.

چون بعدها انگلس- نه مارکس- به این مطلب رسیده است که گاهی چنین تخلفی هم هست؛ یعنی ممکن است افرادی جزء طبقه کارگر باشند و وجدان کارگری نداشته باشند، و برعکس ممکن است کسی جزو طبقه بورژوا باشد و افکار بورژوایی نداشته باشد. البته این قسمت دوم را زیاد بحث نمی کند. قسمت اول را که ممکن است یک فرد جزو طبقه کارگر باشد و وجدان کارگری نداشته باشد، اعتراف می کنند ولی اسمش را «وجدان کاذب» می گذارند. بعد این جمله معروف را از فویرباخ نقل می کند:

تفکر در یک کاخ و در یک کلبه تفاوت پیدا می کند.

بدیهی است که وقتی وجدان، طرز تفکر و نوع خواسته های انسان به طبقه انسان وابستگی داشته باشد، اگر طبقه تغییر کند فکر هم عوض می شود، وجدان و خواسته ها هم عوض می شود، جهان بینی و معیارهای اولیه ای هم که در دست انسان است و روی

آنها قضاوت می کند عوض می شود. مثلاً انسانی که جزو طبقه محکوم، جزو طبقه کارگر، جزو طبقه زحمتکش است، طرز فکرش واقعاً این است که یگانه راه صحیح و عادلانه این است که حکومت، حکومت کارگری باشد، مالکیت الغاء بشود و ... اصلاً این وجدان اینجور حکم می کند، می گوید یگانه راه صحیح و درست همین است و غیر از این نیست.

حال اگر این شخص را یک دفعه از آن طبقه برداریم و در طبقه حاکمه قرار بدهیم، اصلاً وجدان و فکرش عوض می شود. نه اینکه آن وقت می فهمد که راه صحیح همان راه اول است ولی منفعت من اینجور اقتضا می کند، اصلاً اینجور فکر می کند که صحیح همین است. انسان در هر طبقه ای که هست، هر طور که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۸۳

منفعتش اقتضا می کند، فکر می کند که صحیح همین است و جور دیگر نمی تواند فکر کند.

شوخی طلبه ها

داستانی بین طلبه ها معروف است. در سالهای اولی که ما قم بودیم، سه نفر از آقایان بودند که شهریه می دادند: مرحوم آقای حجت، مرحوم آقای خوانساری و مرحوم آقای صدر. یک ماه ممکن بود شهریه این آقا بیشتر باشد، یک ماه شهریه آن آقا. قهراً راجع به این موضوع بحث بود که آیا آقای حجت اعلم است و باید مرجع تقلید باشد، به نماز ایشان باید رفت، یا آقای خوانساری و یا آقای صدر؟ طلبه ها وقتی می خواستند مضمون بگویند و شوخی بکنند، هر ماه که این آقا بیشتر شهریه می داد می گفتند این ماه ایشان اعلم و اتقی و عادل هستند، ماه دیگر آن آقای دیگر بیشتر شهریه می داد می گفتند این ماه ایشان اعلم و عادل هستند.

یا نقل می کردند که در مشهد طلبه ای اینجور می گفته که هر کس به من پول بدهد من او را عادل می دانم و می روم پشت سرش نماز می خوانم و نمازم هم اشکال ندارد، چون وقتی که پول می دهد واقعاً فکرم درباره اش عوض می شود که عادل است. شارع بیش از این از من نخواست که پشت سر امامی که معتقدم عادل است نماز بخوانم، و من اینجور هستم: هر کسی که به من پول می دهد، به دنبال پول دادن واقعاً اعتقاد پیدا می کنم که او عادل است. بنابراین هیچ مانعی ندارد که هر کسی که به من پول می دهد، به خاطر پول دادن هم که باشد پشت سرش نماز بخوانم!

ولی این حرفها واقعاً شوخی است. آیا واقعاً وجدان انسان این اندازه بازیچه منافع است که هر کس به آدم پول بدهد، اعتقاد انسان این بشود که او اعلم است، او عادل است، او عادل است؟! از هر جا و هر راه که منافعش تأمین شد، حق و عدالت و درستی را واقعاً در همان جا تشخیص می دهد؟.

من از این حرفهای آقایان اینجور می فهمم که اینها واقعاً انسانیت را به مسخره گرفته اند و وجدان انسان را آنچنان بی اساس و بی ریشه می دانند که فقط تابع شکم است. سعدی می گوید:

مایه عیش آدمی شکم است تا به تدریج می رود چه غم است

بنا بر این حساب، نه تنها مایه عیش آدمی شکم است، مایه همه چیز آدمی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۸۴

شکم است، مایه وجدان آدمی هم شکم است، مایه فکر آدمی هم شکم است!

دلیل بر اینکه وجدان انسانی یک چنین ساختمانی دارد، این است که برای ظالم ترین ظالمها هم لااقل لحظاتی پیش می آید که

در آن لحظات وقتی که خودش می‌نشیند و فکر می‌کند، انصاف می‌دهد که ظلم می‌کند؛ یعنی می‌فهمد، درک می‌کند و لهذا ناراحت می‌شود، عذاب وجدان می‌کشد. ممکن است از روش خودش دست بردارد، ولی عذاب وجدان را دارد. یکی از آثار این فکر این است که دیگر مجازات به عنوان یک عمل عادلانه، غلط می‌شود، چرا؟ برای اینکه اگر بنا بشود وجدان انسان تا این حد بازیچهٔ منافعش باشد و به قول شوخی آن طلبه وقتی که به او پول می‌دهند وجدانش آن‌ا تغییر می‌کند، پس هر کاری را که بر اساس منافعش می‌کند، آن وقت صد درصد معتقد است که درست می‌کند، پس هیچ‌گاه مقصر نیست و اصلاً در دنیا مقصر وجود ندارد. بشر کسی را مقصر و مستحق مجازات می‌داند که کاری را بکند که به اعتراف وجدانش نباید کرد ولی منافعش آن‌طور اقتضا می‌کند، یعنی منافعش بر ضد وجدانش است. اما آدمی که وجدانش صد درصد همان‌طور است که کارش را انجام داده، کارش وجدانی است و وجدانش یک ذره بر خلاف آن نمی‌گفته است، چطور ما می‌توانیم او را مجازات کنیم؟

امام حسین از هر کسی که سؤال می‌کرد مردم کوفه در چه وضعی هستند، می‌گفت: «قُلُوبُهُمْ مَعَكُمْ وَ سَيُوفُهُمْ عَلَيَّكُمْ» شمشیرهایشان علیه توست در عین اینکه دلشان با توست، وجدانشان با توست اما منافعشان در جهت دیگری است؛ «أَمَّا رُؤَسَاؤُهُمْ فَفَقَدُوا مِلَّتَهُمْ غَرَائِبُهُمْ...» رؤسایشان به دلیل اینکه جوالهایشان از رشوه پر شده است، و غیر رؤسایشان هم به خاطر آن تعصب احمقانهٔ عربی که از رئیس قبیله پیروی می‌کنند، ولی در عین حال رئیس و مرئوس همه وجدانشان با توست، دلشان با توست. و این، حرف درستی است.

بعد می‌گوید:

ایده آلیستها می‌گویند اگر یکی پرولتر می‌شود و دیگری بورژوا، علتش آن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۸۵

است که سنخ تفکر آنها پیروی یکی از این دو می‌باشد «۱». ما برعکس معتقدیم که اگر این دو نفر دارای افکار متفاوت هستند، از این جهت است که هر یک به طبقهٔ خاصی بستگی دارند. پرولتر برای این وجدان طبقاتی دارد که او پرولتر است. چیزی که باید توجه داشت این است که این تئوری ایده آلیستی متضمن یک نتیجهٔ عملی است. می‌گویند چون فلان شخص دارای تفکر بورژوازی است، بنابراین بورژوا شده است و چنین نتیجه می‌گیرند که می‌توان این سبک تفکر را رها کرد و پرولتر شد. آن وقت دیگر سودکشی بورژوازی ور خواهد افتاد و هر کس با رضامندی و اعتماد برای صاحب کار زحمت می‌کشد. این تئوری همان است که از طرف سوسیالیستهای مسیحی و بانیان سوسیالیسم تخیلی دفاع شده است «۲» شکی نیست که انسان با یک درصد بالخصوص تابع منافع خودش است و دنبال آن می‌رود و یک سلسله افکار خود را با معیارهایی که منفعتش را تأمین می‌کند می‌سازد. ولی این به معنی آن نیست که منافع انسان صد درصد افکار انسان را می‌سازد. انسان واقعاً دارای یک وجدان عالی انسانی است که می‌تواند بدون آنکه قبلاً پایه‌های منافعش تغییر کند [و بر اساس آن بیندیشد] وجدان را در خدمت بگیرد به طوری که خود وجدان روی روابط اقتصادی و منافع و توزیع ثروت و امثال اینها تأثیر بگذارد.

تفاوت نهضت‌های پیامبران و سایر نهضت‌ها

تفاوتی که میان نهضت‌هایی که پیغمبران به وجود آورده‌اند و نهضت‌هایی که رهبرانی از قبیل مارکس به وجود آورده‌اند، وجود دارد در همین است که این رهبران انگشت روی منافع بشر گذاشته‌اند، البته روی نقطهٔ حساسی هم انگشت گذاشته‌اند، روی

عناصر خودخواهی بشر انگشت گذاشته‌اند: ای انسان! ای طبقه کارگر! ای طبقه رنجبر! تو مورد بهره‌کشی یک طبقه دیگر قرار گرفته‌ای، حقت را دیگران ربودند،

(۱) من نمی‌دانم چنین حرفی به این شکل را چه کسی گفته است!؟

(۲) دیگران اگر گفته‌اند من نمی‌دانم، مخصوصاً که نقلش اینها هستند که مطابق میل خودشان حرفهای آنها را نقل می‌کنند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۸۶

حقت را از دیگران بگیر، آن کسی که تو را پایمال کرده است دهانش را با مشت خرد کن، چنین کن، چنان کن؛ و توانستند با این وسیله طبقه‌ای را علیه طبقه دیگر برانگیزند.

در نهضت انبیا بدون شک این عنصر وجود دارد. مخصوصاً اگر ما به قرآن و منطق قرآن تکیه کنیم، می‌بینیم در قرآن این عنصر (یعنی عنصر احقاق حق، عنصر برانگیختن طبقه محروم و مظلوم و پایمال شده علیه طبقه ظالم، مترف و حق پایمال کن) وجود دارد، و قرآن با یک لحن و آهنگ شعرا آمیزی هم این مطالب را بیان می‌کند که واقعاً احساسات طبقه مستضعف را برمی‌انگیزد:

وَ تُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُّوكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ. وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ نُرِيَ فِرْعَوْنَ وَ هَامَانَ وَ جُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ ﴿۱۶﴾.

پس در این مطلب که در این حدود، انبیا هم از این عنصر استفاده کرده‌اند جای بحث نیست. ولی تفاوتی که در روش انبیا با این رهبران هست (و در نتیجه کاری که آنها یا پیروان مکتب آنها کرده‌اند کس دیگری نکرده) این است که انسان را علیه نفس خودش هم برانگیخته‌اند و فرد را علیه خودش برانگیخته‌اند، و این ریشه‌اش وجدان انسانی است که مستقل از منافع طبقاتی است. اگر انسان دارای چنین وجدان مستقل نمی‌بود، چنین موفقیتی برای انبیا محال بود. واقعاً این موفقیتی بوده، تاریخ نشان می‌دهد که چنین بوده، الآن هم نشان می‌دهد. مثلاً می‌گویند: ای بشر! تو چنین ثروتی را از راه درست به دست نیاوردی، از راه ظلم به دست آوردی، حق دیگران را پایمال کردی ... به گونه‌ای که وجدان او را تحریک می‌کنند که خودش علیه خودش قیام کند، و چقدر افرادی مال و ثروت و هستی و منافع خودشان را به پای انبیا ریختند و به دست خودشان تحویل طبقه مظلوم دادند.

این داستان معروف است که شخصی از متمکین و ثروتمندان در محضر حضرت رسول نشسته بود. فقیر ژنده‌پوشی وارد مجلس شد. جای خالی

(۱) قصص / ۵ و ۶

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۸۷

می‌خواست. اتفاقاً جای خالی پهلوی همان آدم متعین به اصطلاح اشرافی بود. رفت پهلوی او نشست. او طبق عادت که داشت، خود به خود خودش را جمع کرد و کنار کشید. حضرت رسول توجه کردند، فرمودند: ترسیدی که چیزی از فقر او به تو بچسبد؟ گفت: نه یا رسول الله. ترسیدی که چیزی از ثروت تو به او سرایت کند؟ نه یا رسول الله. ترسیدی که جامه‌هایت کثیف و آلوده شود؟ نه یا رسول الله. فرمود: پس چرا این کار را کردی؟ جوابی نداشت: عادت غلطی بود یا رسول الله! من حاضر نمی‌شدم از ثروتم را به این برادر مسلمانم بدهم. ولی او گفت: من نمی‌پذیرم. گفتند: چرا نمی‌پذیری؟ گفت: می‌ترسم

اگر بپذیریم من هم یک روز مثل او بشوم، فقیری بیاید خودم را کنار بکشم «۱» این، عمل وجدان است که از یک طرف وجدان او برانگیخته می‌شود که نیمی از ثروتش را در اختیار وی قرار بدهد، و از طرف دیگر آن دیگری برای وجدانش آن قدر اصالت قائل است که برای اینکه مبادا یک وقت این وجدان پاکش مخدوش بشود می‌گوید من چنین ثروتی را نمی‌خواهم.

اگر ما تاریخ را بررسی کنیم، به این حقیقت می‌رسیم که در نهضت‌های مذهبی و دینی (نهضت‌های انبیا) چنین چیزی بوده است که انبیا فرد را علیه خودش برانگیزند.

اصلاً توبه همین است. توبه که واقعاً یک حالت عالی انسانی است، عبارت است از قیام انسان علیه خودش، یک قیام اصلاحی. من مخصوصاً یک وقت تعبیرات قرآن در مورد توبه را جمع کردم، دیدم تعبیرات خیلی عالی و عجیبی از آب در می‌آید. قرآن مکرر می‌گوید: تَابَ* ... وَ أَصْلَحَ*، یک قیام اصلاحی از درون انسان، قیام وجدان انسان علیه خودش، علیه اسراف‌کاری‌ها و افراط‌کاری‌های خودش. اگر چنین حالتی در انسان هست - که هست - دلیل بر این است که واقعاً انسان یک وجدان مستقل از منافع دارد. ما نمی‌گوییم منافع روی وجدان انسان اثر نمی‌گذارد، ولی تمام عناصر وجدان را منافع نمی‌سازد. ژرژ پولیتسر در بخش دیگری تحت عنوان «وجود اجتماعی و شرایط زندگی» بحث می‌کند و می‌گوید:

(۱) [این داستان در کتاب داستان راستان (داستان شماره ۱۷) نقل شده است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۸۸

مارکس از «وجود اجتماعی» برای ما صحبت می‌کند. باید دید مقصودش از این اصطلاح چیست. وجود اجتماعی به وسیله شرایط زندگانی که در اجتماع انسانی وجود دارد، مشخص و شناخته می‌شود. وجدان افراد سازنده شرایط مادی نمی‌باشد، بلکه این شرایط است که وجدان افراد را به وجود می‌آورد «۱» حال آنکه هر دو هست؛ هم شرایط مادی روی وجدان اثر می‌گذارد و هم وجدان روی شرایط مادی؛ تأثیر متقابل دارند بدون اینکه یکی از این دو را علت و دیگری را معلول، یکی را اصل و دیگری را تابع بدانیم؛ دو عنصر هستند از عناصر این عالم و دو عامل هستند از عوامل این عالم، مثل همه عوامل عالم که گاهی این روی آن اثر می‌گذارد و گاهی آن روی این اثر می‌گذارد، اینها هم روی همدیگر اثر می‌گذارند. شرایط زندگی روی وجدان اثر می‌گذارد، وجدان هم روی شرایط مادی اثر می‌گذارد.

منظور از شرایط مادی زندگانی کدام است؟ در اجتماع، غنی و فقیر وجود دارد. شیوه اندیشه این دو گروه متفاوت است. حتی درباره یک مسئله واحد، یکسان نمی‌اندیشند «۲» بعد می‌گویند حتی فقر و غنا (یعنی میزان درآمد) هم ملاک نیست، طبقه اساس است. ممکن است کسی جزو طبقه‌ای باشد که درآمدش از آن که در طبقه دیگر است بیشتر است، مثلاً یکی از طبقه کارگر باشد و درآمدش از کسی که در طبقه بورژوازی بیشتر باشد، ولی مع ذلک وجدانش وجدان طبقاتی باشد نه درآمدی.

این را بعد به این شکل اصلاح کرده است:

فقر و بینوایی عبارت است از شرایط زندگی. اینک باید دید چرا در دنیا

(۱) اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۹۷

(۲) چون او در شرایط فقر زندگی می‌کند، این در شرایط غنا.

غنی و فقیر وجود دارد که در نتیجه شرایط زندگی بشر مختلف باشد؟.

گروهی از مردم که دارای شرایط مادی مشترک باشند، تشکیل طبقه می‌دهند. ولی مفهوم طبقه به فقر و غنا اطلاق نمی‌شود. پرولتری که بیش از یک نفر بورژوا درآمد دارد، بازهم پرولتر است و اگر در خدمت ارباب باشد و در زندگی هم تأمین و استقلال داشته باشد، بازهم جنبه پرولتاریایی او کم یا زیاد نمی‌شود. شرایط مادی زندگی منوط به پول درآوردن نیست، بلکه به کار و حرفه اجتماعی مربوط است.

اینجاست که می‌بینیم انسان موجد تاریخ است. عمل انسان بر حسب میل او صورت می‌گیرد. این میل ناشی از افکار آنهاست. افکار افراد هم زاده شرایط مادی زندگی است، یعنی شرایطی که به طبقه معین اختصاص دارد.

به این شکل حوادث تاریخی توجیه می‌شود. پس تاریخ را افراد به وجود می‌آورند. مقصود از افراد، عمل افراد است. عمل افراد تابع میل افراد است. میل هم تابع افکار افراد است. افکار افراد هم تابع شرایط مادی زندگی و شرایط طبقاتی است. پس تمام تاریخ را وضع خاص طبقاتی به وجود می‌آورد.

آیا جنگهای فکری و عقیدتی جنگهای طبقاتی است؟

در فصل دیگر مسئله مبارزات طبقاتی را عنوان می‌کند که نتیجه‌اش این می‌شود که تاریخ را - بعد از دوره کمونیزم اولیه، چون کمونیزم اولیه را نباید «تاریخ» بنامیم - فقط مبارزات طبقاتی و تضاد طبقاتی به وجود آورده است.

اینجا برای من یک مجهولی باقی است که [آیا به نظر] این آقایان در دوره قبل از پیدایش طبقات - که معتقدند دوره اشتراکی بوده است - اصلاً بشر تاریخ نداشته؟

حوادث رخ نمی‌داده؟ بالاتر، بعد که به اشتراک ثانوی منتهی می‌شود و در آنجا طبقات بکلی از میان می‌رود، دیگر موتور تاریخ بی حرکت می‌ماند؟ در چین و شوروی، دیگر این موتور محرک تاریخ کار نمی‌کند؟ در آنجا که دیگر طبقات وجود ندارد. من واقعاً نمی‌دانم اینها در اینجا چه می‌گویند. در فصل «مبارزات طبقاتی محرک تاریخ است» می‌گوید:

عمل و رفتار افراد متناسب با افکار آنهاست. این افکار محصول زندگی مادی ایشان است و به طبقه معینی مربوط می‌شود. از این بیان نباید تصور کرد که تنها دو طبقه در اجتماع وجود دارد. طبقات مختلفی هست که تنها دو قسمت آنها با یکدیگر در ستیزه و جدال هستند: بورژوازی و پرولتاریا (۱) این هم که دیگر بیشتر روغن داغ می‌کند، می‌گوید طبقات دیگر وجود دارند ولی آنها در این موتور تاریخ تأثیر ندارند و تنها این دو طبقه در عصر ما تأثیر دارند.

پس باید نتیجه گرفت که افکار، نمایش طبقات است. جامعه به طبقاتی تقسیم می‌شود که با هم مبارزه دارند. به این ترتیب اگر به افکاری که مردم در جامعه دارند توجه شود، ملاحظه خواهد شد که این افکار با هم تضاد و اختلاف دارند و در پرده این افکار، طبقاتی دیده می‌شود که آنها هم در مبارزه و معارضة هستند.

آیا واقعاً همه جنگهای فکری و عقیدتی که در دنیا وجود دارد جنگهای طبقاتی است و ریشه طبقاتی دارد؟ آیا این جنگی که الآن بین مساجد جنوب شهر و حسینیه ارشاد رخ داده، از نظر تحلیل دیالکتیکی به ریشه طبقاتی برمی‌گردد؟ کسی می‌تواند اینجور تحلیل کند؟.

- طبقات فکلی و معّم.

نه، طبقه‌ای که این آقایان می‌گویند. طبقه فکلی و معّم که دو طبقه نمی‌شود.

- فکلی بورژواست، معّم پرولتر.

اینها که اسم‌گذاری است. ممکن است شما عکسش را بگویید. اگر اینها

(۱) همان مأخذ، ص ۱۹۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۹۱

بگویند، عکس این را می‌گویند؛ می‌گویند معّم وابسته به طبقه بورژواست و فکلی‌ها نه. به هر حال چگونه می‌شود اینها را تحلیل کرد؟.

یک وقت دیگر هم من همین حرف را به یک نفر که می‌خواست قضایا را روی این حسابها توجیه کند گفتم که حسینیه ارشاد را تو چگونه توجیه می‌کنی؟ یک نفر سرمایه‌دار (آقای همایون) بانی و مؤسس اینجاست و افکاری که در اینجا پخش می‌شود و طبقه‌ای که از اینجا تغذیه فکری می‌کنند، افرادی هستند که افکار ضد سرمایه‌داری دارند. اینجا خودش را سمبل افکار سوسیالیستی و ضد سرمایه‌داری و امثال اینها می‌داند. یک مؤسسه مجلّ چند میلیونی پایگاه چنین افکاری شده است. این را از نظر تفکر مارکسیستی چگونه می‌شود توجیه کرد؟.

از نظر ما قابل توجیه است. ما برای آن شخص مؤسس در عین اینکه وابسته به طبقه سرمایه‌دار است، یک وجدان اسلامی قائل هستیم که این وجدانش هیچ گونه بستگی به طبقه‌اش ندارد؛ یعنی چنین آدمی چون وجدانش وجدان اصیلی است، می‌تواند کاری بر ضد طبقه خودش بکند و هیچ مانعی ندارد. اما اینهایی که قضایا را روی این حساب توجیه می‌کنند چه می‌گویند؟ مخصوصاً اشخاصی که هم افکارشان چنین افکاری است و هم با سوء ظن و بدبینی به این مؤسسه نگاه نمی‌کنند. حال اگر افرادی با سوء ظن و بدبینی نگاه کنند، مثلاً بگویند: این یک دام امپریالیستی است، یک دام کاپیتالیستی است، بگویند: این یک کانال انحرافی است که افکار را از مسیر اصلی خودش منحرف کند، باز یک حرفی است. افرادی که به چنین چیزی هم اعتقاد ندارند، چگونه این امر را توجیه می‌کنند؟ به نظر ما جز با این که برای وجدان انسان مقداری استقلال [قائل شویم توجیه‌پذیر نیست.] و استقلال که می‌گوییم، معنایش این نیست که وجدان انسان یک سد و دژی است که هیچ چیز در آن نفوذ ندارد، بلکه می‌گوییم وجدان انسان یک عامل مستقل است مثل همه عوامل جهان که هم از عاملهای دیگر متأثر می‌شود و هم عاملهای دیگر را تحت تأثیر خودش قرار می‌دهد. مقصود ما از استقلال، این است.

از این رو قوای محرکه تاریخ، یعنی چیزی که تاریخ را به وجود می‌آورد، جنگهای طبقاتی است. انگلس می‌گوید: مسلم شده است که در تاریخ

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۹۲

جدید «۱» کلیه مبارزات سیاسی عبارت است از همان مبارزات طبقاتی، و تمام مبارزات استقلال‌جویانه طبقات با وجود شکل سیاسی که به خود می‌گیرد، سرانجام به استقلال اقتصادی منجر می‌گردد «۲» بعد دومرتبه خود این آقای ژرژ پولیتسر می‌گوید: نکته دیگری را باید به این مطالب افزود: رفتار، میل و افکار، نمایشی است از طبقات، و طبقات محصول اقتصاد جامعه است. پس می‌توان گفت که تاریخ را جنگهای طبقاتی توجیه و مشخص می‌کند و این طبقات، محصول اقتصاد جامعه است. ما هرگاه بخواهیم یک واقعه تاریخی را توجیه کنیم، باید ببینیم افکار متضادی که در آن وجود داشته کدام است. از روی افکار

به طبقات مدافع و مخالف آن پی ببریم و دست آخر حالت اقتصادی را که شاخص این طبقات است کشف کنیم. بعد یک قسمتی دارد که این قسمت زیاد بازگو می‌شود ولی این یک حدس و فرض بیشتر نیست. ما هم نمی‌گوییم چنین چیزی نبوده، ولی خیال نمی‌کنم دلیل قاطعی وجود داشته باشد که چنین بوده است. برای زندگی بشر ادواری ذکر می‌کنند: دوره اشتراک اولیه، دوره کشاورزی و دامپروری که به دنبال خودش به عقیده اینها بردگی را می‌آورد و مسئله مالکیت به وجود می‌آید، بعد دوره تجارت و بازرگانی و بورژوازی و بعد هم دوره سرمایه‌داری در شکل اخیر. می‌گوید: برای دانستن اینکه طبقات از کجا پیدا می‌شود، بایستی تاریخ جامعه را مطالعه کرد (۳). آن وقت معلوم خواهد شد که طبقات همیشه یکسان نبوده‌اند.

(۱) تاریخ جدید لا بد استثنایی است از تاریخ قدیم.

(۲) همان مأخذ، ص ۱۹۹

(۳) این اتفاقاً حرف خوبی است. تاریخ را باید مطالعه کرد. ولی بعد می‌گوید این حرفها تاریخی نیست، در تاریخ نوشته نشده است و دلیلی آن‌طور که مورخ می‌خواهد به دست بیاورد، نیست و فقط فرضیه و حرف است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۹۳

در یونان باستان برده و صاحب، در قرون وسطی سرفها و سینیورها و خلاصه در دوره بعد بورژوا و پرولتاریا بوده است. به این شکل می‌بینیم که طبقات متغیر هستند. علت این تغییرات چیست؟ تغییر شرایط اقتصادی است که موجب این تغییرات می‌شود.

مسئله «تبلیغ» در مارکسیسم

فصل دیگری دارد تحت عنوان «انطباق متد دیالکتیک با ایدئولوژیها». به نظر می‌رسد سخنانی که مارکس گفته است و بعدها مورد انتقاد و اعتراض قرار گرفته، قسمتی از آن را انگلس و قسمتهای دیگر را بعد لنین اصلاح کرده است. به اینها ایراد گرفته‌اند که این‌طور که مارکس وجدان را صد درصد تابع شرایط اجتماعی و طبقاتی می‌داند، از نظر او وجدان انعکاس جبری شرایط زندگی است، بنابراین دیگر برای ایدئولوژی نقش اصیل قائل نیست، برای فکر به هیچ وجه نقش اصیل قائل نیست. چون بنا بر این شد که وجدان انسان بازیچه شرایط زندگی مادی اوست. وقتی که وضع زندگی مادی چنین است، خواه ناخواه وجدان انسان این جور است، پس دیگر تبلیغ چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟ تبلیغ برای ساختن وجدان است. یک شیء را از غیر راه علت خودش که نمی‌شود به وجود آورد. اگر شما گفتید آب را فقط و فقط با فلان عنصر و فلان عنصر می‌شود ساخت، آیا با تبلیغ هم می‌شود آب ساخت؟ نه، چنین چیزی محال است. یا اگر گفتید فلان بیماری که در بدن یا روان انسان (در اعصاب او) پیدا می‌شود به فلان علت است، آیا با حرف و گفتار هم می‌شود آن بیماری را ایجاد یا رفع کرد؟ نه. وقتی که افکار صد درصد تابع شرایط مادی زندگی است، بنابراین نقش تبلیغ را باید بکلی صفر بدانیم. ولی چون دیدند چنین چیزی نیست و خودشان دستگاههای تبلیغاتی وسیعی دارند، آمدند این را توجیه کنند (حال این توجیه با آن حرفها چگونه جور در می‌آید، من نمی‌دانم)، گفتند: البته وقتی که ما افکار را تابع شرایط مادی دانستیم، این جهت را انکار نمی‌کنیم که نقش افکار را به عنوان عامل دوم باید قبول کرد.

ولی مسلّم اگر افکار صد درصد انعکاس شرایط زندگی است، عامل دیگری غیر از شرایط زندگی [مانند تبلیغ] نمی‌تواند

سازنده آن باشد. هر کسی اگر در آن شرایط قرار گرفت، فکرش را هم پیدا می‌کند، کار می‌کند. کسی که در آن شرایط فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۹۴

نیست، اصلاً تبلیغ نمی‌تواند رویش اثر بگذارد. حالا اینها چه جور توجیه می‌کنند، من نمی‌دانم. عبارت‌هایش را می‌خوانم: معمولاً این‌طور گفته می‌شود که مارکسیسم عبارت از یک فلسفه مادی است که منکر نقش افکار در تاریخ می‌باشد؛ یعنی عامل ایدئولوژی را انکار می‌کند و تنها به تأثیرات اقتصادی نظر دارد «۱» البته کسی این حرف را نمی‌زند که مارکسیسم نقش افکار را بکلی منکر است؛ مارکسیسم می‌گوید افکار صددرصد تابع شرایط زندگی است، یعنی عامل دیگری در ساختن آن مؤثر نیست. این را باید جواب بدهید.

این گفتار خطاست. مارکسیسم از نقش مهمی که فکر، هنر و عقاید در زندگی بازی می‌کنند غافل نیست و برعکس اهمیت وافری به انواع ایدئولوژیها می‌دهد «۲». عامل ایدئولوژی و شکل ایدئولوژی چیست؟ این قسمت از مارکسیسم که مورد مطالعه ماست، بیش از هر قسمتی بد فهمیده شده است. دلیلش هم این است که تا مدت‌های مدید، مارکسیسم را فقط از لحاظ اقتصادی می‌آموخته‌اند. به این طریق نه تنها مارکسیسم را از شکل کلی خود جدا می‌کرده‌اند، بلکه اصول واقعی این فلسفه را نیز کنار می‌زده‌اند زیرا چیزی که اجازه می‌دهد اقتصاد به صورت یک علم کامل درآید، ماتریالیسم تاریخی و انطباق آن با ماتریالیسم دیالکتیک است.

تعبیرات غلطی هم که از مارکسیسم شده است، به علت آن بوده که از نقش ایدئولوژیها در تاریخ و زندگی غفلت ورزیده‌اند. جدا کردن ایدئولوژیها از مارکسیسم، به منزله تفکیک مارکسیسم از ماتریالیسم دیالکتیک است، یعنی تجزیه آن از اصول.

(۱) همان مأخذ، ص ۲۱۲

(۲) توضیح نمی‌دهد که به چه شکل است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۹۵

من درست نفهمیدم که چه می‌گوید. ایرادی که به نظر ما می‌رسد این نیست که بنا بر اصول مارکسیسم ایدئولوژی هیچ نقشی ندارد و هیچ عاملی نیست؛ نه، بالاخره فکر است. هیچ کس منکر نیست که فکر، خودش یک عاملی است، ولی ما می‌گوییم بنا بر اصول مارکسیسم افکار صددرصد تابع شرایط اقتصادی است، یعنی از کادر شرایط اقتصادی نمی‌تواند خارج باشد و نقش یک عامل صددرصد تابع را بازی می‌کند.

ایرادی که می‌خواهند بگیرند این خواهد بود که نقش ایدئولوژی، نقش یک عامل صددرصد تابع غیر قابل انحراف از اصول خودش خواهد بود. بنابراین امکان ندارد که یک نفر بیاید وجدان کاذب بسازد. امکان ندارد که یک کارگری که در چنین شرایطی قرار گرفته و شرایط اقتصادی ایجاب می‌کند که وجدانش این باشد، یک نفر بیاید یک وجدان کاذب به او بدهد. اصلاً وجدان کاذب معنی ندارد. وجدان همیشه یک جور است، صادق و کاذب ندارد. این را شما جواب بدهید، نه اینکه مغلطه کنید و بگویید: شما گفته‌اید که از نظر مارکسیسم، ایدئولوژی هیچ نقشی در تاریخ ندارد. خیر، نقش دارد. ما نگفتیم ایدئولوژی از نظر شما نقشی ندارد. ما می‌گوییم نقشش فقط تابع بودن است. شرایط اقتصادی - همین‌طور که خودتان می‌گویید - فکر را به وجود می‌آورد؛ فکر، میل و اراده را به وجود می‌آورد؛ میل و اراده، عمل را به وجود می‌آورد و عمل، تغییرات در وضع اجتماع را به وجود می‌آورد، ولی به این شکل است که هرگز از آن تخلف نمی‌کند. بعد تحت این مغلطه که «خیر، ایدئولوژی هم نقش دارد» می‌افتید در مسئله وجدان کاذب، در حالی که وجدان کاذب دیگر معنی ندارد.

در فصلی تحت عنوان «ساختمان اقتصادی و ساختمان ایدئولوژی» می‌گوید:

در ضمن مطالعه ماتریالیسم تاریخی دیدیم که تاریخ اجتماعی به این ترتیب در می‌آید: انسان به وسیله عمل خود موجد تاریخ است (این درست) «۱» و این عمل هم ناشی از میل انسانی است (این هم درست)، میل نیز از افکار سرچشمه می‌گیرد (این هم درست) و دیدیم آن چیزی که

(۱) [عبارات داخل پرانتز از استاد شهید است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۹۶

افکار آدمی را مشخص می‌سازد یعنی ایدئولوژی او را به وجود می‌آورد محیط اجتماعی است و طبقاتی که در آن جامعه دیده می‌شود (این هم درست مطابقت می‌کند)، این طبقات نیز به خودی خود محصول شرایط اقتصادی و به عبارت دیگر طرز تولید می‌باشد.

روی همین اصول، دیگر وجدان صادق و وجدان کاذب بی‌معنی است. بعد می‌گوید:

همچنین دریافتیم که بین عامل ایدئولوژی و عامل اجتماعی، عامل سیاسی قرار دارد. در مبارزه ایدئولوژیک که ناشی از مبارزه موجود در اجتماع است، عامل سیاسی بروز می‌کند. پس اگر ساختمان جامعه را به نور ماتریالیسم تاریخی مشاهده کنیم، معلوم می‌شود که پایه اجتماع بر اساس اقتصاد قرار دارد و مافوق اجتماع، سازمان سیاسی و سازمان ایدئولوژیک گسترده شده است. ملاحظه می‌کنیم که پیش ماتریالیستها ساختمان ایدئولوژیک به منزله قله و رأس بنای اجتماع شناخته می‌شود و حال آنکه ایده آلیستها قسمت ایدئولوژیک را پایه و بنای جامعه می‌انگارند.

تا اینجا حرفهای شما را [طبق اصول خودتان] قبول می‌کنیم. به موجب همینهاست که به عقیده ما آن بحث دومی که انگلس و دیگران طرح کرده‌اند - که بعضی وجدانها و وجدان کاذب است، ممکن است انسان در طبقه‌ای باشد و در اثر عوامل تبلیغی بر ضد آن طبقه فکر کند - بی‌معنی است و نمی‌تواند معنی داشته باشد.

- انسان می‌تواند آینده‌نگری کند و محیط زندگیش را آن قدر توسعه بدهد که از ظرف زمان و مکان خارج شود. در نتیجه ممکن است مصالح و منافع امروزش را به خاطر مصالح و منافع بزرگتری در آینده فدا کند. آقای همایون چون به زندگی بعد از مرگ ایمان دارد و مصالح بزرگ آینده‌اش در گرو این فداکاری است، این کار را انجام می‌دهد. او حساب می‌کند که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۹۷

کسی بهشتی است که از مالش بگذرد و انفاق کند. کسانی که در سطح بالاتری می‌اندیشند و تکامل و رستگاری در جهان آخرت را در گرو گذشتن از مرحله پست مادی می‌دانند، به خاطر منفعت بزرگتر در آینده از منفعت آنی می‌گذرند.

این جواب به نظر من به هیچ وجه صحیح نیست؛ یعنی اولاً به قول طلبه‌ها «تفسیر بما لا یرضی صاحبه» است. بحث در این نبوده که آیا انسان به خاطر نفع به معنی عامی که به خودش عاید می‌شود کاری می‌کند یا می‌تواند از دایره خیر خودش خارج بشود یعنی کاری را انجام دهد که خیر خودش را در آن کار در نظر نگرفته باشد. هیچ کس در دنیا پیدا نمی‌شود که مدعی شود انسان کاری را انجام می‌دهد بدون آنکه خیری را در نظر بگیرد.

ثانیاً طبق این مطلب، خود مذهب هم می‌تواند زیربنا واقع شود. چرا این طور نتیجه می‌گیرند که مذهب روبناست؟ اینکه شما دارید اینجور گسترش می‌دهید که ایمان هم شخصیت انسان را توسعه می‌دهد و آن کسی که به حیات جاویدان ایمان دارد باز به خاطر منافی که در دنیای دیگر به او برسد این کار را می‌کند، پس باز به خاطر منفعت این کار را کرده است. اگر شما

اقتصاد را تا اینجا توسعه بدهید که شامل آنچه هم که در دنیای دیگر به انسان می‌رسد بشود، پس مذهب می‌آید جزو زیربنا قرار می‌گیرد. پس این نتیجه‌ای که اینها می‌خواهند بگیرند که مذهب به طور کلی روبناست، چه نتیجه‌ای است؟.

- اگر می‌بینیم کارگری مثل بورژوا فکر می‌کند و یا سرمایه‌داری اندیشه کارگری دارد، باید اینجور توجیه کنیم که به خاطر توسعه ارتباطات، آنها می‌توانند با فرهنگ یکدیگر آشنا شوند. موقعی که فرزند سرمایه‌دار توانست با ارزشهای طبقه کارگر آشنا بشود و در اثر مطالعه، جهت تاریخ را دریابد و به آن ایمان بیاورد و فرضاً متوجه شود که در آینده طبقه کارگر پیروز می‌شود، نظام ارزشهای دیگر ارزشهای سرمایه‌داری نیست.

محیط برای این وجدان، ارزشهای تازه‌ای می‌سازد و وجدانش می‌شود وجدان کارگری.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۹۸

اگر ما می‌گوییم فکر به نوبه خودش اثر می‌گذارد، اولاً باید با منطق دیالکتیکی فکر کرد که درست است که فکر ابتدائاً زائیده شرایط است اما متقابلاً بر شرایط تأثیر می‌گذارد ...

جنابعالی می‌فرماید «منطق دیالکتیکی»؛ اگر مقصودتان تأثیر متقابل فکر و شرایط مادی است «۱»، پس منطق ما دیالکتیکی است نه شما. پس چرا شما اسم یکی را زیربنا می‌گذارید؟ یکی را اصل و دیگری را فرع می‌دانید؟ شما که یکی را اصل و دیگری را فرع می‌دانید، منطقتان دیالکتیکی نیست.

یک وقت شما- همین طور که من عرض کردم- می‌گویید: شرایط مادی زندگی عامل مؤثری است روی وجدان، وجدان هم عامل مستقلی است که متقابلاً روی شرایط مادی اثر می‌گذارد، هر دو روی یکدیگر اثر می‌گذارند بدون اینکه یکی را اصل و دیگری را طفیلی و تابع بدانیم.

اگر تأثیر متقابل است، این است که ما می‌گوییم. اگر شما یکی را تابع می‌دانید [و دیگری را متبوع، اینها چطور می‌توانند بر هم تأثیر متقابل بگذارند؟] ما نمی‌گوییم تابع نقش ندارد؛ دارد، ولی نمی‌تواند از تابعیتش خارج شود. تابع می‌تواند شرایط مادی را بر اساس آنچه که متبوعش او را می‌کشاند تغییر بدهد، ولی نمی‌تواند متبوع خودش یعنی ریشه خودش را دگرگون کند.

- بحث این است که آیا ابتدائاً فکر بوده یا شرایط مادی؟.

ابتدا هیچ کدام نبوده.

- انسان موقعی که به دنیا آمد، خواستهای فیزیکی بدنش او را به عمل واداشته. خواسته غذا بخورد، رفته با طبیعت سروکار داشته و این برایش فکر ایجاد کرده. پس اول شرایط مادی بوده که فکر را ایجاد کرده است.

(۱) [در اینجا سؤال‌کننده تأیید می‌کند که مقصودش همان گفته استاد است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۳۹۹

اول «خواسته» بوده که دنبال اینها بوده است.

- بله، کشش غریزی را که ما انکار نمی‌کنیم.

پس، از کشش غریزه شروع می‌شود.

- درست است. بسیار خوب، شرایط مادی را عامل نگیریم. مجموعه روابط متقابلی است بین خواستهای فیزیکی فرد و محیط؛ یعنی خواستهای انسان و شرایط مادی. شرایط مادی فقط این صندلی نیست، آن روابطی است که انسان در طبیعت به وجود

آورده است.

این مقدار را تا این حدودی که شما می‌خواهید بگویید، تقریباً کسی انکار ندارد.

ولی مسئله تابع و متبوعی را که شما اینجا آوردید، برای ما توضیح دهید.

- بحثی مطرح است که در دوران اشتراکی یا دوره‌ای که طبقه‌ای وجود نداشته باشد، نیروی محرکه تاریخ چیست؟ باید گفت که قبل از اینکه بین انسانها نزاعی باشد، تضاد بین انسان و طبیعت عامل حرکت تاریخ بوده و در آینده هم همین عامل نیروی محرکه تاریخ خواهد بود؛ یعنی ممکن است نزاع بین انسانها تبدیل شود به نزاع انسان با طبیعت.

بدون شک مسئله جنگ انسان با طبیعت همیشه بوده، الآن هم هست. ولی در آینده‌ای که تضاد طبقاتی از بین برود، شک ندارد که باز تاریخ انسان وجود خواهد داشت و پیش هم خواهد رفت، ولی آیا به این شکل است که انسان باید حتماً در حال مبارزه با طبیعت باشد یا اصلاً غریزه تسلط بر طبیعت - و لو بر دورترین نقاط آن - در انسان هست؟ بدیهی است که انسان به جایی می‌رسد که بر طبیعت زمین مسلط می‌شود - کما اینکه امروز هم بر قسمتهای زیادی مسلط شده است - ولی باز هم از تکامل بازمی‌ایستد، می‌خواهد بر کرات آسمانها مسلط شود. ولی آیا اینکه انسان می‌خواهد بر کرات آسمانها مسلط بشود، در اثر جنگی است که کرات آسمانی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۰۰

با انسان دارند یا بر اساس یک غریزه‌ای است که در انسان هست که می‌خواهد بر همه چیز مسلط شود؟ چرا باز بیاییم به اصطلاح فرض یک جنگ و تضاد میان انسان و [طبیعت را مطرح کنیم؟!].

- تضادش اینجاست: موجود زنده - از جمله انسان - به طور فطری میل به توسعه و تجاوز دارد. هر موجودی مرتب می‌خواهد محیط زندگی را توسعه دهد و چون می‌خواهد توسعه دهد، با موانعی روبرو می‌شود، موانع در طبیعت. موانع غیر از تضاد است، اشتباه نشود.

- خود این میل با موانع موجود در طبیعت در تضاد است. طبیعت که همیشه شرایط زندگی را آماده در اختیار فرد نمی‌گذارد. فرض کنیم اینجا مانعی است، اینجا خشکی است، آنجا سرد یا گرم است و ... این موانع در برابر میل به تجاوز و توسعه زندگی است و بینشان تضاد است.

معذرت می‌خواهم که شما اینجا مفهوم تضاد را دارید ... مثلاً من می‌خواهم از این در بیرون بروم، در بسته است و به صورت یک مانع در مقابل من هست. به این نمی‌گویند «تضاد»، نمی‌گویند تضاد میان من و در. تضاد در جایی است که از دو عامل، این می‌خواهد آن را از بین ببرد، آن می‌خواهد این را از بین ببرد. این تضاد است.

- می‌گوییم محدودیت محیط و شرایط زندگی در مقابل میل به توسعه ...

ببینید! اینها پی‌درپی دخل و تصرف کردن و به اصطلاح از گوشه و کنار زدن است. اول یک مطلب می‌گویند، بعد به آن مطلب ایراد وارد می‌شود، یک چیزی بر ضد آن می‌گویند؛ بر آن ایراد وارد می‌شود، یک چیز دیگر می‌گویند. مثل منطوق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۰۱

مردنگی «۱» آقای مزینی است. می‌گفت شخصی گفته بود: چرا این مردنگی را که روی چراغ می‌گذارند، از جنس بلور گران قیمت درست می‌کنند؟ بیایند از مس بسازند که هیچ وقت نشکند. گفتند: از مس باشد نور نمی‌دهد. گفت: سوراخ سوراخش کنند تا نور بیرون بیاید. گفتند: آخر سوراخ سوراخ کنند، باز باد می‌آید خاموشش می‌کند. گفت: کاغذ بچسبانند.

به این شکل پی‌درپی باید ما جلو برویم و این را توجیه کنیم. این فکر روی این اساس به نظر من قابل توجیه نیست؛ یعنی این

فکر- اگر روی نصّ مارکس بخواهیم بایستیم- که: «وجدان ما را وجود اجتماعی و طبقاتی ما می‌سازد» که این را علت گرفته و آن را معلول، قابل توجه نیست. اگر می‌گفت محیط روی وجدان انسان اثر می‌گذارد، بسیار حرف خوبی بود کما اینکه متقابلاً وجدان انسان هم روی محیط انسان اثر می‌گذارد.

- لازم‌ه‌اش این است که ثابت کنید که قبل از اینکه محیطی وجود داشته باشد، وجدان اولیه‌ای وجود دارد که بعداً محیط رویش اثر می‌گذارد.

وجدان قبل از اینکه ما به وجود بیاییم چی هست؟.

وجدان انسان خود انسان است. خود انسان قبل از محیطش وجود دارد، به این معنا که خود انسان جوری ساخته شده که نوعی خواسته‌ها در سرشت او هست، می‌خواهد محیطش اقتضا بکند می‌خواهد نکند. همان‌طور که خواسته‌های مادی را محیط به انسان نداده است «۲»، آن وجدانهای عالی هم که در انسان وجود دارد که انسان در عمق فطرتش خواهان عدالت و صلح و مهربانی و محبت است، بالقوه در عمق وجدان انسان قرار داده شده است. البته هنوز کسی در دنیا نتوانسته هیچ غریزه از غرایزی را که مورد قبول است، تشریح کند که چیست، ولی لزومی ندارد. علم امروز هم نمی‌گوید من باید ماهیت هر چیزی را بفهمم، می‌گوید من وجود هر چیزی را در آثارش کشف می‌کنم. در انسان چنین چیزهایی وجود دارد، حالا کجاست،

(۱) [سرپوش بزرگ بلورین که لامپ را زیر آن می‌گذارند تا از باد مصون بماند. (لغتنامه دهخدا)]

(۲) انسانی که برای زندگی طالب نان است، محیط طبقاتی این خواسته را به او داده یا ساختمان انسان؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۰۲

ریشه این غریزه کجاست، مثلاً غریزه دینی در کجای مغز ما وجود دارد، ما چه می‌دانیم کجا وجود دارد. غریزه هنر و زیبایی در بشر هست، حالا در کجای وجود بشر نهفته است، کسی نمی‌داند، ولی چنین چیزی هست.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۰۳

۲ نظریه جبر اقتصادی تاریخ و بررسی آن

اشاره

بحث ما در دو جلسه گذشته درباره نظریه‌ای بود که در زمینه تاریخ ابراز شده است که نیروی گرداننده جبری تاریخ، نیازهای اقتصادی بشر است. نیروهای تولیدی جبراً تکامل پیدا می‌کنند و روابط تولید و توزیع ثروت تغییر می‌کند و طبعاً بر اساس اینها همه شئون دیگر زندگی از آن جمله قانون، فرهنگ، مذهب، اخلاق، هنر و ... جبراً تغییر می‌کند و نمی‌تواند ثابت بماند.

این مسأله را از آن نظر طرح کردیم که بحث ما درباره اسلام و مقتضیات زمان بود و این یکی از دلایلی است که افرادی می‌آورند برای اینکه هیچ قانونی نمی‌تواند ثابت و جاوید بماند.

ما می‌خواهیم دو مطلب را بررسی کنیم. یکی اینکه این تشبیه که می‌گویند اقتصاد زیربناست، از نظر من اندکی مبهم است؛ یعنی دو جور می‌شود تفسیر کرد و از خود این تشبیه مقصود را فهمید.

یکی اینکه منظور از زیربنا، طبقه زیرین سازمان اجتماع است. سازمانهای مختلف اجتماعی در حکم ساختمانی است که دارای چندین طبقه است. یک طبقه،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۰۴

طبقه زیرین است و طبقات دیگر طبقات رویین که بر روی این طبقه ساخته شده است. طبقات رویین به طبقه زیرین وابستگی دارند ولی طبقه زیرین، آن وابستگی را به طبقات رویین ندارد؛ یعنی اگر تغییر و حرکت و انهدامی در طبقه پایین رخ بدهد، جبراً در طبقات بالا هم اثر می‌گذارد ولی اگر در طبقات بالا تغییر و انهدامی رخ بدهد، روی طبقه پایین اثر نمی‌گذارد.

آیا مقصود از اینکه اقتصاد زیربناست این است که رابطه اقتصاد و سایر مسائل، از قبیل رابطه طبقه پایین ساختمان با طبقه بالای ساختمان است؟ اگر مقصود این باشد، این تشبیه بیش از این بیان نمی‌کند که با تغییر اقتصاد، سایر شئون تغییر می‌کند. این تشبیه فقط رابطه منفی را بیان می‌کند و رابطه مثبت مسائل اقتصادی را با سایر مسائل بیان نمی‌کند؛ یعنی این جهت را بیان نمی‌کند که همه سازمانهای اجتماعی انعکاسی از روابط اقتصادی است و تمام کیفیات و خصوصیاتشان را از اقتصاد دارند، بلکه همین قدر می‌گوید که اگر سازمانی بنا شد، با تغییر اقتصاد خود به خود محکوم به تغییر است، اما این را که اصل به وجود آمدنش هم تابع اقتصاد است یا نه، بیان نمی‌کند.

این تعبیر را جور دیگری هم می‌شود تفسیر کرد و آن اینکه مقصود از روبنا آن اصطلاح مخصوص معماری است. ساختمان یک اسکلت دارد که عبارت است از پایه‌ها (که مثلاً با آجر، آهن و سیمان بنا می‌شود)، سقف و اینچور چیزها، و یک روبنا که بیشتر جنبه زینتی و تفننی دارد مثل گچی که روی بنا می‌کشند، رنگ و روغنی که می‌زنند، نقاشی‌ای که می‌کنند، دکورها و امثال اینها.

اگر منظور این آقایان از روبنا و زیربنا- که زیربنا اقتصاد است و همه چیز دیگر روبنا- این باشد، گذشته از آن جهت که در تشبیه اول محکوم بود [یعنی حکم شده بود] (یعنی با خرابی طبقه پایین، طبقه بالا خراب می‌شود؛ اینجا هم با خرابی اسکلت، زینت و همه این حرفها از بین می‌رود و به قول سعدی اگر خانه از پای بست ویران بود، نقش ایوان دیگر فایده ندارد) یک مطلب دیگر هم فهمیده می‌شود و آن اینکه غیر از اقتصاد، هر چیز دیگر جنبه تفننی و ذوقی و غیر ضروری دارد؛ یعنی در میان مسائل زندگی بشر، یک سلسله مسائل است که جزو ضرورت‌های زندگی است و آنها خودشان را جبراً بر بشر تحمیل می‌کنند و حاکم بر بشر هستند و آن، مسائل اقتصادی است؛ سایر مسائل جبری و ضروری و حتمی

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۰۵

نیست، تفننی و ذوقی است؛ آنها خودشان را بر بشر تحمیل نمی‌کنند و نمی‌توانند جبراً بر بشر حکومت کنند، بشر بر آنها حاکم است. پس مسائل اقتصادی مسائلی است که بر بشر حکومت می‌کند و او را می‌گرداند و بشر اجبار دارد که از آن پیروی کند، و مسائلی غیر از آن از قبیل قانون، فرهنگ، هنر، اخلاق و مذهب، مسائلی است که اگر هم نبود، نبود. اگر بشر یک وقتی از مسائل ضروری خودش فارغ بشود، به این مسائل هم می‌پردازد ولی وقتی از آن مسائل فارغ نبود و ضرورتی پیش آمد، همیشه اینها را فدای آن می‌کند. بنابراین غیر از اقتصاد، همه چیز را باید غیر ضروری تلقی کنیم.

درباره هنر این حرف، خیلی ساده است؛ می‌توان گفت که همین طور است. هنر امری است ذوقی و تفننی. بشر فراغتی داشته باشد به کارهای هنری می‌پردازد.

وقتی که ذهن و خیالش از همه جا فارغ شد، می‌رود سراغ اینجور مسائل، اما وقتی که پای ضرورت در میان باشد، همه آنها را طرد می‌کند. آیا فرهنگ هم از همین قبیل است؟ و خصوصاً قانون؛ آیا قانون هم برای بشر یک امر تفننی است یا ضروری؟ به هر حال این، تعبیر دیگری است از آن تشبیه (زیربنا و روبنا). اگر چه نسبت به تعبیر اول در این تعبیر نکته اضافه‌ای فهمیده می‌شود ولی آن نقصی که در تعبیر اول بود، در این تعبیر هم هست. نقص تعبیر اول این بود که صاحبان این نظریه می‌خواهند بگویند که سایر مسائل پرتو و انعکاسی از مسائل اقتصادی است. تنها از جنبه منفی نمی‌گویند که با از بین رفتن اینها، آنها از بین می‌روند؛ بلکه می‌خواهند بگویند اخلاق، هنر، مذهب و قانون در هر اجتماعی، انعکاسی است از روابط اقتصادی آن اجتماع، به طوری که اگر برای یک جامعه‌شناس بیان کنند که در فلان جامعه این قانون حکومت می‌کند، مردمش چنین اخلاقی دارند و مذهبش اینجور است، او فوراً می‌تواند زیربنا را نشان دهد، بگوید: هان، اینجور اخلاق و هنر و فکر نشان می‌دهد که نظام اقتصادی اینها چنین نظامی است؛ و متقابلاً اگر نظام اقتصادی جامعه‌ای را برای یک جامعه‌شناس بیان کنند، حدس می‌زند که جامعه‌ای که دارای چنین اقتصادی است، حتماً هنرش هم این است، اخلاقش هم این است، قانون و فرهنگش هم این است؛ یعنی تا این مقدار تبعیت و وابستگی قائلند، در حالی که آن تعبیر از آن تشبیه، از این نظر مطلب را نمی‌رساند. ولی لزومی ندارد که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۰۶

یک تشبیه که از طرف افرادی ابراز می‌شود، مبین تمام خصوصیات نظریاتشان باشد؛ نظریاتشان را در حرفهایشان گفته‌اند.

آیا در انسان فقط غریزه تلاش برای معاش اصیل است؟

مطلب دیگر که باز باید روشن بشود این است - یعنی ما مطلب را می‌شکافیم و فقط به صورت شقوق ذکر می‌کنیم - که چرا چنین است؟ یعنی اگر ما این نظریه را قبول کردیم، باید بپرسیم چرا اینجور است؟ چرا اقتصاد اصل است و همه چیز دیگر فرع؟ ریشه این امر چیست؟

برای این امر دو نوع ریشه می‌شود بیان کرد: یک ریشه، ریشه روانی است؛ بگوییم این امر از یک خصلت ذاتی روانی بشر نشأت می‌گیرد. ریشه دیگر مربوط به خصلت ذاتی اقتصاد از یک طرف، و خصلت ذاتی سایر مسائل از طرف دیگر است، چطور؟

اگر بگوییم منشأ خصلت روانی است، معنایش این است که از نظر این فلسفه، انسان موجودی است که فقط یک غریزه در وجودش اصالت دارد و هیچ غریزه دیگر اصالت ندارد، و غریزه‌ای که اصالت دارد «تلاش برای معاش» است؛ بشر اینجور ساخته شده است. همان‌طور که گیاهان یک ساختمان مخصوص دارند و حیوانات یک ساختمان مخصوص دارند، ساختمان انسان هم این گونه است. آنچه که در وجود انسان اصیل است، تلاش برای معاش است و هر چیز دیگر با هر رنگ دیگر که انسان داشته باشد، روح و باطن و ریشه‌اش باز نوعی تلاش برای معاش است؛ یعنی ممکن است تجلیاتی در انسان وجود داشته باشد که آدمی در ابتدا نمی‌داند که این برای چیست، خیال می‌کند که امر مستقل و جداگانه‌ای است، ولی اگر آن را بشکافد می‌بیند این هم از همان تلاش معاش ریشه می‌گیرد.

مثلاً انسان رفیقی پیدا می‌کند، در عالم دوستی و رفاقت اینجور خیال می‌کند که ما با فلان کس دوست هستیم. چرا دوست هستید؟ همدیگر را دوست داریم و به خاطر اینکه یکدیگر را دوست داریم، معاشرت می‌کنیم، جلسات تشکیل می‌دهیم، به

خانه یکدیگر می‌رویم. ولی اگر روان بشر را بشکافند [معلوم می‌شود که] دوستی هم اصالت ندارد. انسان شخصی را دوست دارد که دوستی او برای معاشش مفید باشد. از همان لحظه‌ای که دوستی با یک دوست برای معاش انسان مفید نبود، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۰۷

تدریجاً این دوستی رو به خاموشی می‌رود و بعد از بین می‌رود. امور دیگر نیز از همین قبیل است.

اگر این حرف را بگویند، جوابش را چه مرجعی باید بدهد؟ جواب این حرف را علم روان‌شناسی باید بدهد که کارش تحقیق درباره‌ی غرایز بشر است. قدر مسلم روان‌شناسی این نظریه را نمی‌پذیرد. علم امروز و روان‌شناسی امروز این نظریه را نمی‌پذیرد که در وجود بشر تنها یک گزینه اصیل وجود دارد و آن همان گزینه تلاش برای معاش است. حتی افرادی هم که افکار مادی دارند، منکر این حرف‌اند.

راسل معتقد است که سه گزینه در وجود انسان اصالت دارد: یکی همین گزینه تلاش برای معاش، دیگر گزینه جنسی و سوم گزینه برتری طلبی و قدرت طلبی.

دیگران برای حقیقت‌جویی در انسان اصالت قائلند؛ یعنی معتقدند انسان به حسب سرشت و فطرت، حقیقت‌جو، کاوشگر و علم‌طلب آفریده شده است.

بنابراین برای علم اصالت قائل هستند، برای هنر و زیبایی و اخلاق و مذهب اصالت قائل هستند. یا اگر نگوئیم که به طور کلی چنین نظریاتی هست، لااقل در علم امروز این مسائل مطرح است و هنوز اینها به یک مرحله‌ی قطعی نرسیده است که غرایز اصیل بشر چیست؟ دانشمندترین دانشمندان هم در این مسائل اختلاف نظر دارند. مثلاً بعضی می‌گویند مذهب یک گزینه اصیل در انسان است و بعضی می‌گویند نیست.

پس مطلب به این سادگی نیست که ما آن را به صورت یک فلسفه بیان کنیم و بعد بگوئیم: لیس‌الاً و غیر از این هم چیزی نیست.

این مبتنی بر یک مسئله علمی است. این آقایان که خودشان بیش از دیگران سنگ علم را به سینه می‌زنند و فلسفه خودشان را یک فلسفه علمی و مبتنی بر علم می‌دانند، پس لااقل مبنای علمی نظریه‌شان را علم باید قبول کند. ولی علم چنین چیزی را تأیید نمی‌کند. شاید هیچ روان‌شناسی در دنیا نباشد که برای انسان فقط یک گزینه قائل باشد، گزینه تلاش برای معاش.

آیا وجدان فکری بشر مستقل است یا تابع؟

ریشه‌ی دیگر روانی این مطلب، مسئله فکر بشر و به عبارت دیگر مسئله وجدان ادراکی بشر و وجدان فکری بشر است. در انسان نیروی استدلال هست. انسان در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۰۸

مسائل استدلال می‌کند، از مقدماتی به نتایجی می‌رسد. رسیدن انسان به نتایج به دو چیز بستگی دارد: یکی اینکه آن مقدمات اولیه‌ای که آنها را به عنوان اصل موضوع انتخاب کرده (یا اصول متعارفه‌ای که آنها را به کار می‌برد) چه مقدماتی باشد؟ چون از مقدمات شروع می‌کند تا به نتایج می‌رسد.

دیگر اینکه کیفیت به کار بستن آن مقدمات به چه نحو باشد؟ منطق صوری برای قسمت دوم است؛ یعنی منطق صوری برای این است که اگر انسان مقدماتی داشته باشد، این مقدمات را به چه شکل بسازد تا به نتیجه درست برسد.

در همهٔ علوم، حتی علوم صددردصد تجربی، استدلال وجود دارد؛ چون بالاخره انسان در علوم تجربی هم تجاربی انجام می‌دهد و بعد محصول تجاربتش را به صورت یک اصل کلی در می‌آورد؛ باز در آن استنباط وجود دارد.

حال آیا قوهٔ فکر و ادراک بشر که در مسائل استدلال می‌کند، تابع چیزی است یا مستقل است؟ این خودش مسئلهٔ مهمی است. آیا قوهٔ فکر بشر و ریشه‌های وجدان فکری بشر، یک نیروی مستقل است یا نه؟

از همهٔ مسائلی که انسان در آنها استدلال می‌کند، ریاضیات روشن‌تر است. پایهٔ ریاضیات یک سلسله اصول متعارفه و اصول اولیه است. آن اصول اولیه که در فکر بشر پیدا شده است، چه پایه‌ای دارد؟ پایه‌ای دارد یا ندارد؟ ممکن است بگویید:

پایه‌اش حس است، ریشه‌اش حواس بشر است که در نتیجهٔ یک سلسله احساسهای مکرر، سلسله اصولی در فکر و عقل بشر پیدا شده است. ما حالا به این قضیه کار نداریم که آیا همهٔ اصول عقلی بشر از حواس گرفته می‌شود یا اصولی هم داریم که از حواس گرفته نشده‌اند؟ می‌گوییم آیا این اصول که در عقل و فکر ما در اثر احساسهای مکرر پیدا شده، ریشه‌اش همین است یا به نیازهای زندگی بشر و به عبارت دیگر به منافع و مصالح بشر هم بستگی دارد؟ مثلاً یک روز منفعت ما اقتضا می‌کند که $5 * 5$ مساوی ۲۵ باشد. ممکن است در یک جا منفعت ما اقتضا نکند که $5 * 5$ مساوی با ۲۵ باشد، در آنجا اگر $5 * 5$ مساوی ۲۴ باشد منفعت ما بهتر تأمین می‌شود. یعنی واقعاً اگر منافع ما تغییر کرد، فکر ما هم دربارهٔ اینجور مسائل تغییر می‌کند؟ این وجدان فکری ما بستگی دارد به منافع ما، به اغراض و هدفهای ما؟ یا اینها به هر جا بستگی داشته باشند، به حوایج و نیازهای ما بستگی ندارند؟

یا فرض کنید در فلسفه می‌گویند: دور و تسلسل محال است، محال است که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۰۹

پیدایش دو شیء متوقف بر یکدیگر باشد؛ یعنی پیدایش این، متوقف باشد به پیدایش آن و برعکس؛ یعنی این، وجودی وابسته به وجود آن و در واقع معلولش باشد و باز آن، عیناً وابسته به وجود این و معلولش باشد و به عبارت دیگر این دو فرد هر دو، هم علت یکدیگر باشند هم معلول یکدیگر نه اینکه از جنبه‌ای یکی علت باشد و دیگری معلول، و از جنبهٔ دیگر برعکس؛ آن، دو جنبه می‌شود [و مانعی ندارد].

این یک چیزی است در فکر بشر. فکر بشر در اینجور مسائل استقلال دارد یعنی تابع خواستها و مصالح و رژیم زندگی و این چیزها نیست. بهترین دلیلش همین است که می‌بینید در علوم (فیزیک، ریاضی، علوم فضایی) دانشمندان شوروی و چین که در رژیم خاصی زندگی می‌کنند- رژیمشان اشتراکی است و نظام زندگیشان یک نوع نظام است- و دانشمندان آمریکایی که در رژیم دیگری درست مغایر با این رژیم و ضد این رژیم زندگی می‌کنند، در لابراتوارهایشان وقتی که می‌خواهند مسائل را مطالعه کنند، با دو عینک مختلف نمی‌بینند که چون در دو نظام زندگی می‌کنند او با یک عینک می‌بیند و یک جور استنباط می‌کند و این با عینک دیگری مطالعه می‌کند و جور دیگری استنباط می‌کند!

البته هیچ مانعی ندارد که متد علمی این با متد علمی آن مخالف باشد، کما اینکه مانعی ندارد در دو دانشگاه آمریکا دو متد علمی باشد یا در چین یک متد علمی باشد، در شوروی متد دیگری باشد یا در خود شوروی دو متد علمی باشد. ولی آنچه که قطعی و مسلم است این است که افکار علمی و فلسفی بشر ملعبهٔ نظام زندگی بشر نیست که نظام زندگی، وجدان فکری بشر را از اصول و ریشه عوض کند.

به هر حال این هم مسئله‌ای است که به علم (علم النفس) مربوط است و در علم النفس (روانشناسی) چنین نظری تأیید نشده که اصول فکری بشر با تغییر نظام زندگی بشر تغییر می‌کند.

چیزی که بیشتر منشأ مغالطه می‌شود [خلط میان اندیشه‌های عملی و اندیشه‌های نظری است]. قدمای فلاسفه متوجه یک نکته بسیار عالی شده بودند و آن اینکه بعضی مسائل، قراردادی است نه واقعی. مسائل قراردادی فکر بشر متغیر است و به آنها اندیشه‌های عملی می‌گفتند در مقابل اندیشه‌های نظری، و به عبارت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۱۰

دیگر می‌گفتند: فکر بشر درباره «جهان آنچنان که هست» تابع اغراض انسان نیست، ولی فکر بشر درباره «جهان آنچنان که باید» تابع اغراض و اهداف انسان است. اینکه دور، محال است یا نه، فکری است درباره جهان آنچنان که هست. اینکه فلان عدد ضرب در فلان عدد مساوی با فلان عدد است، فکری است درباره جهان آنچنان که هست. ریاضیات و فلسفه و طبیعیات جزو علوم نظری هستند.

ولی علمی که درباره «آنچه باید» بحث می‌کنند مثل اخلاق، سیاست و تدبیر منزل (در تقسیماتی که قدما می‌کردند) که از اینجا مسئله حسن و قبح مطرح می‌شود:

فلان چیز خوب است، فلان چیز بد، این زیباست و آن زشت؛ اینها تغییر می‌کنند.

یک اختلاف نظر میان متکلمین و فلاسفه در این بود که متکلمین مسائل مربوط به حسن و قبح را در الهیات دخالت می‌دادند، می‌گفتند: چنین کاری برای خداوند حسن است پس می‌کند، و چنین کاری قبیح است پس نمی‌کند. و فلاسفه می‌گفتند:

حسن است و قبیح است، مسائل مربوط به زندگی بشر است و از حدود اندیشه بشر هم خارج نیست.

اینکه عده‌ای از علمای امروز نظر داده‌اند که فکر و وجدان فکری بشر ملعبه شرایط زندگی است، از اینجا بوده که در مطالعات خودشان در میان ملل و اقوام دیده‌اند که اصول افکار بشر درباره زشتی و زیبایی کارها (یعنی در بُعد حسن و قبح عقلی) بسیار متفاوت است، یعنی تابع شرایط زمانی و مکانی است. گفته‌اند وقتی ما به قبیله‌ای وارد می‌شویم، می‌بینیم فلان کار در حد اعلی زشت است و در قبیله دیگر که وارد می‌شویم، می‌بینیم همان کار در حد اعلی زیباست. آنها به عقلشان استناد می‌کنند، اینها هم به عقلشان استناد می‌کنند.

یک امر بعد از اینکه در میان مردم عادت شد، همه می‌گویند خوب است.

یک دفعه که عادت تغییر می‌کند، همه مردم می‌گویند بد است، مثل پوشیده بودن یا نبودن سر در حضور افراد محترم. تا چند سال پیش اگر کسی در حضور یک شخص محترم کلاه یا عمامه‌اش را به سر نمی‌گذاشت و سر لخت وارد می‌شد، بی‌احترامی بود. حالا مثل اینکه قضیه برعکس است، وقتی که شخص وارد مجلس می‌شود کلاهش را دم در می‌گذارد و سر لخت می‌رود، یعنی ادب و احترام اینجور اقتضا می‌کند. یا مثل وضع پوشش زنها: صرف نظر از اینکه مصلحت چه اقتضا می‌کند، در یک جامعه یک جور لباس پوشیدن زیباست، جور دیگر زشت است؛ در جامعه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۱۱

دیگر یا در زمان دیگر، اوضاع درست برعکس می‌شود، آنچه را که سابق زشت می‌دانستند الآن زیبا می‌دانند.

مسائل زشتی و زیبایی که مربوط به «بایدها» است یعنی باید اینجور باشیم یا نباید اینجور باشیم، از بحث ما خارج است. ما این مطلب را می‌گوییم تا کسی اینها را بر ما نقض نکند. ما اینها را اندیشه‌های عملی و متغیر می‌دانیم. ولی از این اندیشه‌ها که خارج بشویم و سراغ اندیشه‌های نظری یعنی فلسفه‌ها و علوم برویم [می‌بینیم متغیر نیستند].

علوم به هیچ وجه ملعبه و تابع خواسته‌ها، عادات، مقررات، عرفیات یا شرایط خاص زندگی، غنا و فقر نیست. یک بچه فقیر ضلوعک مسائل خاص فلسفی یا طبیعی یا ریاضی را همان‌طور تلقی می‌کند که یک بچه ثروتمند. البته ممکن است از نظر

ساختمان مغزی با همدیگر تفاوت داشته باشند؛ فقیر باهوش تر باشد، غنی کم هوش تر یا برعکس، ولی به هر حال به فقر و غنایشان مربوط نیست. فقیر فقیر و غنی غنی هم قضاوتشان درباره مسائل نظری علمی یکسان است؛ یعنی فقر و غناشان تأثیری در این قضاوت ندارد.

بنابراین اگر ما بخواهیم مذهب، هنر و خصوصاً فرهنگ را تابع مسائل اقتصادی بدانیم بستگی به این دارد که فکر را در مسائل نظری تابع بدانیم. این هم چیزی است که علم آن را نمی پذیرد.

ممکن است کسی چیز دیگری بگوید؛ بگوید اینکه ما می گوئیم اقتصاد زیربناست، مربوط به خصلت روانی بشر نیست که شما ما را به ناحیه علم النفس ببرید و از آن ناحیه ما را محکوم کنید. ما منکر غرایز گوناگون بشر نیستیم، منکر اصالت فکر بشر هم نیستیم ولی علت اصالت اقتصاد و تبعیت مسائل دیگر از آن، خصلت خاص اقتصاد و خصلتهای خاص آنها می باشد که مسائل غیر اقتصادی مجردند یعنی وابسته به امور خارجی نیستند. مثلاً می نشینیم قانونی را وضع می کنیم. این قانون، دیگر به یک امری در خارج بستگی ندارد. مذهب یک امر وجدانی است و به خارج از وجود ما بستگی ندارد. هنر و اخلاق هم همین جور. ولی اقتصاد عیش این است که وابسته به ماده و شرایط خارجی است؛ بستگی دارد به مواد زمین، به اموری که ما تولید می کنیم، به نیروهایی که مولدند. از این جهت اقتصاد یک امر خارج از اختیار بشر است، چون شرایط مادی و خارجی دارد و آن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۱۲

شرایط تغییر می کنند و طبعاً خودشان را بر بشر تحمیل می کنند و بشر در مقابل آنها چاره‌ای ندارد، کما اینکه واقعاً هم همین طور است. الآن ما نمی توانیم خودمان را با شرایط مادی زندگی تطبیق ندهیم، اصلاً امکان ندارد.

ممکن است گوینده بگوید: ما منکر اصالت فرهنگ نیستیم. ما منکر این نیستیم که فرهنگ بشر از یک غریزه ذاتی در بشر سرچشمه می گیرد که همان حقیقت جویی باشد. مذهب را هم منکر نیستیم. ولی بالاخره بشر باید میان نیازهای هماهنگی برقرار کند، نمی تواند نکند. اقتصاد به دلیل اینکه به امور خارجی بستگی دارد و خارج از اختیار بشر است و خودش را بر بشر تحمیل می کند، بشر در مقابلش چاره‌ای ندارد، نمی تواند آن را با مذهب و اخلاق و غیره تطبیق بدهد. ولی اینها امور مجردی هستند در اختیار خودش؛ اگر قانون است فوراً عوضش می کند، اگر مذهب است فوراً شکلش را تغییر می دهد و به شکل دیگری درمی آورد، و اگر فکر است باز بستگی به خودش دارد، وضعش را تغییر می دهد.

علت اصالت اقتصاد و فرعیت آنها، خصلتهای روانی بشر نیست، علتش این جهت است. بشر در شرایط خاص اقتصادی قرار می گیرد، ولی نیازش به فرهنگ بجای خود هست. می بیند نمی تواند آن را تابع فرهنگ کند، فرهنگ را تابع آن می کند، چون فرهنگ مجرد و بی ریشه است یعنی ریشه‌ای خارج از وجود خودش ندارد، ولی اقتصاد ریشه‌ای خارج از وجود خودش دارد. می بیند به مذهب نیاز دارد و مذهب را نمی تواند رها کند. ولی می بیند اقتصاد را که نمی تواند با مذهب تطبیق بدهد، مذهب را با اقتصاد تطبیق می دهد. می بیند به هنر هم نیاز دارد ولی اقتصاد را که نمی تواند با هنر تطبیق بدهد، هنر را با اقتصاد تطبیق می دهد. ریشه اصالت اقتصاد و عدم اصالت این امور، وابسته بودن اقتصاد به مواد خارجی و وابسته نبودن اینها به این مواد است.

این البته نظریه‌ای است ولی این نظریه را هم نمی شود قبول کرد، چون درست است که آن امور دیگر ریشه‌ای در ماده خارجی ندارند ولی آنچه‌ان هم بی ریشه نیستند که در اختیار بشر باشند و هر جور دلش بخواهد تغییر می دهد. مثلاً اخلاق؛ بگوید: من به اخلاق نیاز دارم. تا امروز اخلاق متناسب با شرایط اقتصادی اینجور بود که وجدان اخلاقی حکم می کرد راستی خوب است.

حالا که با اقتصاد امروز نمی شود اخلاق این باشد، خودمان را با وضع جدید تطبیق می دهیم، وجدان ما

یک مرتبه تغییر می‌کند، می‌گوید از امروز دیگر بنا را گذاشتیم بر اینکه دروغ خوب است. نه، اخلاق اینچنین هم مجرد و بی‌ریشه نیست که انسان بگوید حالا. که نمی‌شود اقتصاد را با اخلاق تطبیق کرد، پس اخلاق را تغییر می‌دهیم؛ یعنی به همین سهولت که لباسی را درمی‌آوریم و لباس دیگری می‌پوشیم، فوراً وجدان اخلاقی‌مان را عوض کنیم. تا امروز می‌گفتیم عدالت خوب است، ظلم بد است، باید با ظلم مبارزه کرد، باید از عدالت حمایت کرد. حالا می‌بینیم اوضاع جور دیگری اقتضا می‌کند، فوراً این وجدان را دور می‌اندازیم، یک وجدان دیگر می‌آوریم و می‌گوییم ظلم خوب است، عدالت بد است. ما بالاخره به یک وجدانی نیاز داریم؛ این وجدان را رها می‌کنیم، یک وجدان دیگر می‌گیریم. یا تا امروز وجدان مذهبی این‌طور خوب بود. حالا که می‌بینیم نمی‌شود، فوراً این وجدان مذهبی را کنار می‌گذاریم، یک وجدان دیگر به خودمان می‌دهیم؛ و همین‌طور اصول فکری.

تأثیر متقابل غرایز انسان در یکدیگر

مسائل این‌طور هم بی‌ریشه نیستند. هیچ کدام اینها اینجور نیست. حق این است که همه اینها غرایزی اصیل در بشر هستند و بشر گاهی به حکم نیازهای اقتصادی خودش، تغییراتی در سایر نیازها می‌دهد و گاهی به حکم سایر غرایزش، روی این غریزه‌اش حکم می‌کند؛ یعنی همه اینها در یکدیگر تأثیر متقابل دارند و گاهی یکی بر دیگری حکومت می‌کند. معنای حکومت کردن نه این است که آن را بکلی از ریشه دگرگون می‌کند، بلکه معنای آن این است که حکم او را ساقط می‌کند یعنی او را در حد بالقوه نگه می‌دارد. مثلاً وجدان مذهبی انسان یک چیز را حکم می‌کند و نیاز اقتصادی‌اش چیز دیگری را. در اینجا ممکن است که دنبال معاشش برود، نه اینکه وجدان مذهبی‌اش فوراً تغییر می‌کند! نه، این را در حد بالقوه می‌گذارد، مغفول‌عنه می‌گذارد؛ یعنی پا روی وجدان مذهبی یا اخلاقی یا علمی خودش می‌گذارد. عکسش هم در دنیا مشاهده شده است؛ یعنی انسان به خاطر اخلاق، مذهب، علم، بر وضع اقتصادی خودش حکومت می‌کند؛ به خاطر اخلاق، نظام اقتصادی خودش را تغییر می‌دهد؛ اخلاقش بر اقتصادش حکومت می‌کند، مذهبش بر اقتصادش حکومت می‌کند.

سؤال: ۱. مادیون می‌گویند: «محرک انسان، جلب منافع و کسب لذت است». شهوت، پول و برتری طلبی هم جزو منافع است. انسان برای کسب لذت بیشتر، مغزش را به کار می‌اندازد. آن وقت وسایل تولید را کاملتر می‌کند. در نتیجه شرایط اقتصادی زمان تغییر می‌کند. در آن صورت روبنا هم - که می‌گویند شامل هنر، فرهنگ، مذهب، آداب و رسوم، قوانین و ... است - عوض می‌شود.

۲. آقای مطهری فرمودند: باید از علم سؤال کرد که آیا بر وجود بشر فقط غریزه منفعت طلبی حکومت می‌کند یا چیزهای دیگری هم هست؟

روانشناسی این را خیلی طرد نمی‌کند و تقریباً تأیید می‌کند که انسان تمام کارهایش بر اساس منافع خودش است. در کتاب آقای دکتر سیاسی در شرح حال بعضی بیماران می‌گوید: «اینها فداکاری و ایثار می‌کنند، منافع خودشان را زیر پا می‌گذارند، خود را فدای جمع می‌کنند...». ما می‌خندیدیم که اینها کارهای انسان کامل است، او می‌گوید بیمارند و آدم طبیعی را کسی می‌داند که منافعش را در راه مردم و اجتماع کنار نزنند ...

۳. مسائل اجتماعی مسائل آماری هستند و لذا نمی‌شود روی یک نفر حکم صادر کرد. روان‌شناسان هم در مسائل روانی بر آمار تأکید می‌کنند.

آنها می‌گویند بیشتر مردم برنامه زندگیشان این‌طور است که دنبال منفعت می‌روند و اگر از رفتارشان چیز دیگری مشاهده می‌شود، فقط تظاهر است؛ یعنی اگر اظهار دوستی و اخلاص بی‌شائبه می‌کنند، زیر پرده خبر دیگری است که شاید خودشان هم ندانند.

۴. مارکسیستها نمی‌گویند غنی از تجربیات، یک چیز استنباط می‌کند و فقیر چیز دیگر. آنها می‌گویند: طرز تفکر جامعه جبراً تابع شرایط اقتصادی است. مثلاً در دوران بردگی، طرز تفکر و اخلاقیات بردگی حکومت می‌کرده و در دوره‌های بعد چیزهای دیگر. در آن وقت می‌گفتند انسان خوب (برده خوب) کسی است که به مولای خود وفادار باشد، امروز جور دیگری است. آنها می‌گویند در رژیمی که یک طرز تولید مخصوص بر اقتصاد حکومت می‌کند، طرز تفکر مردم هم تابع آن است. لذا نمی‌گویند اقتصاد زیربناست، بلکه می‌گویند طرز تولید اقتصاد زیربناست. طرز تولید

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۱۵

اقتصاد در دوران بورژوازی یک جور است، در دوره کمونیسم یک جور دیگر.

من اول جواب مطلب آخر را عرض می‌کنم. نه، این‌جور نیست که آقای مهندس فرمودند. اولاً از نظر اینها ریشه اینکه با تغییر نظام اجتماعی سایر مسائل تغییر می‌کند، این است که انسان تابع جو خودش است. ریشه‌اش این است و نتیجه‌اش هم جز این نمی‌تواند باشد که انسان در هر جو مادی که قرار بگیرد، همان طوری فکر می‌کند که آن جو مادی اقتضا می‌کند (یعنی منافعش در آن جو مادی حکم می‌کند)، و بنابراین جبراً فقر هم همین جور است. گذشته از این، تصریحی که یکی از پیشروان مارکسیسم «۱» می‌کند و این جمله معروف از اوست که: یک نفر در کاخ و در ویرانه دو جور فکر می‌کند «۲»، همین مطلب است. یعنی مثلاً همین آقای که امروز در یک نظام طبقاتی جزو طبقه کارفرماست، الآن یک طرز تفکر دارد؛ اگر یک مرتبه در اثر یک بحران وضع اقتصادی ورشکست بشود و مجبور گردد کارگر بشود، یعنی یک ماه بعد به صورت یک کارگر در بیاید، آن وقت وجدانش فرق می‌کند. چون حالا کارگر است یک وجدان دارد، سابقاً کارفرما بود وجدان دیگری داشت.

برعکس اگر کارگری از طبقه خودش خارج شود و به طبقه کارفرما بیاید، وجدانش آن‌ا عوض می‌شود.

او در کمال صراحت این مطلب را می‌گوید، و الا «شرایط طبقاتی» دیگر معنی نداشت. چرا می‌گویند انسان در هر طبقه‌ای که باشد یک جور فکر می‌کند که در طبقه دیگر فکر نمی‌کند؟ دو طبقه که در یک زمان هستند، و شرایط تولیدی و نیروهای تولیدی طبقه کارفرما و طبقه کارگر در یک زمان که یک جور است. اینکه کارگر یک طرز تفکر دارد و کارفرما طرز تفکر دیگر، علتش این است که جو زندگی فردی و شخصی این با جو زندگی فردی و شخصی او فرق می‌کند، و همان جمله معروف «یک انسان در کاخ و در ویرانه دو جور فکر می‌کند» مؤید این مطلب است.

(۱) [فویرباخ]

(۲) [اصل جمله چنین است: تفکر در یک کاخ و در یک کلبه تفاوت پیدا می‌کند: اصول مقدماتی فلسفه، ص ۱۹۶]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۱۶

راجع به مسائل اول هم در آن جلسه عرض کردیم، بحث در این نیست که انسان برای منافع خودش کار می‌کند یا لذت؟ انسان برای لذت کار می‌کند. این امری است که شاید احدی در دنیا منکرش نباشد. تا انسان از کاری که می‌کند نوعی لذت

نبرد، نمی‌کند. این دیگر ساختمان انسان است. همان کسی هم که ما می‌گوییم از لذات مادی خودش می‌گذرد، نه این است که به بی‌لذتی پناه می‌برد. او در این گذشت، لذتی می‌بیند که برای او عالیتر و راقی‌تر است؛ یعنی از خورانییدن بیشتر لذت می‌برد تا از خوردن، از پوشانییدن بیشتر لذت می‌برد تا از پوشیدن. سعدی هم می‌گوید:

اگر لذت ترک لذت بدانی دگر لذت نفس، لذت نخوانی

هیچ کس نگفته که بشر برای لذت کار نمی‌کند. خود پیغمبران هم که مردم را دعوت به آخرت و خدا و عبادت کرده‌اند، گفته‌اند نمی‌دانید چه لذتها و بهجت‌هایی در اینجا هست! لذتی که امیر المؤمنین از عبادتش می‌برد، هیچ عیاشی از هیچ کاباره‌ای نمی‌برد. کسی نمی‌گوید امیر المؤمنین عبادت می‌کرد و یک ذره هم لذت نمی‌برد. به یک مفهوم، منفعت است. انسان هر منفعتی را به خاطر لذت می‌خواهد. منتها بحث مادی و غیر مادی این است که مادی لذت را منحصر می‌داند به آنچه که ناشی از مادیات زندگی است. غیر این مادیین (یعنی ماتریالیست دیالکتیسین‌ها) «منافع مادی» را همین طوری که شما گفتید توجیه می‌کنند؛ یعنی اختصاص نمی‌دهند به منافع اقتصادی، شهوت جنسی را هم جزو آن می‌دانند، برتری طلبی را هم یک امر مادی می‌شمارند (آن را جزو معنویات نمی‌شود شمرد). ولی در مکتب اینها (مارکسیسم) مطلب اینجور نیست که منافع مادی را شامل امور جنسی هم بدانند، و لهذا- عرض کردم- امثال راسل این را رد می‌کنند. دیگر نمی‌شود گفت که راسل هم حرف اینها را نمی‌فهمیده. راسل مارکس را رد می‌کند و می‌گوید این نظر درست نیست به این دلیل که ما نمی‌توانیم غریزه جنسی را از اصالت بیندازیم.

اینها برای اموری اصالت قائلند که قابل مبادله باشد، به عبارت دیگر کلی‌اش مطلوب باشد نه شخصش، امری که بشود آن را داد مثلش را گرفت. به همین دلیل مسئله عشق یا مسئله فرزند، خارج از این بحث است چون مسئله عشق و مسئله فرزند جنبه شخصی دارند؛ یعنی انسان بچه خودش را که دوست دارد، روی یک ارزش کلی نیست، بچه خودش را دوست دارد و فقط هم همین را دوست دارد؛

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۱۷

یعنی اگر بروند بچه دیگری بیاورند که همه چیزش از او بهتر باشد، زیباتر باشد، خوش‌زبان‌تر باشد، باهوش‌تر و بانمک‌تر باشد، بگویند آقا تو بچه می‌خواهی دیگر، بهترش را به تو می‌دهیم، او را به ما بده، قبول نمی‌کند، برای اینکه غریزه به شخص این بچه تعلق گرفته. می‌گوید: همین را می‌خواهم. همان بچه کور و کچل خودش را به بچه‌های خیلی خوب مردم ترجیح می‌دهد.

مسئله عشق هم همین‌طور است. هر کسی نه این است که به یک همسر به طور کلی علاقه‌مند می‌شود، یک کلی همسر! آن جلسه عرض کردم، [غلام عاشق به اربابش] گفت: عاشق هر کسی هستم که شما مصلحت بدانید! نمی‌شود انسان عاشق کسی باشد که دیگری مصلحت بدانند؛ مثل قالی نیست. شما قالی‌ای را که در اتاقتان افتاده، فقط از آن جنبه‌های کلی‌اش می‌خواهید، مثلاً قالی‌ای است کرمانی، خصوصیتش چنین، ارزشش این قدر و ... اگر همین الان کسی یک قالی دیگر برای معاوضه بیاورد و شما ببینید از این بهتر است، آن قالی را به او می‌دهید.

در اینجور مسائل، علقه، علقه شخصی و فردی است. یک زن همین خصوص شوهر خودش را می‌خواهد. اگر زنی حاضر باشد شوهرش را معاوضه کند، می‌گویند شوهر دوست نیست، اصلاً او را زن خانواده حساب نمی‌کنند، کما اینکه اگر مردی حاضر باشد زنش را با یک زن دیگر به اصطلاح «فی» بزند و بگوید اگر زنی با این شرایط پیدا شود من فوراً معاوضه می‌کنم، او را شوهر حسابی تلقی نمی‌کنند. هر کسی به زن خودش، به شخص همان زن علاقه‌مند است و هر زنی هم به شخص همان

شوهرش علاقه‌مند است، و لهذا اینها جزو مسائل اقتصادی و تجاری نیست. این تعمیمی که شما می‌دهید، برای توجیه حرف آنهاست اما چیزی نیست که با حرف آنها تطبیق کند.

این چیزهایی هم که حضرت‌عالی راجع به آمار فرمودید که در مسائل اجتماعی بر اساس اکثریت حکم می‌کنند، آن اکثریتی که شما می‌گویید مضر به حرف ما نیست. ما می‌گوییم غریزه منحصر در بشر این نیست و لو موارد کمی هم پیدا شود [که نشان بدهد غرایز دیگری نیز در بشر وجود دارد]. همان نهرو هم اگر منحصر به خودش باشد [کفایت می‌کند]. آن وقت می‌گویید: از نظر علم امروز، نهرو یک آدم بیمار تلقی می‌شود. امثال نهرو در دنیا بسیار زیاد هستند.

چقدر افراد بوده‌اند و هستند که یک عمر زندگی زاهدانه می‌کنند برای اینکه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۱۸

ریاستشان محفوظ باشد. این قضیه، دیگر در پیشوایان مذهبی غیر متقی و پیشوایان مذهبی دروغین هست. بگذریم از دو دسته پیشوای مذهبی که در اثر نعمت حماقت مریدهایشان، از عالترین لذتهای مادی دنیا بهره‌مند بودند: یکی پیشوایان اسماعیلی‌ها «۱»، یکی هم پیشوایان بهایی‌ها تا شوقی افندی زنده بود، حالا که به صورت هیئت درآمده است. همه پیشوایان مذهبی دنیا اگر بخواهند مقام پیشوایی‌شان را حفظ کنند، راهی ندارند جز محروم کردن خود از لذتها. البته شکی نیست که میان اینها عده‌ای هم هستند که روی ایمان و اعتقاد و تقوا [آن‌طور زندگی می‌کنند]، آن بجای خود، ولی هیچ کس هم انکار ندارد که اقلاً نیمی از آنها این همه محرومیتها را در زندگی متحمل می‌شوند فقط به خاطر اینکه مقامشان محفوظ باشد. این امری است که خیال نمی‌کنم قابل انکار باشد. امر خیلی محدودی هم نیست که بگوییم یک نفر بوده، دو نفر بوده، پنج نفر بوده؛ همیشه در دنیا هستند و زیاد هم هستند. ممکن است یک نفر در این تهران باشد که اگر یک آدم عادی باشد، دل او ممکن است بترکد؛ آدم مثلاً به خدا اعتقاد نداشته باشد و کارش به خاطر خدا هم نباشد، آن وقت مثلاً نواحی بالای شهر تهران را در همه عمرش نمی‌بیند برای اینکه مبادا مریدها ناراحت بشوند. چقدر باید غریزه جاه طلبی در او قوی باشد که تا این حد برای خودش محرومیت ایجاد کند! این هست و خیال نمی‌کنم قابل انکار باشد.

(۱) آنها گرهایی هستند که با هیچ چیزی نجس نمی‌شوند!

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۱۹

جامعه و تاریخ از نظر قرآن

اشاره

در دنباله بحث چهار جلسه پیش راجع به ماهیت تاریخ از نظر قرآن [مطالبی عرض می‌کنیم]. البته منظور این است که قرآن منطق خودش را در جریانهای تاریخ بر چه مبنایی گذاشته است؟ ما در آن جلسه مقدماتی بحث کردیم و چون به مطالعات جدیدی برخورد کردیم، ناچار آنها را اینجا ذکر می‌کنیم، اگر چه ممکن است بعضی از مطالب تکراری باشد.

آیا قرآن برای جامعه بشری شخصیت قائل است؟

اولین مسأله در اینجا این است که اساساً آیا قرآن برای جامعه بشری، برای اجتماع انسانها شخصیت قائل است یا اینکه نه، برای اجتماع شخصیتی قائل نیست و اجتماع در منطق قرآن چیزی نیست جز همان افراد، و قرآن طرف سخنش فقط افراد است و هدفش هم افراد هستند، و غیر از افراد چیز دیگری را در نظر ندارد و نمی بیند؟.

اگر به این دید نگاه کنید، هیچ فرقی میان جامعه انسان و یک باغ پر از درخت نیست. باغ پر از درخت هر چه هست درخت است، مجموع درختهاست و هر درختی برای خودش یک دنیای جداگانه دارد. هر درختی ارتباط مستقیم با آب و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۲۰

هوا و خاک و نور و حرارت و غیره دارد و هیچ درختی در سرنوشت درخت دیگر تأثیر ندارد؛ یعنی مجموع درختها یک پیکر واقعی - نه قراردادی - به نام جامعه درختان نیستند.

آیا انسانها هم از همین قبیل اند که اگر در مورد انسانها بگوییم: «بنی آدم اعضای یک پیکرند» فقط یک تعبیر شاعرانه کرده ایم؟ یا نه، اصلاً این یک واقعیت است.

افراد انسان پیوندهایی واقعی با یکدیگر دارند که مردمی که با هم زندگی می کنند، طبعاً و واقعاً به صورت یک پیکر در می آیند و افراد اجتماع واقعاً تا حدود زیادی حکم اعضا را پیدا می کنند؛ یعنی استقلالشان تا حدودی محو می شود و تابع آن وحدت و روحی می شوند که بر جامعه حکم فرماست.

اگر این دومی را گفتیم، آنگاه این سؤال پیش می آید: افراد که عضو جامعه هستند - و جامعه خودش یک واقعیتی است نه یک امر قراردادی - و تا اندازه ای استقلالشان را از دست می دهند، تا چه حد از دست می دهند؟ صد درصد از دست می دهند یا یک درصدی دارد، مثلاً بگوییم صدی پنجاه؟ البته درصدش را نمی شود معین کرد.

قرآن برای جامعه شخصیت قائل است، واقعاً برای جامعه حقیقتی و واقعیتی قائل است و افراد را عضو آن واقعیت می داند. افراد انسان در حکم درختان یک باغ نیستند، بلکه در حکم اعضای یک پیکرند. چون گذشته از اینکه مقررات اسلامی بر همین پایه گذاشته شده است (یعنی تنها جنبه فردی ندارد؛ نمی گوید فرد هیچ ارتباطی با افراد دیگر ندارد، بلکه برای اصلاح فرد که «جزء» هست، اصلاح «کل» را لازم می شمارد و هر فردی به خاطر خودش هم که هست مسئول آن کل و آن جمع است) اساساً در قرآن به همین صورت این منطق تأیید شده است و قرآن برای اقوام و به تعبیر خودش «امم» (۱) شخصیت قائل است؛ یعنی همان طور که برای فرد حیات و موت قائل است، واقعاً برای جامعه حیاتی و موتی و کانه روحی قائل است و برای جامعه عمر قائل است. همین جور که عمر فرد زمانی به سر می رسد، گاهی طولانی است و گاهی کوتاه، عمر یک جامعه هم گاهی طولانی است، گاهی کوتاه و زمانی به سر می رسد. همان طور که هر فردی یک شعور خاص به خود دارد، جامعه

(۱) تعبیر «ملل» در قرآن نیامده و تعبیر غلطی هم بوده که اخیراً شایع شده است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۲۱

هم یک شعور خاص به خود دارد. و شاید به تعبیر بالاتر، همان طور که از نظر قرآن هر فردی یک کتاب دارد که ما اسمش را نامه عمل می گذاریم (وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا) (۱) و یک نامه عمل دارد که آن نامه عمل فردی است، هر امت هم یک کتاب مستقل دارد.

این را باید عرض کنیم که ما این مطلب را بیشتر از تفسیر المیزان استفاده کرده‌ایم و لهذا خود آن تفسیر را آورده‌ام که بیشتر می‌خواهم عبارتهای آن را بخوانم.

ایشان (علامه طباطبایی) می‌گویند علت اینکه مورخین اسلامی قبل از هر مورخ دیگری به این فکر افتادند که بحثهای اجتماعی را مطرح کنند و برای هر قومی از آن جهت که یک قوم است، حساب مخصوصی باز کنند و برای هر قوم و ملتی روحی قائل شوند و افرادی مثل مسعودی در هزار سال پیش بلکه بیشتر و بعد ابن خلدون [سخنانی در این باب بگویند، تعالیم قرآن است]. اینها از همین قرآن الهام گرفته‌اند.

فرنگیها هم این مطلب را قبول دارند که جامعه‌شناسی به عنوان یک علم، ابتکار اولیه‌اش از اروپاییها نیست، مبتکر اولیه‌اش را ابن خلدون می‌دانند. البته قبل از ابن خلدون هم خیلی افراد بوده‌اند ولی ابن خلدون به صورت کاملتری بیان کرده است؛ یعنی ابن خلدون بوده که در آن مقدمه خودش تصریح کرده به این مطلب که هیچ دلیلی نداریم که علوم عقلی منحصر باشد به آنچه که از قدیم به ما رسیده و یونانیان علوم را به نظری و عملی تقسیم کرده‌اند، و بعد علوم نظری را به شعبی تقسیم کرده‌اند و علوم عملی را به شعبی. ممکن است علوم دیگری باشد که اصلاً خود آن علم را بشر تاکنون نشناخته باشد و خود علم، جدید باشد نه توسعه یک علم. اصلاً علم، علم جدیدی باشد. و مدعی می‌شود که علم جامعه، خودش یک علمی است و مثل همه علوم دیگر موضوع و هدف و مبادی و مسائل دارد و با هیچ علمی فرق نمی‌کند.

کتابش ترجمه هم شده است و بسیار کتاب پرمغزی است. او برای امتهای و ملت‌ها ارتقاءها و انحطاطها قائل است و به حسب تشخیص خودش علل ارتقاءها و

(۱) اسراء/ ۱۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۲۲

انحطاطها و انقراضها را ذکر می‌کند. او به فرد کار ندارد، حکم «امت» و به اصطلاح امروز «ملت» را بیان می‌کند. درست جامعه را موضوع یک علم مستقل و جداگانه قرار می‌دهد.

ایشان می‌گویند همه اینها از خود قرآن الهام گرفته‌اند، چون این قرآن است که برای اولین بار در تاریخ بشریت اینچنین برای اقوام، مستقل از افراد، شخصیت قائل شد.

آیات قرآن در این زمینه

در اوایل سوره مبارکه اعراف آیاتی هست خطاب به بنی آدم به طور کلی:

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوَاتِكُمْ... يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ «۱».

تا می‌رسد به اینجا که:

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ «۲».

خداوند کارهای زشت را- چه ظاهری و چه باطنی، چه آنچه که علنی است و چه آنچه که مخفی و مربوط به روان و باطن انسان است- و کارهای بد و طغیانها را و قیامهای بدون حق را و شرک را و نسبت دادن به خدا چیزی را که انسان نمی‌داند

(بدعتها) همه را حرام کرده است. بعد می گوید:
وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ «۳».

(۱) اعراف / ۲۶ و ۲۷

(۲) اعراف / ۳۳

(۳) اعراف / ۳۴

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۲۳

برای هر امت و قومی پایانی است.

اصلاً خود آن آیه فواحش را که ذکر می کند، معلوم است که می خواهد علل به پایان رسیدن را ذکر کند. از آیات دیگر قرآن نیز این مطلب استفاده می شود که هر امتی پایانی دارد و آن وقتی که پایانش برسد، یک ذره تخلف نمی کند؛ نه لحظه ای پیش می افتد، نه لحظه ای پس؛ اینچنین قطعی و ضروری است.

در این تفسیر، در ذیل آیه قبل از این آیات که خطاب به بنی آدم می فرماید: «ای بنی آدم! شما در روی زمین زندگی می کنید و در روی زمین می میرید و بعد، از همین زمین هم مبعوث خواهید شد» می گوید مفاد این آیه این است: «ان الامم و المجتمعات لها اعمار و آجال نظیر ما للافراد من الاعمار و الآجال» برای امتها و اقوام هم عمر و اجل است آنچنان که برای افراد هست.

آیه دیگر آیه ۱۰۸ سوره انعام است. گفتیم که می گویند هر قوم هم یک نوع شعور و یک نوع احساسی دارد غیر از احساس فرد و مختصات احساسی یک فرد.

شما می بینید که هر قوم و ملتی در اثر اینکه با یکدیگر زندگی کرده و تحت تأثیر یک گونه علل (علل طبیعی و جغرافیایی، علل اجتماعی و علل نژادی) قرار گرفته اند، طبعاً همه مردم دارای یک روحیه خاص می شوند که امروز روی روحیه ملل تکیه می شود و حتی کتابهایی هم در همین زمینه ها به نام روحیه ملل نوشته می شود «۱»: روحیه ملت آلمان، روحیه ملت فرانسه و غیره.

قرآن در بعضی آیات خودش مطلب را به این تعبیر بیان می کند، خطاب می کند به یک مردمی که عملشان فحاشی است و فحش می دهند. قرآن نهی می کند حتی مسلمین را، می گوید به بتها و هر چیز دیگری که مورد احترام دیگران است فحش ندهید، سب نکنید؛ البته نه به آن ملاکی که امروز می گویند که هر چیزی که بشر برای آن احترام قائل شد، خود به خود احترام پیدا می کند؛ اگر بتی مورد احترام بشر شد، چون بشر به آن احترام می گذارد و بشر محترم است، پس آن هم باید محترم باشد! نه، چنین اصلی از قرآن استنباط نمی شود، بلکه برعکس استنباط می شود. [قرآن این کار را نهی می کند] به خاطر توجه دادن به عکس العملش. می گوید وقتی که شما به معبود و مقدسات آنها فحش بدهید، آنها هم به مقدسات شما فحش می دهند؛

(۱) [مانند کتاب روح ملتها]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۲۴

اصلاً فحش را کنار بگذارید.

در نهج البلاغه است: در جنگ صفین امیر المؤمنین دیدند که اصحابشان به معاویه و اصحاب معاویه و شاید به بالاتر فحش می دهند. فرمود: «إِنِّي أَكْرَهُ لَكُمْ أَنْ تَكُونُوا سَبَّابِينَ» (۱) «من خوش ندارم که شما فحاش و سبّاب باشید، بلکه برعکس حرف خوب بزنید، سختان دعا باشد، بگویید: خدایا! میان ما و این دشمنانمان اصلاح کن، آنها را به راه خیر هدایت کن.

قرآن می فرماید: «وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ. بَعْدَ مِثْلِ كَذَلِكَ» (مثل اینکه این را به عنوان یک روحیه کلی از این مردم تشخیص می دهد)، «كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (۲) اینچنین برای هر امتی کارشان را در احساسشان زیبا قرار می دهیم. حال چرا این را به خدا نسبت داده یا نداده، داستان دیگری است. ولی اساس مطلب این است که هر امتی عمل خودش را زیبا احساس می کند. هر امتی اصلاً احساس و درکشان درباره نوع کاری که آن را پسندیده اند، با احساس و درک یک امت دیگر فرق می کند.

کاری را که اگر به یک امت دیگر عرضه بداری آن را زشت می داند، این امت آن را زیبا می داند. این خودش دلیل بر آن است که گاهی یک امت دارای نوعی احساس و درک می شود که یک امت دیگر ندارد. آیه دیگر که آن هم خیلی عجیب است، در سوره جاثیه است.

صریح آیه قرآن است که در قیامت به انسان کتابی عرضه می شود که در اصطلاح مذهبی شایع امروز ما «نامه اعمال» می گویند. به طور کلی قرآن دائماً این مطلب را تکرار می کند و صرف این را نمی گوید که هر چه شما می کنید ما می دانیم، بلکه می گوید هر چه هر فرد بشر انجام می دهد در کتابی ثبت می شود و هیچ کار کوچک یا بزرگی نیست مگر اینکه در آن کتاب ثبت می شود و وقتی انسان در قیامت محشور می گردد و آن کتاب را به او عرضه می دارند، حیرت می کند و می گوید: «مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَیْرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا» (۳). تا این مقدارش هیچ شک و تردیدی در آن نیست. حال، آن کتاب چگونه کتابی است؟ آیا واقعاً کتابی

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۲۰۴

(۲) انعام/ ۱۰۸

(۳) کهف/ ۴۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۲۵

است از جنس کاغذ و افرادی هستند با کاغذ و قلم، و بعد آن را به دست اشخاص می دهند، بنابراین افراد باسواد می توانند بخوانند و افراد بی سواد نمی توانند، و به چه زبانی می نویسند؟ یا اینکه آن کتاب، بیرون از وجود خود انسان نیست و نوشتن اعمال انسان در کتاب جز این نیست که صورت هر عمل به نحوی در وجود خود انسان باقی می ماند و وقتی که وجود انسان از این حالت اجمال و بساطت خارج و گویی باز می شود، تمام اعمال خودش را از اول تا آخر عمر در مقابل خودش و با خودش و توأم با خودش مجسم می بیند. در این دنیا وقتی نگاه می کند، خودش را روی خط زمان در زمان حال می بیند و گذشته و آینده از او پنهان است ولی در قیامت یک مرتبه اوست با تمام آنچه که در همه زمانها انجام داده، خودش را با تمام زمانهای خودش و کارهایی که در زمانها کرده توأم می بیند.

عده ای اینجور استنباط می کنند، می گویند: «وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...» (۱) «بیرون می آوریم» نشان می دهد که گویی چیزی در جایی مخفی است، آن را بیرون می آورند، و این جز آنکه از درون خود انسان بیرون کشیده می شود چیز دیگری نیست. ولی آیا فقط هر فرد از آن جهت که یک فرد است یک کتاب و نامه دارد؟ و یا یک امت هم از آن جهت که یک امت است

نامه‌ای دارد؟.

این آیه چنین می‌گوید: وَ تَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً فِي رُؤْيَا يَوْمِ الْقِيَامَةِ در روز قیامت در ابتدای کار، هر امتی را می‌بینی در حالی که روی زانوی خودشان تکیه کرده‌اند و اینجور- خلاصه- به زانو درآمده‌اند و منتظرند که سرنوشتشان به دستشان داده شود. بعد می‌گوید: كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْرَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (۲) هر امتی به کتاب و نامه خود خوانده می‌شود و به آن امت گفته می‌شود که به شما کیفر یا جزا داده می‌شود همانچه را که عمل کردید؛ یعنی جزای شما همان عمل شماست. در این آیه هم باز ایشان تصریح می‌کنند که: «و استفاد من ظاهر الآیة ان لكل امة كتاباً خاصاً بها» از این آیه ظاهر می‌شود که هر امت یک کتاب مخصوص به خود دارد «کما ان لكل انسان كتاباً خاصاً به» [همان‌طور که هر انسانی کتابی

(۱) [اشاره به آیه ۱۳ سوره اسراء]

(۲) جاثیه/ ۲۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۲۶

مخصوص به خود دارد.].

این طبعاً لازمه آن حرف هم هست؛ یعنی اگر بنا شد که جامعه یک وحدت واقعی و یک شخصیت واقعی جدا از شخصیت فرد داشته باشد و خودش یک شخصیت باشد و جامعه صرف «مجموع» نباشد و غیر از روح فردی یک روح اجتماعی نیز بر انسانها حکومت کند، طبعاً باید آن هم یک کتابی داشته باشد و نمی‌تواند نداشته باشد.

آیه دیگر در سوره یونس است که می‌فرماید: وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ (۱) برای هر امتی یک پیامبری هست (نه اینکه در میان هر امتی شخص رسولی هست؛ نه، هر امتی رسولی دارند که یا آن رسول خودش در میان آن امت بوده یا پیامش به آنها ابلاغ شده، مثل ما که رسولمان پیغمبر اکرم است با اینکه خودشان در میان ما نیستند، پیامشان به ما ابلاغ شده) فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ (اینجا می‌گویند یک نوع حذف و اضماری هست) پیغمبرشان می‌آید آنها را هدایت می‌کند، بعد بعضی مردم قبول می‌کنند و بعضی تکذیب می‌کنند، و بالاخره بحق در میان آنها حکم خواهد شد.

بعد می‌گوید: وَ يَقُولُونَ مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ. پیغمبر اکرم به کفار قریش می‌فرمود: من پیامبری هستم در میان شما و اگر تکذیب کنید، سنت الهی این است که هلاک بشوید؛ نه یک فرد، بلکه این جامعه‌ای که نمی‌پذیرد هلاک شود. اینها به مسخره می‌گفتند: مَتَىٰ هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ حالا هلاک ما کی می‌خواهد عملی شود؟ قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرًّا وَلَا نَفْعًا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ بگو آنچه می‌گویم به دست من نیست، من نیستم که می‌خواهم شما را هلاک کنم، اراده فرد من نیست، من حتی مالک ضرر و نفع خودم جز اینکه خدا بخواهد نیستم؛ یعنی همه چیز به دست خداست. بعد سنت خدا را بیان می‌کند: لِكُلِّ أُمَّةٍ أُمَّةٌ أُولَىٰ وَ لِي بَدَأْتُكَ اللَّهُ چنان است که برای هر قومی پایانی هست، اجلی و عمری هست، إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ (۲) آنگاه که پایان کارشان برسد، نه یک لحظه جلو می‌افتد نه یک لحظه عقب.

(۱) یونس / ۴۷

(۲) یونس / ۴۸ و ۴۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۲۷

در این تفسیر عین همین مطلب را اندکی مفصل می‌گوید که من مختصرش را ذکر می‌کنم.

می‌فرماید: وقتی که اینها گفتند: تو که می‌گویی ما هلاک می‌شویم، پس کی؟

و قتش را تعیین کن، جواب این سؤال دو گونه داده شده است: اول آنکه این غیب است و غیب را جز خدا نمی‌داند و این امری است که در دست خداست، و دوم آنکه در عین اینکه غیب است یک امر ضروری الوقوع و به اصطلاح امروز اجتناب‌ناپذیر است. «و اما الثانی اعنی ذکر ضرورة الوقوع فقد بین ذلك بالاشارة الى حقيقة هی من النوامیس العامیة الجاریة فی الكون» خواسته به یک ناموسی که در هستی جریان دارد اشاره بفرماید که «تنحلّ بها العقدة» اشکال به آنجا حل می‌شود «هی ان لكل امة اجلاً لا يتخطّاهم ولا يتخطّونه فهو آتیهم لا محالة» «۱» که آیه فرمود: لِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ اِذَا جَاءَ اَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ..

آیات دیگری هم البته در قرآن هست، ولی گویا دیگر تردیدی در این قضیه باقی نمی‌ماند که اسلام برای جامعه و واقعاً شخصیتی قائل است، و عرض کردم که مقررات اسلامی هم در این زمینه بر همین مناسبت که فرد را کاملاً مستقل نمی‌داند. اصلاً امر به معروف و نهی از منکر برای این است که محیط باید اصلاح بشود که تا محیط (یعنی جامعه و روح اجتماعی) اصلاح نشود، فرد توفیق صددرصد پیدا نمی‌کند.

فکر انسان انعکاس محیط نیست

مطلب دیگر اینکه حال که جامعه شخصیت دارد و فرد عضوی است در جامعه، و لازمه عضویت این است که مقداری از استقلال - اگر نگوئیم تمام استقلال - از میان برود، چقدر از استقلال از میان می‌رود؟ آیا واقعاً پیکر است و عضو، و واقعاً فرد هیچ استقلالی از خود ندارد، همین طور که یک انگشت در بدن هیچ استقلالی از خودش ندارد و صددرصد محکوم جریان کلی بدن است؟ آیا قرآن این اصل را می‌پذیرد که فرد صددرصد محکوم جریان کلی جامعه است و عضوی است که هیچ گونه استقلالی از خود ندارد (قهرماً می‌شود جبر اجتماعی در همه شئون و جبر

(۱) المیزان، ج ۱۰ / ص ۷۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۲۸

تاریخ در همه شئون)؟ یا نه، بشر در جامعه حالت نیمه استقلال و نیمه آزاد را دارد؛ یعنی در عین اینکه عضو و محکوم جامعه است، می‌تواند حاکم بر جامعه خودش باشد؛ هم جامعه فرد را تغییر می‌دهد و بر او تأثیر می‌گذارد و هم این عضو چون صد درصد استقلالش از بین نرفته است یک خصوصیت و حالتی دارد که می‌تواند کل خودش را تغییر بدهد و عوض کند.

مسلم اسلام به منطوق دوم قائل است. می‌بینید اسلام برای عقل به عنوان یک امری که در همه حال مناط تکلیف انسان است، و برای وجدان انسانی استقلال قائل است. در هیچ شرطی از شرایط اجتماعی، وضع جامعه را به عنوان یک عذر نمی‌پذیرد؛ یعنی این حرفی که امروز شایع است که تا می‌گوئیم: آقا چرا چنین می‌کنی؟ می‌گوید: ای آقا! محیط اینجور اقتضا می‌کند، لازمه محیط است، کاری نمی‌شود کرد، محیط خراب است، محیط فاسد است، از نظر اسلام پذیرفته نیست.

معنای این حرف آن است که وقتی که محیط خراب است، من نمی‌توانم خراب نباشم؛ جبر محیط است، جبر تاریخ است و چاره‌ای نیست. قرآن این «چاره‌ای نیست» را در هر شرایطی از شرایط محیطی که انسان قرار گرفته باشد، نمی‌پذیرد و لهذا

تکیه فراوانی روی عقل و تعقل یعنی فکر مستقل بشر دارد، نه اینکه عقل بشر صددرصد ملعبه محیط و تاریخ و شرایط جغرافیایی، سیاسی و اقتصادی است. این مسلم با منطق قرآن جور در نمی آید.

از نظر اسلام به هیچ وجه نمی شود گفت که فکر انسان، وجدان انسان، اراده انسان و ایمان انسان صرفاً یک پرتو و یک مجلی و یک آینه ای است که منعکس کننده وضع محیط است. چنین چیزی ابدأ نیست. به همین دلیل اسلام روی اخلاق، تربیت، دعوت، تبلیغ، اختیار و آزادی انسانها در اجتماع و امثال اینها تکیه فراوانی می کند و بلکه آن را اصل و اساس می داند؛ عزتها و ذلتها را تابع شرایط اختیاری انسانها می داند: یک ملت عزیز شد، چرا؟ خواست عزیز بشود؛ یک ملت ذلیل شد، چرا؟ نخواست عزیز بشود یا خواست ذلیل بشود. این اصلاً منطق قرآن است. این است که در آن آیات می فرماید: **وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ** «۱» اگر مردم آن قریه ها (آن مجامع) «۲» ایمان می آوردند و راه

(۱) اعراف / ۹۶

(۲) قریه ها همیشه یعنی مجامع.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۲۹

تقوا را پیش می گرفتند، برکنهای معنوی و مادی از اطراف بر آنها می ریخت. معلوم می شود که در هر شرایطی که آنها قرار گرفته باشند، برای آنها این آزادی را قائل است که ایمان و تقوا پیدا کنند.

تاریخ صرفاً جنگ طبقاتی نیست

اینکه قرآن برای وجدان و عقل و اراده انسان، اصالت و استقلال و آزادی در مقابل محیط قائل است در عین اینکه برای محیط یک شخصیت قائل است، طبعاً منطق قرآن را در مورد فرد و جامعه یک منطق خاصی قرار می دهد. قبلاً حرف علی الوردی را نقل و عرض کردم که او اصرار زیادی دارد که بگوید توجیه قرآن از تاریخ همان توجیه طبقاتی است. می گوید: «التاریخ فی القرآن صراع مَریر بین رجال من طراز فرعون و رجال من طراز موسی» اصلاً تاریخ در قرآن یک جنگ و کشتی گیری بسیار تلخ است میان فرعونها از یک طرف و موساها از طرف دیگر.

شک نیست که قرآن به جنگ موساها از یک طرف و فرعونها از طرف دیگر - که جنگ طبقاتی است - عنایت خیلی زیادی دارد و این مطلب را خوب گفته اند و حرف درستی هم هست، ولی قرآن تاریخ را صرفاً اینجور بسیط توجیه نمی کند که تاریخ همین است و همین؛ یعنی جامعه را تقسیم کند به دو طبقه و بعد هم جنگ دو طبقه علیه یکدیگر؛ اینجور نیست. این با منطق قرآن که برای وجدان و عقل، استقلال قائل است و بنابراین هر کسی در هر طبقه ای باشد محکوم آن طبقه و مجبور از ناحیه آن طبقه نیست، جور در نمی آید؛ اصلاً با تکلیف، مسئولیت و به اصطلاح امروز «تعهد» و اختیار جور در نمی آید، و لهذا قرآن در عین اینکه به آن جنبه تاریخ توجه زیادی دارد - که آیاتش را در جلسات پیش خواندیم - به جلوات دیگر تاریخ هم اشاره می کند. مثلاً می گوید در میان آل فرعون، در همان کانون فرعونیت، زنی [مخالف فرعون] پیدا می شود، یعنی همان متنعم ترین و برخوردارترین زنان جامعه مصری که اگر بنا بود وضع طبقاتی انسان حاکم بر وجدان انسان باشد، محال بود که او زن مؤمنی در بیاید و علیه فرعون طغیان کند. می گوید: «زن فرعون زن مؤمنی بود» و بعد زن فرعون در ردیف مقدسات زنان جهان از نظر قرآن، از قبیل

ساره و هاجر و مریم و حوا قرار گرفت، که الآن می بینید در منطق مذهبی ما وقتی می خواهیم زنان مقدسه درجه اول را ذکر کنیم می گوئیم: آسیه زن فرعون، مریم مادر عیسی ...، در این ردیف ذکر می کنیم.

یا قرآن از مرد مؤمنی از همان آل فرعون یاد می کند: **وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ** «۱» و یک سوره در قرآن به نام «مؤمن» است به دلیل اینکه حدود پانزده آیه آن راجع به همین مؤمن آل فرعون است. اگر قرآن می خواست تاریخ را فقط روی آن اساس توجیه کند که فرعون و طبقه فرعون همیشه در آن طرف بوده اند، دیگر معنی نداشت که بیاید از مؤمن آل فرعون هم به این شکل و به این ترتیب [یاد کند] که آیات خیلی زیبا و شیرینی است وقتی منطق فرعون و منطق مؤمن آل فرعون را نقل می کند که این چه گفت و او چه گفت، و داستانی شنیدنی است.

از اینها بالا-تر قرآن از داود، سلیمان و یوسف یاد می کند که اینها در حالی که عالترین مقام دنیوی را داشتند، از نظر قرآن بهترین وجدان انسانی را هم واجد بودند. از یک طرف برای سلیمان ملکی ذکر می کند که **لَا يَتَّبِعِي لَأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي** «۲» برای هیچ انسانی چنین ملک و قدرتی میسر نشده که ملک جن و انس باشد و با قدرت خارق العاده ای حکومت کند، از آنهایی باشد که به قول معروف شیر مرغ و جان آدمیزاد برایش مهیا باشد، و از طرف دیگر همان سلیمان را ذکر می کند که دارای یکی از بهترین و عالترین وجدانهای انسانی بود. اگر قرآن می خواست بگوید هر کس در آن طبقه قرار گرفت دیگر محال است [وجدان انسانی داشته باشد] پس سلیمان چیست که قرآن نقل می کند؟!.

قرآن از شخصی به نام یوسف یاد می کند، از آن دوره ای که این مرد جوان در بدترین شرایط زندگی قرار گرفته و یکی از سخت ترین مظلومیتها را گذرانده که به دست برادرانش به چاه می افتد و مشرف به هلاکت می شود، بعد یک تصادفی - به حسب ظاهر - او را از چاه بیرون می آورد، بعد او را به شکل یک برده در بازارهای مصر می فروشند، دست به دست می شود و بعد در خانه عزیز مصر قرار می گیرد، بعد

(۱) مؤمن / ۲۸

(۲) ص / ۳۵

کم کم محبوب می شود، بعد به زندان می افتد، بعد از زندانش به مقام عزیزی مصر می رسد. ولی وجدانی که قرآن برای این آدم ذکر کرده است، از همان روز اولی که پیش پدرش بود، روز دومی که اسیر برادرانش شد و به چاه افتاد و روزی که برده شد و روزی که در خانه عزیز مصر بود و روزی که در زندان بود و روزی که عزیز مصر شد، در همه این مراحل یک مسیر را طی کرده و یک وجدان بوده که تحت تأثیر این حالات و اوضاع مختلف مادی قرار نگرفته است. شما ببینید از نظر قرآن، منطق یوسف در همان اوج عزت و شوکتش چقدر متواضعانه و انسانی است!.

بنابراین ما هرگز نمی توانیم حرف علی الوردی را اینچنین درست قبول کنیم که توجیه تاریخ از نظر قرآن «صراع مریر بین رجال من طراز فرعون و رجال من طراز موسی» است و دیگر غیر از این نیست! آن «صراع مریر» در قرآن و در جامعه بشری هست [اما عامل منحصر در تحولات تاریخ نیست]. امروز هم می بینید هیچ یک از این توجیهاتی که قدیم می کردند، یکی می گفت عامل جغرافیایی عامل تحولات است، دیگری می گفت عامل نبوغ شخصیتها، یکی می گفت عامل اقتصاد، یکی می گفت عامل اخلاقی و وجدانی و ... دیگر این حرفها را نمی پذیرند که یک عامل بسیط [مؤثر باشد]، همه این عوامل را مؤثر

می‌دانند. حق هم همین است.

این برای آن است که قرآن برای عقل و وجدان انسان در برابر جبر محیط و جبر اقتصادی و جبر سیاسی - و هر چه می‌خواهید بگویید - حریت و آزادی و استقلالی قائل است و معتقد است که آن فطرت الهی، آن وجدان الهی در انسان در هر شرایطی می‌تواند زنده باشد و خدا هم به موجب همان، انسان را پاداش و کیفر می‌دهد. [این مطلب] چه زیبا در اولین حدیث کافی آمده است!

کافی ابواب مختلفی دارد. اولین بابش باب «عقل و جهل» است و در آن باب هم اولین حدیثش - که مطلب به صورت یک تمثیل بیان شده - این است:

«لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ. ثُمَّ قَالَ لَهُ: اذْبُرْ، فَادْبُرَ. ثُمَّ قَالَ: ... مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ ... أَيَاكَ أَعَاقِبُ وَ أَيَاكَ أَثِيبُ.».

خدا عقل را آفرید، به او گفت: «بیا» آمد، گفت: «پشت کن، برو از آن طرف» رفت. خداوند فرمود: من مخلوقی شریفتر و عالیت‌تر و بهتر از تو نیافریدم، به موجب تو پاداش می‌دهم و به موجب تو کیفر می‌کنم.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۳۲

این به تعبیر امروزها یک نوع اصالة الانسان یا اصالة الوجدان الانسانی در قرآن است.

بدون شک آن مکتبهایی که انسان را در مقابل شرایط جغرافیایی یا سیاسی یا اقتصادی، اجتماعی و غیره به صورت یک موجود مجبور کت‌بسته‌ای می‌دانند که مثل خسی که روی سیل قرار گرفته بدون اختیار خودش این طرف و آن طرف می‌رود، شخصیت انسان را محو کرده‌اند. ولی قرآن برای انسان شخصیتی مافوق همه این شرایط قائل است. پس قرآن به جبر آنچنانی قائل نیست، در عین اینکه آن عوامل را به رسمیت می‌شناسد.

یک دلیل دیگر این است: زندگی انسان در منطق قرآن از آدم شروع شده «۱»، از یک انسان، آن هم یک انسان معلّم (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا) «۲»، از یک انسان مکلف، از یک انسانی که صفی الله و برگزیده خداست که همان انسان عصیان می‌کند و همان انسان توبه می‌کند؛ یعنی یک موجودی که قبل از هر چیزی، قبل از اینکه جامعه‌ای به وجود بیاید، قبل از اینکه فرزندان پیدا کند، قبل از اینکه اصلاً این حرفها در کار بیاید، در درون خودش دچار یک نوع تضاد است، یعنی دو دعوت در درون انسان هست: یکی او را به شهوات و مطامع و این امور دعوت می‌کند، و دیگری به ترک شهوت پرستی و خودپرستی و به سوی خدا دعوت می‌کند. همین انسان عصیان می‌کند و همین انسان تائب می‌شود و توبه می‌کند.

معلوم می‌شود که اصلاً انسان قبل از اینکه وارد جامعه بشود و قبل از اینکه وضع طبقاتی پیدا کند و قبل از اینکه شرایط مختلف سیاسی، اقتصادی و غیره بر او حکومت کند، در درون خودش دو جنبه متضاد دارد و انسان آفریده شده است که از این دو امر متضاد یکی را انتخاب کند. از یک طرف شیطان می‌آید و انسان را ترغیب و وسوسه می‌کند - که به تعبیر قرآن «تسویل» است، یعنی مرغوبات شهوانی انسان را زیبا جلوه می‌دهد - و از طرف دیگر از همان ساعت اول، نبوت و پیغمبری هست و انسان را به راه خیر و راه صلاح دعوت می‌کند، و به انسان گفته‌اند تو یک

(۱) ما کاری نداریم که داستان آدم از نظر خود قرآن واقعاً یک داستان تاریخی است یا به قول امروز یک جریان سمبلیک است و همین جور قرآن خواسته بیان کند. هر کدام که باشد برای ما درس است، از نظر درسی فرق نمی‌کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۳۳

اراده آزاد و یک اختیار کاملی داری که از میان این دو ضد یکی را انتخاب کنی.

در جواب اینها که می گویند: «التاریخ فی القرآن صراع مریر بین رجال من طراز فرعون و رجال من طراز موسی» باید گفت ولی زندگی انسان از نظر قرآن «صراع مریر» [یعنی جنگ تلخی است] میان مشتتهیات نفسانی و الهامات وجدانی و عقلی و هدایت‌های انبیا که به کمک آنها آمده‌اند (وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا) «۱».

وقتی که انسان ذاتاً و در سرشت خودش این‌طور بود، این امر نمی‌تواند در تاریخ مؤثر نباشد؛ بگوییم این یک امر فردی است و امر فردی هم به تاریخ کار ندارد! چون تاریخ را همین انسان می‌سازد، همین انسان تاریخ ساز با این دو نیروی متضاد همیشه وارد تاریخ و جامعه می‌شود.

(۱) شمس / ۷ و ۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۳۴

آیا اخلاق، مطلق است یا نسبی؟

اشاره

بحث اصلی ما درباره این بود که آیا قوانین و مقررات و همچنین اصول اخلاقی و اصول تربیتی لزوماً و ضرورتاً در طول تاریخ بشریت تغییر می‌کند و باید هم تغییر بکند و بنابراین هیچ قانونی و هیچ اصل اخلاقی و اصل تربیتی ثابت و جاوید نیست بلکه جبراً همه قوانین نسخ می‌شود، و یا این‌طور نیست؟ که البته اگر گفتیم این‌طور نیست، معنایش این نیست که همه چیز ثابت می‌ماند بلکه به این معنی است که یک سلسله اصول و قوانین و مقررات هست که باید ثابت بماند.

بحثی که ما راجع به تاریخ کردیم برای همین مطلب بود و یک بحثی که در جلسات پیش هم به طور اشاره گفته‌ایم و اکنون می‌خواهیم مفصلتر روی آن بحث کنیم - چون بحثی است که امروز زیاد مطرح می‌شود و تا این بحث درست حل نشود، نمی‌توانیم ادعای خودمان را درباره اینکه یک سلسله مقررات زندگی بشر جاوید است و باید جاوید بماند، تثبیت کنیم - بحث درباره مسئله‌ای است به نام نسبیت اخلاق در مقابل مطلق بودن اخلاق، که علمای جدید طرح کرده و مدعی هستند که اخلاق و اصول تربیتی مانند خیلی از چیزهای دیگر - اگر نگوییم همه چیز دیگر - مفاهیم مطلق نیستند که در همه مکانها و در همه زمانها یک جور صدق کند و یک جور درست باشد، بلکه یک سلسله امور و مفاهیم نسبی هستند که در

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۳۵

مکانهای مختلف و زمانهای مختلف تغییر می‌کنند.

این مقدمه را هم باید عرض کنیم که در باب اخلاق بالخصوص، تکیه روی این مطلب است که اخلاق را بر پایه حسن و قبح که حکم عقل است مبتنی می‌کنند، می‌گویند: خلق خوب آن است که عقلاً زیبا باشد و در نزد عقل نیک شمرده شود و خلق بد آن است که در نزد عقل زشت شمرده شود، و با دلایل و شواهد زیاد ثابت می‌کنند که این حکمهای عقل که «فلان خلق نیک است و فلان خلق زشت» یک حکم ثابت یکنواخت متساوی در همه جا نیست. عادات و آداب ملل مختلف را که مورد

مطالعه قرار داده‌اند، دیده‌اند در زمان واحد یک چیز در میان یک قوم و نزد عقول یک قوم، زیبا و مستحسن و لازم الرعایه شمرده می‌شود و همان چیز عیناً در میان قوم دیگری یک امر مستقیح و زشت شمرده می‌شود، و یا در زمانی یک چیز در میان قومی مستحسن شمرده می‌شده است و در زمان دیگر مستقیح.

بدیهی است که وقتی معیار اخلاق حسن و قبح باشد، وقتی خود حسن و قبح (یعنی افکار و تشخیصها) از این نظر اختلاف دارد و تغییر می‌کند، طبعاً باید بگوییم اخلاق هم تغییر می‌کند.

معیار اخلاق چیست؟

این مطلب را باید بگوییم تا بحث نسبیّت هم روشن شود. اساساً در باب معیار فعل اخلاقی که ملاک اخلاقی بودن یک فعل چیست، اختلاف نظرهایی هست، یعنی نظریات مختلفی درباره این معیار بیان شده است.

بعضی‌ها معیار اخلاق را این قرار داده‌اند که هدف از فعل انسان، غیر خودش باشد. در مقابل فعل اخلاقی، فعل طبیعی است. می‌گویند انسان یک فعل طبیعی دارد و یک فعل اخلاقی، کما اینکه حیوانها همه فعلهایشان طبیعی است. هر فعلی و هر کاری که غایت و هدف آن خود انسان باشد، این یک فعل طبیعی است و اخلاقی نیست، چه اینکه انسان بخواهد با آن کار جلب نفعی برای خودش کرده باشد و چه بخواهد دفع زبانی از خودش کرده باشد. ولی اگر هدف فعل، غیر شد، این فعل می‌شود اخلاقی؛ من کاری بکنم که هدفم از آن، رسیدن نفع به یک نفر دیگر یا دفع زیان از یک نفر دیگر است.

این به ظاهر بیان خوبی به نظر می‌رسد، ولی مورد این اعتراض قرار گرفته است

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۳۶

که ممکن است یک فعل هدفش غیر باشد و در عین حال اخلاقی هم نباشد، طبیعی باشد مثل افعال مادرانه که مادر- اعم از انسان یا غیر انسان- انجام می‌دهد. بدون شک هدف مادر در مهربانی و زحمتهای مادرانه‌اش غیر است- که فرزند خودش باشد- و در این جهت ما می‌بینیم حیوانات هم همین حالت را دارند، یعنی کارهای مادرانه را دارند. ولی کار مادرانه، یک کار طبیعی است؛ یعنی مادر به حکم یک غریزه طبیعی این خدمت را به غیر انجام می‌دهد و لهذا میان فرزند خودش و فرزند دیگر از زمین تا آسمان تفاوت قائل است، یعنی اساساً فرزند دیگری انگار چیزی نیست، برای فرزند خودش است که این همه فداکاری می‌کند.

کار مادرانه از نظر عواطف، خیلی با عظمت و با شکوه و عالی و رقیق است. همه این صفات بجای خود، ولی ما نمی‌توانیم آن را یک فعل اخلاقی در مقابل فعل طبیعی بشماریم. فقط باید بگوییم که مادر به حکم طبیعت، احساساتی بسیار رقیق و عواطفی عالی دارد نه اینکه این اخلاق مادر یک اخلاق خیلی عالی است. اگر اخلاق می‌بود، «فردی» نبود که فقط وقتی به این فرد می‌رسد خدمتگزار باشد و در مقابل فرد دیگر بی تفاوت.

این است که بعضی آمده‌اند یک قید اضافه کرده و گفته‌اند: فعل اخلاقی فعلی است که هدف از آن، غیر باشد و در عین حال ناشی از یک خلق طبیعی هم نباشد، یعنی یک امر اکتسابی باشد؛ یعنی انسان خودش را اینجور ساخته باشد که هدفش از عملش، نفع رساندن به غیر باشد. وقتی انسان بخواهد خودش را بسازد و یک خلق در خودش ایجاد کند، قهراً دیگر فرقی نمی‌کند که آن غیر مثلاً یکی از بستگان خودش باشد؛ پدر، مادر یا فرزندش باشد یا کسی دیگر. این یک معیار است که برای فعل اخلاقی بیان کرده‌اند.

بعضی دیگر گفته‌اند: معیار فعل اخلاقی این است که از وجدان انسان الهام بگیرد.

این، نظریه معروف کانت است. او معتقد است که در انسان یک وجدان اخلاقی بسیار عالی وجود دارد. یک تکیه‌گاه او در فلسفه عملی‌اش وجدان است و می‌گویند جمله‌ای گفته است که همان را روی لوح قبرش حک کرده‌اند - حال یا خودش وصیت کرده و یا چون جمله خوبی بوده انتخاب کرده‌اند - گفته است:

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۳۷

دو چیز است که همواره اعجاب انسان را برمی‌انگیزد: یکی آسمان پرستاره‌ای که بالای سر ما قرار گرفته و دیگر وجدانی که در درون ما قرار دارد.

او به مسئله وجدان و اصالت وجدان اهمیت زیادی می‌دهد؛ معتقد است که در عمق ضمیر انسان، قوه‌ای قرار داده شده که ذاتاً الهام‌بخش به انسان است و او را به یک سلسله کارها که کار نیک است امر می‌کند و از کارهای زشت نهی می‌کند و انسان همیشه در مقابل وجدان خودش یک فرد مکلف است و در مقابل یک عامل درونی قرار گرفته است، و معیار تشخیصش هم خود انسان است. هر کاری را که وجدان انسان (آن وجدان انسانی انسان) به او گفت: بکن، آن کار اخلاقی است و هر کاری که گفت: نکن، ضد اخلاق است. هر کاری هم که اساساً امر و نهی در آنجا نداشت، اخلاقی نیست.

او معتقد است که هر کاری که به خاطر انگیزه‌ای غیر از انجام تکلیف صورت بگیرد و لو آن انگیزه علاقه به غیر باشد، آن کار عالی و شریف و اخلاقی نیست. کار اخلاقی آن است که انسان صرفاً به خاطر انجام تکلیف وجدانی انجام بدهد. عیناً نظیر آنچه که ما در مورد اخلاص در مورد خداوند می‌گوییم که عبادت خالصانه و مخلصانه عبادتی است که انسان امر الهی را اطاعت کند نه به خاطر طمع بهشت و نه به خاطر ترس از جهنم، بلکه به خاطر اینکه خدا امر کرده؛ یعنی اگر نه بهشتی وجود داشته باشد و نه جهنمی، علاقه ما به خدا در حدی باشد و روابطمان با خداوند در مرحله‌ای باشد که او که امر بکند، چون او امر کرده، انجام دهیم. می‌گوییم عبادت خالص و مخلصانه این است. او هم درباره وجدان چنین چیزی می‌گوید. می‌گوید:

عمل اخلاقی عملی است که خالی از هر شائبه‌ای باشد جز انجام وظیفه و تکلیفی که وجدان بر عهده ما نهاده است.

البته این مسأله مبتنی بر این است که آیا چنین وجدانی را که آقای کانت می‌گوید، علم قبول می‌کنند؟ و ثانیاً آیا خود آن وجدان یک امر متغیری نیست «۱»؟

معیار سوم، معیار عقلانی است نه وجدانی. این معیار می‌گوید: اینها همه حرف

(۱) البته وجدانی که او می‌گوید، برای همه افراد ثابت است.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۳۸

است. «انسان غیر را غایت قرار بدهد!» مگر چنین چیزی می‌شود؟! انسان خودخواه آفریده شده است. آن غریزه‌ای که در انسان هست، صیانت نفس و صیانت ذات است و به دنبال آن، کوشش برای بقا و به دنبال کوشش برای بقا، تنازع برای بقا و به دنبال تنازع بقا، تعاون بقا پیدا می‌شود؛ یعنی آنچه که انسان اصالتاً به دنبال آن هست، خودش است؛ به خاطر خودش کوشش می‌کند و به خاطر خودش هم وارد تنازع می‌شود. ولی همین تنازع بقا منجر به تعاون می‌شود؛ یعنی وقتی که انسان در مقابل یک نیروی قویتر از فرد خودش قرار گرفت، با افرادی که با او اشتراک منافع دارند اتحاد و تعاون تشکیل می‌دهد برای اینکه

دشمن را از میان ببرند، یا برای اینکه بتوانند هدف مشترکی را که نفعش به همه آنها می‌رسد نائل شوند، مثل همه شرکتهای تجاری یا صنعتی و فنی که وجود دارد و بر اساس تعاون است. این تعاونها را چه چیز به وجود آورده؟ نفع پرستی فردی، فردیت. وقتی من و شما و چند نفر دیگر که دنبال منافع خودمان می‌رویم، تشخیص دادیم که برای اینکه منافع بیشتری ببریم بهتر آن است که با یکدیگر همکاری و تعاون داشته باشیم و شرکتی بر اساس اصولی تأسیس کنیم، این کار را انجام می‌دهیم. هدف ما از این تعاون کمک به یکدیگر نیست، کمک به خودمان است.

گفته‌اند: ریشه اخلاق در نهایت، عقل انسان است؛ یعنی آن ریشه‌های دیگر غلط است، وجدانی هم که کانت می‌گوید اساس ندارد. اینکه انسان غیرخواه بشود، انسان دوست بشود، نوع پرست بشود، همه اینها خیالات است. انسان هیچ وقت اینجور نمی‌شود. اخلاق، اخلاق هوشیارانه است؛ یعنی یک انسان عاقل وقتی که در جامعه قرار گرفت، این قدر عقلش به او می‌گوید که تو اگر بنا بشود فقط به فکر خودت باشی رفیقت هم مثل تو خواهد بود، او هم فقط به فکر خودش است، آن یکی هم به فکر خودش است. وقتی همه در فکر شخص خودمان باشیم، من می‌خواهم آنچه را که شما دارید از شما بگیرم، شما می‌خواهید آنچه را که من دارم از من بگیرید. بعد من می‌بینم این به ضرر من است، شما هم می‌بینید این به ضرر شماست، با همدیگر توافق می‌کنیم و می‌گوییم من حدود و حقوق تو را رعایت می‌کنم، تو هم حدود و حقوق مرا رعایت کن. از اینجا اخلاق پیدا می‌شود. اخلاق یعنی آن سلسله اصولی که منافع افراد را بهتر از همه تأمین می‌کند.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۳۹

نظر راسل

راسل در کتاب جهانی که من می‌شناسم - که ترجمه شده است - پایه اخلاق را فقط همین می‌داند، و من همیشه گفته‌ام که راسل فلسفه‌اش در اخلاق بر ضد شعارهای انسان دوستی اوست، چون معتقد نیست که انسان غریزه انسان دوستی داشته باشد یا واقعاً بشود انسانی انسان دوست باشد به این معنا که انسانی انسان دیگر را دوست داشته باشد. او در نهایت، انسان دوستی را برمی‌گرداند به فرد دوستی: من خودم را که دوست دارم اگر بناست خودم زندگی سالمی داشته باشم، باید دیگری هم اینجور باشد. بنابراین بر اساس فلسفه او اگر مثلاً او در لندن به حمایت ویتنامیها برمی‌خیزد - نمی‌دانم این طور بوده یا نه - نه این است که من ویتنامیها را دوست دارم و خیر آنها یا خیر بشریت را می‌خواهم؛ من خیر خودم را می‌خواهم، ولی فهمیده‌ام که خیر من در اینجا تأمین نمی‌شود الا اینکه آن ویتنامی هم خیرش در آنجا تأمین شده باشد.

اگر ما معیار اخلاق را به قول اینها فقط هوشیاری و درک قوی بدانیم و شعاع تأمین منافع فرد را تا آنجا گسترش دهیم که باید منافع نوع تأمین شود، دیگر فعل اخلاقی در مقابل فعل طبیعی نداریم؛ فعل اخلاقی نوعی از فعل طبیعی است و هیچ وجدانی و هیچ احساسات عالی‌ای در کار نیست، فقط یک فکر هوشیارانه تر است.

مثل این است که یک آدم عامی که به وضع اجتماع وارد نیست خیال می‌کند تأمین منافعش به این است که برای خودش دگه‌ای به طور خصوصی تهیه کند، و کسی که هوشیارتر است برای خودش شرکتی ایجاد می‌کند، و نمی‌شود کار این را اخلاقی شمرد.

نظریه دیگر

نظر دیگری در باب معیار فعل اخلاقی وجود دارد که بسیار قابل توجه است؛ می‌گوید: اخلاق عبارت است از ملکاتی که انسان باید خودش را بر اساس آنها بسازد، به عبارت دیگر اخلاق یعنی طرح انسان‌سازی.

انسان این خصوصیت را دارد- و با همه حیوانات دیگر و طبعاً با غیر حیوانات هم این فرق را دارد- که از نظر ملکات روحی، یک موجود بالقوه است نه بالفعل.

غرایز بسیار کمی دارد. غرایز طبیعی‌اش کم است که وافی به نیازهایش نیست و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۴۰

انسان باید خودش را برای زندگی بسازد. حیوانات آنچه که نیاز دارند، به حکم طبیعت به آنها داده شده است. یکی حریص است، از اول حریص به دنیا می‌آید، تا آخر عمرش هم حریص است. یکی حلیم به دنیا می‌آید، تا آخر عمرش هم حلیم است و غیر از این نمی‌تواند باشد. یکی دیگر غضوب و خشمناک به دنیا می‌آید و تا آخر عمرش همین جور است. یکی شره و شهوتران به وجود می‌آید و تا آخر عمرش همین طور است. خروس که به دنیا می‌آید با یک سلسله خصایص است، دیگر تغییر هم نمی‌کند. خروس تا آخر عمرش خروس است، خوک هم تا آخر عمرش خوک است، سگ هم تا آخر سگ است، گوسفند هم گوسفند است. انسان چطور؟

انسان موجودی است که می‌تواند خلقیات هر یک از اینها را بپذیرد. می‌تواند این بشود، آن بشود، این یکی بشود، آن یکی بشود، چیزی بشود برتر از همه اینها یا چیزی بشود پست‌تر از همه اینها، به تعبیر قرآن **أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ** «۱». انسان آن چیزی است که خودش خودش را بسازد، و آن چیزی است که بخواهد باشد نه آن چیزی که خلقت او را قرار داده است. [قائلان به این نظریه] می‌گویند ما قوا و غرایز زیادی به طور بالقوه داریم، ولی باید جدول‌بندی کنیم و اینها را با یک نسبت و حساب معین پرورش بدهیم. مثلاً قوای شهوانی در حیوانات هست، در ما هم هست، ولی در ما بالقوه است و باید آن را در یک حد معینی بسازیم. قوه غضبیه- به قول قدما- در انسان هست، در حیوان هم هست، ولی در انسان بالقوه هست. انسان باید آن را در یک حد معینی بسازد که از آن حد کمتر یا بیشتر نباشد. قوای فکری و قوای عقلانی هم هست.

آنگاه این‌جور می‌گویند: اگر انسان مجموع استعدادهایش را متناسب با آنچه که خلق شده است پرورش بدهد (از حد افراط و تفریط پرهیز کند و در یک حد میانه قرار بدهد) دارای زیبایی عقلی می‌شود. مثلاً انسان فکر دارد، شهوت هم دارد. این هر دو در وجودش گذاشته شده است، ولی باید بداند که در طرح خلقتش چگونه قرار داده شده؟ آیا قرار داده شده که فکر تابع شهوت باشد؛ یعنی دائماً مجری هدفهایی باشد که شهوت برای او تعیین می‌کند، یا شهوت باید تحت حکومت فکر باشد؟ یا قوه غضبیه چقدر باید باشد، چقدر نباید باشد؟ می‌گویند

(۱) اعراف / ۱۷۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۴۱

یک اندازه معین دارد: در حدی که این قوه برای آن قرار داده شده (البته اینها با اصل غایت هم ارتباط دارد). این قوه قرار داده شده برای اینکه انسان از خودش دفاع کند. اگر به آن حدی از خمود و جمود برسد که حس دفاع از انسان گرفته شود، این بد است و اگر آن قدر طغیان کند که به انسان حالت تهاجم بدهد، آن هم بد است. می‌گویند اگر مجموع قوا و استعدادهای انسان در حد معینی پرورش پیدا کند- نه کمتر و نه بیشتر- انسان از نظر روحی و معنوی دارای نوعی زیبایی می‌شود که آن را «زیبایی عقلی» می‌گویند و طبعاً جاذبه‌ای دارد و دیگران به او علاقه‌مند می‌شوند و عقل هر کسی زیبایی

معنوی او را درک می کند.

پس اخلاق برمی گردد به توازن. ریشه اخلاق عدل است، عدل به معنی توازن.

اینکه می گویند عدالت یا عدل ریشه اخلاق است، مقصودشان توازن است. اخلاق یعنی حالت موازنه میان مجموع استعدادهای انسانی.

ممکن است شما بگویید مقیاس برای تعادل قوا چیست؟ مدعی هستند که مقیاسش هم در درون خود انسان گذاشته شده است. البته مدعی هستند؛ چون آنها به اصل غایت معتقدند که این حرف را می زنند. می گویند اگر ما توجه داشته باشیم که هر قوه ای در ما برای یک هدف معین نهاده شده است، اگر هدفش را بشناسیم، موازنه را هم به دست می آوریم. مثلاً باید بدانیم که هدف غریزه جنسی که در ما هست چیست؟ هدف را که بشناسیم، می توانیم حد این غریزه را تعیین و تحدید کنیم. یا فلان غریزه دیگر که در ما هست، برای چیست؟ چون به اصل غایت معتقد هستند که اینها برای یک غایتی آفریده شده است، می گویند غایت را که می شود به دست آورد. غایت را که به دست بیاوریم، حد را می توانیم به دست بیاوریم. حد را که به دست آوردیم، افراط و تفریط را به دست می آوریم؛ از آن حد بیشتر شد می گوئیم افراط، کمتر شد می گوئیم تفریط. این هم یک نظریه که اخلاق به موازنه و تعادل قوا بازمی گردد.

بررسی

حال که این نظریات را دانستیم، می توانیم مسئله «نسبت اخلاق» را طرح کنیم.

بنا بر نظریه کسانی که می گویند معیار اخلاق نفع رساندن به غیر است و بس و هیچ معیار دیگری در کار نیست، مسئله نسبت اخلاق تا حد زیادی تثبیت می شود؛

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۴۲

چون ملاک اخلاق، نفع رساندن به غیر است (البته مقصود از «غیر» فرد نیست، اجتماع است) و نفع رساندن به غیر همیشه در یک شکل (یعنی در یک نوع آدابی که ما داشته باشیم) نیست. معنایش این است که خیر و مصلحت اجتماع و آنچه که اجتماع بیشتر از آن سود می برد، به چه وضع است؟ این است که با تغییراتی که در بنیادهای اجتماعی رخ می دهد، نفع اجتماع هم فرق می کند. مثلاً همین طور که گفته اند اگر ما اخلاق در دوره صیادی، بعد دوره کشاورزی و بعد دوره صنعتی را در نظر بگیریم و بگوییم هدف اخلاق رساندن نفع به غیر (به جامعه) است، یعنی آنچه که مصلحت اجتماع اقتضا می کند، ممکن است مصلحت اجتماع در عصر صیادی یک خلق و خوی و یک تربیت را اقتضا کند و در دوره کشاورزی تربیت دیگری را. مثلاً در دوره صیادی، بشر و جامعه بشری بیشتر نیاز به جنگجویی داشته است.

آنجا خلق و خوی، خلق و خویی است که بیشتر بر محور شجاعت باشد. افرادی که از نظر شجاعت ارزش زیادی ندارند، کمتر می توانند به اجتماع خدمت کنند و قهراً ارزششان هم باید پایین بیاید. بنابراین مثلاً زن که در آن عهدها کمتر می تواند به آن نیاز اصیل اجتماع که جنگجویی است خدمت کند، طبعاً باید حق و ارزش کمتری داشته باشد.

در دوره کشاورزی، اجتماع خانوادگی اصالت زیادتری پیدا می کند و زن نقش بیشتری در خانواده ایفا می کند. بسیاری از کارهایی که به حال خانواده مفید است، در داخل خانواده صورت می گیرد و زن در همان داخل خانواده آن کارها را انجام می دهد و نیازی به بیرون رفتن از خانه پیدا نمی کند. اینها هم مصلحت زندگی است.

پس در چنین مواقعی از یک طرف ممکن است ارزش زن بالا برود و از طرف دیگر ممکن است مسئله عفت و حریم میان زن و مرد، خُلق خوب شمرده شود چون واقعاً مصلحت این است که زنها هرچه بیشتر در خانه باشند و هرچه کمتر [با مردان بیگانه] تماس داشته باشند، و این برای تحکیم وضع خانواده- چه از جنبه اقتصادی و چه از جنبه عواطف- بهتر است. ولی در دوره دیگر (یعنی دوره صنعتی) وضع خانواده متزلزل می‌شود. مرد مجبور است کارش را بیشتر در کارخانه انجام بدهد. بچه‌ها و زنها را نیز به کارخانه‌ها می‌کشاند و آن اصول درهم می‌ریزد. در آن زندگی که بر محور دیگری می‌چرخد، بسیاری از مسائلی که قبلاً لازم بود دیگر لازم نخواهد بود.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۴۳

این است که از نظر آنهایی که می‌گویند مقیاس و معیار اخلاق نفع رساندن به اجتماع است، چون کاری که به نفع اجتماع باشد در هر زمانی به یک شکل است، پس اخلاق هم در هر زمانی باید به یک شکل باشد. طبعاً آن اخلاق هوشیارانه‌ای هم که گفته‌اند، همین جور است، چون اخلاق هوشیارانه هم می‌گفت: «منفعت فرد» و منفعت فرد [در دوره‌های مختلف] فرق می‌کند. یک وقت منفعت فرد اقتضا می‌کند [که اخلاق] به این شکل باشد و یک وقت اقتضا می‌کند به آن شکل باشد.

باقی می‌ماند دو نظریه دیگر: یکی نظریه الهامی و وجدانی که معتقد است انسان وجدان اصیلی دارد که از آن الهام می‌گیرد «۱»، و یکی هم نظریه توازن که [می‌گوید] ریشه اخلاق به توازن برمی‌گردد.

ما مسئله توازن را طرح می‌کنیم، آن مسئله دیگر هم شاید ضمناً حل شده باشد.

من کتاب لذات فلسفه ویل دورانت را آورده‌ام که کتاب خوب و جامعی است و مسائلی را در این زمینه طرح کرده است «۲». فصلی در کتابش دارد راجع به اخلاق و در آن تحت همین عنوان «نسبیت اخلاق» مطلبی را بیان کرده است. حال ما مقدمه‌ای را عرض می‌کنیم و به حرف او هم اشاره می‌کنیم.

اگر ما پایه اخلاق را توازن بدانیم، می‌توانیم بگوییم همین‌طور که صحت و سلامت بدن یک امر نسبی نیست بلکه به تعادل ترکیبات بدن برمی‌گردد، صحت و سلامت خُلق و روح انسان هم یک امر نسبی نیست و به تعادل و توازن عناصر روحی برمی‌گردد. بلکه واقعاً هم مطلب از این قرار است، خصوصاً با نظریاتی که

(۱) البته آن که می‌گوید «وجدان»، دیگر آن را آن قدر متغیر نمی‌داند چون برایش اصالت قائل است.

(۲) ویل دورانت به طور کلی مرد فوق العاده متبعی است و محیط به نظریات و آراء مختلف، گواينکه به نظر من مرد محققى نیست؛ یعنی وضعیتش نشان می‌دهد که یک انباری است، همین جور مطالب را روی هم‌دیگر می‌ریزد بدون اینکه یک استنباط جامعی داشته باشد.

فرق او مثلاً با راسل این است که راسل آدمی است که به نظر می‌رسد مرد مفکری است. آنچه را می‌گوید، معلوم است خودش هضم کرده و یک نظریه را انتخاب کرده. یکنواخت مطلبی را روی اصول و پایه‌هایی شروع می‌کند و استدلال و استنتاج می‌کند و در آخر هم هر نتیجه‌ای که دلش می‌خواهد می‌گیرد. نشان می‌دهد که این را یک مرد مفکر که فکر خودش را دارد، می‌گوید. ولی ویل دورانت- که یک فیلسوف هم بوده، یعنی تحصیلات فلسفی داشته- بیشتر مورخ است و مانند هر مورخ دیگری اطلاعاتش بر تاریخ و اقوال و آراء است. این است که به عقیده من ضد و نقیض در استنباطهایش زیاد پیدا می‌شود.

امروز در باب روانپزشکی داده‌اند. آقای دکتر سامی حضور دارند و این مطلب را بهتر می‌دانند.

واقعاً بسیاری از چیزهایی که فساد اخلاق شمرده می‌شود، بیماری روانی است؛ یعنی از نظر علم، آنها را بیماری می‌شمارند. مثلاً ما در اخلاق می‌گوییم تواضع خلق خوبی است و تکبر خلق بد، تملق و چاپلوسی هم بد است. این چیست؟ آیا می‌شود گفت که تکبر فقط به خاطر اینکه به ضرر اجتماع است (بدون شک ضرر اجتماع هم در آن هست) بد است؟ و آیا فرق تکبر با تواضع فقط در این است که تکبر به زیان اجتماع است و تواضع به سود اجتماع؟ یا از نظر فردی و شخصی هم تواضع، سلامت است و تکبر، بیماری و انحراف و عقده؟.

[همین‌طور است] حسادت در مقابل سعه صدر و در مقابل بی‌حسی و بی‌غیرتی. انسان در مقابل خیری که به دیگران می‌رسد، سه جور عکس‌العمل می‌تواند داشته باشد: یک وقت هست که نسبت به دیگری حسد می‌ورزد؛ یعنی از اینکه او دارد و خودش ندارد، ناراحت می‌شود و این ناراحتی در او به این صورت ظهور می‌کند که آرزوی سلب نعمت را از او می‌کند و در عمل هم فعالیت می‌کند که او نداشته باشد. این می‌شود «حسادت».

یک وقت هست که وقتی در دیگری نعمتی می‌بیند، آرزوی او در این حد که غیرتش تحریک می‌شود که ما هم داشته باشیم، چرا او درسش این قدر بالا می‌رود و من عقب بمانم؟ من هم درس بخوانم؛ بدون اینکه یک ذره آرزوی بدی او را داشته باشد. به این می‌گویند سعه صدر یا «غبطه». غبطه ممدوح است.

یک وقت هم یک حالت بی‌غیرتی در انسان هست. می‌بیند دیگری ترقی دارد، نه آرزوی نداشتن او را دارد و نه آرزوی اینکه خودش داشته باشد، اصلاً یک آدم بی‌حسی است: خوب دارند که دارند، به جهنم که داشته باشند؛ او درس خوانده من نخوانده‌ام، خوب نخوانده باشم.

این مطلب قطع نظر از زیانی که دیگران می‌بینند، سه حالت مختلف در انسان است که یکی از آنها سلامت روان است؛ یعنی در آن حالت روان در مسیر خودش جریان دارد، و دو حالت دیگر حالت‌های انحرافی روانی است. بی‌حسی، آفت و بیماری است. آرزوی سلب نعمت از دیگری هم بیماری روانی است.

می‌رویم سراغ شجاعت. شجاعت چطور؟ شجاعت هم چنین چیزی است.

استقامت هم همین‌طور.

آیا می‌شود گفت که تواضع در مقابل تکبر، سعه صدر در مقابل حسد، شجاعت در مقابل جبن و تهوّر، صبر و استقامت در مقابل ضعف، شکر و سپاسگزاری در مقابل ناسپاسی، اینها اخلاق متغیرند یعنی در زمانها و مکانهای مختلف فرق می‌کنند؟ در یک محیط اینجور است، در محیط دیگر اینجور نیست؟ البته محیطها فرق می‌کنند. در بعضی محیطها مردم آن جورند، در بعضی دیگر آن جور نیستند. ولی آیا واقعاً می‌شود گفت خوبی و بدی اینها در محیطهای مختلف و زمانهای مختلف فرق می‌کند؟ یا یک امور ثابت یکنواختی هستند، چون سلامت روان انسان است و سلامت روان مثل سلامت تن در همه زمانها و همه مکانها یک جور و ثابت است.

اشتباهی که جناب ویل دورانت کرده این است که میان «آداب» و «اخلاق» فرق نگذاشته. آداب یک چیز است و اخلاق چیز دیگر. آداب مربوط به ساختمان روحی انسان نیست، قراردادهای افراد انسان است در میان یکدیگر، مثل همین مثالی که خودش ذکر می‌کند: دو نفر انسان به همدیگر می‌رسند، اخلاق اقتضا می‌کند نسبت به یکدیگر متواضع و مؤدب باشند زیرا تواضع لازمه اخلاق است، اما در یک جامعه به علامت ادب و تواضع کلاهشان را برمی‌دارند، در جامعه دیگر به علامت تواضع کلاه سرشان می‌گذارند. کما اینکه میان ما معممین اگر یک شخص محترم و مؤدبی وارد بشود خیلی بی‌ادبی است که با سر لخت در حضورش بنشینیم، فوراً عمامه روی سرمان می‌گذاریم. اگر هوا هم گرم باشد، باز آن را بی‌ادبی می‌دانیم. اگر خیلی گرم باشد، معذرت می‌خواهیم و عمامه را زمین می‌گذاریم. ولی در محیط تجدد و در محیطی که این ادب غربی آمده، اگر کلاه سرشان باشد وقتی می‌خواهند وارد اتاق بشوند، کلاه را برمی‌دارند و بیرون اتاق می‌گذارند و سربرهنه وارد می‌شوند، ادب اقتضا می‌کند که سرلخت باشد.

این البته یک امر قراردادی است و اساساً مربوط به خلق نیست که ما کلاهمان را برداریم یا بگذاریم، یا مثلاً اگر بخواهیم به حضور یک شخص محترم (یک کسی که می‌خواهیم برایش احترام قائل باشیم) برویم لباسی که می‌پوشیم چه جور لباسی فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۴۶

باشد. این یک قرارداد است. یک وقت قرارداد می‌کنند که مثلاً وقتی می‌خواهند به حضور یک شخصیت بروند، لباسی که می‌پوشند رنگش این باشد، دوختش این جور و جلویش گرد باشد، چنین و چنان باشد... اینها امور قراردادی است. در آداب که قراردادهای عرف و اجتماع است به این صورت است. از نظر اسلامی هم اگر ما اینها را به صورت سنتها و مستحبات داشته باشیم، اغلب اینها اصالت ندارد و بیشتر به همان عرف مردم بستگی دارد.

اینها دیگر جزو اخلاق شمرده نمی‌شود که ما بگوییم چون اینها تغییر می‌کند- مثلاً شما می‌بینید که یک ملت کلاه را برمی‌دارد می‌گوید خوب است، ملت دیگر کلاه را می‌گذارد می‌گوید خوب است- پس اخلاق متغیر است. اینها دلیل بر تغییر اخلاق نمی‌شود، مربوط به تغییر آداب است.

سخن ویل دورانت

ویل دورانت مثالهایی ذکر می‌کند، اول راجع به اینکه اخلاق در زمان ما تغییر کرده است. خوب این مسئله‌ای است که اخلاق مردم تغییر کرده. هیچ کس هم منکر نیست که «اخلاق تغییر می‌کند» غیر از مسئله خوبی و بدی است. اخلاق که تغییر می‌کند، غیر از این است که آن اخلاق تغییر کرده، چون تغییر کرده خوب است! اول این بحث را پیش می‌کشد که ما می‌دانیم اخلاق امروز با قدیم فرق کرده. می‌گوید:

صفت جوانمردی- که نیچه طرفدار این صفت بود و می‌گفت حتی با زنان هم نباید زیاد مهربانی کرد چون بر ضد جوانمردی است- امروز بکلی از بین رفته و جای خودش را به صفات تملق و غیره داده. حیا و حجب که به عشاق دلیری می‌بخشید و به هر قدرتی نیروی مضاعف می‌داد، شهرت بی‌اصل گشته است. زنان که قدیم چنان عفیف بودند و حیا و حجب داشتند، حالا دلبریه‌های نهان خود را چنان آزادانه در معرض رقیبان نهاده‌اند که کنجکاو، دیگر مایه زناشویی نمی‌گردد. ادبیات ما بیشتر در اطراف امور جنسی است.

می‌خواهد بگوید همه اینها معلول زندگی صنعتی امروز است. ولی نتیجه‌ای که

در آخر می‌گیرد این است:

ما باید تغییرپذیری خوبیها و نسبت سیال اخلاق را در نظر آوریم. باید اصل دنیوی بودن و فناپذیری اخلاق و تعلق آن به مبانی متغیر حیات انسانی را بپذیریم. اصل اخلاق ناشی از آدابی است که برای حفظ و سلامت نوع، مفید دانسته شده است. ریشه فکرش همان حرف است.

بعضی از آداب، فقط رسم و عرف است و جزو اخلاق محسوب نمی‌شود (که حرف درستی هم هست، آداب با اخلاق دوتاست. ولی خودش مثالهایی که بعد برای اخلاق آورده، آداب را ذکر کرده است) «۱» مانند به کار بردن کارد و چنگال بر خوان. بریدن سالاد بر سر میز با کارد، گناهی نیست گرچه بینندگان آن ممکن است از زنا اغماض کنند ولی بر آن نبخشایند. اما بعضی از آداب برای مصالح عامه امری حیاتی و ضروری به شمار می‌رود، مثل تعدد زوجات یا اکتفا بر یکی. معتقد است در یک زمان تعدد زوجات جزو امور اخلاقی است و در یک زمان دیگر وحدت زوجه امر اخلاقی است، تا اینکه مصلحت زمان و مصلحت اجتماع چه حکم کند. همین هم جوابش این است که مسئله تعدد زوجات هم به اخلاق ارتباط ندارد، به سنن و قوانین عملی مربوط است و معلوم است که یک قانون ممکن است در یک زمان مفید باشد، در زمان دیگر نباشد.

در خود اسلام هم - مکرر گفته‌ایم - فلسفه تعدد زوجات همین چیزی است که آقای ویل دورانت هم ذکر می‌کند؛ می‌گوید وقتی که در یک جامعه در اثر جنگهای زیاد یا به علل دیگر، مرد زیاد از بین می‌رود و زن بی‌سرپرست زیاد می‌ماند، اگر بنا شود که آن اصل اولی - که واقعاً هم اصل اولی است - یعنی وحدت زوجه [حفظ

(۱) [عبارت داخل پرانتز از استاد شهید است.]

شود و] یک مرد به یک زن اکتفا کند، طبعاً زنان زیادی در جامعه بی‌سرپرست می‌مانند، هم حق آنها از نظر حق تأهل ضایع شده و هم منشأ مفاسدی در اجتماع می‌شوند. وقتی آن زنها بی‌سرپرست ماندند، دارای عقده‌های روحی می‌شوند، ناراحتی پیدا می‌کنند و بعد می‌آیند مردها را می‌فرینند و منشأ فساد اخلاق می‌شوند. پس در چنین مواردی به حکم ضرورت اجتماعی باید تعدد زوجات را تجویز کرد.

به هر حال این مربوط به اخلاق نیست که او این مثال را ذکر کرده. می‌گوید:

اکنون چند مثال برای نسبت اخلاق بیاوریم: شرقیان به علامت احترام، کلاه بر سر می‌گذاشتند و غربیان آن را برای ادای احترام برمی‌دارند.

این هم به اخلاق مربوط نیست، اینها آداب است.

زن ژاپنی به لختی تن کارگر اهمیت نمی‌دهد، ولی در شرف و عفت ممکن است از مریم و آسیه برتر باشد.

زن عرب نشان دادن صورت، و زن چینی نشان دادن پا را دور از عفت می‌داند.

بعد خودش به فلسفه اینها اشاره می‌کند:

پوشاندن صورت و ساق پا، میل و قوه خیال را برمی‌انگیزد و در نتیجه ممکن است به مصلحت نوع تمام شود. ساکنان ملانزی بیماران و پیران را زنده در خاک می‌کنند.

این هم به اخلاق مربوط نیست.

در جزیره بریتانیای جدید گوشت انسان را در دکانها می‌فروشنند، همچنان که قصابان ما گوشت خوک را، و برای مهمانیهای بزرگ آماده می‌سازند ..

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۴۹

من نفهمیدم این بریتانیای جدید که در آنجا گوشت انسان را می‌فروشد کجاست؟!.

[یکی از حاضران به شوخی]: همان بریتانیای کبیر.

استاد: بله، یک وقت در روزنامه خواندم که یکی از سیاهان به انگلستان رفته بود، با یکی از دیپلماتهای انگلیسی صحبت می‌کرد. آن دیپلمات به او گفته بود: آیا استعمار بد کرد که آمد شما را آدم کرد؟ شما تا دیروز آدم می‌خوردید. حالا چه می‌گویید؟ گفته بود: فرق ما و شما این است که اگر ما آدم می‌خوریم، آدم را یک دفعه پاره می‌کردیم و می‌خوردیم. شما آدم را قشنگ می‌پزید، بعد پوستش را می‌کنید، گوشتش را جدا می‌کنید، بعد می‌آید سر سفره قاشق و چنگال می‌گذارید، بشقاب می‌گذارید، این طور آدمها را می‌خورید. ما آن جور می‌خوریم، شما اینجور دارید می‌خورید.

می‌گوید:

می‌توان به آسانی صدها مثال دیگر برای نمایاندن اینکه امور زشت و ناپسند زمان و مکان ما در زمان و مکان دیگری خوب و پسندیده هستند، ذکر کرد. یکی از صاحب نظران یونان باستان می‌گوید اگر آداب و رسوم مقدس سرزمینی را جمع کنید و بخواهید آن مقدار از آداب و رسوم را که در سرزمینی دیگر زشت و ناپسند شمرده می‌شود از آن بردارید، چیزی بر جای نخواهد ماند.

در مسئله آداب و رسوم حرف درستی است، شاید هم همین جور باشد. ولی تو الآن می‌گویی آداب غیر از اخلاق است، و واقعاً هم غیر از اخلاق است. مثال آداب، ربطی به مسئله نسبییت اخلاق ندارد و مثال اخلاق همان مثالهایی است که ما عرض کردیم. علمای اخلاق هم اینها را به عنوان اخلاق ذکر می‌کنند نه آداب عرفی که در جوامع مختلف فرق می‌کند. بنابراین ما نمی‌توانیم تحت عنوان «نسبییت اخلاق» که اینها ذکر کرده‌اند و نسبییت آداب را طرح کرده‌اند، نسبییت اخلاق را بپذیریم.

بعد یک چیزهایی ذکر می‌کند که در دوره صیادی اخلاق چگونه بود و چه

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۵۰

اخلاقی خوب بود، بعد در دوره کشاورزی چه اخلاقی خوب شد و بعد در دوره صنعتی چه شد، که مطلب مهمی ندارد.

سؤال: ۱. اگر کسی را که تعادل رفتاری ندارد (دارای افراط یا تفریط است) بیمار تلقی کنیم، می‌دانیم که بیمار بر تمام اعمال خود کنترل ندارد، در نتیجه مسئولیت رفتارش تا حدود زیادی از او سلب می‌شود، چنانکه از نظر حقوقی و جرم‌شناسی بین فرد سالم و مریض تفاوت قائل هستند.

۲. ملاک تعادل رفتار چیست؟ تعادل شاید امروزه این طور باشد که اگر کسی مثلاً در صف اتوبوس نیم ساعت معطل شد،

نباید اعتراضی کند و گرنه تعادلش را از دست داده و افراط کرده و از نظر دیگران عقده‌ای است! تعادل، نسبی است و در فرهنگهای مختلف فرق می‌کند.

هر دو سؤالتان خوب بود، مخصوصاً سؤال اول. این مسأله که اگر فساد اخلاق بیماری باشد تکلیف مسئولیت چیست، اولاً سؤال نیست که جوابش را ما بخواهیم بدهیم؛ جوابش را همه باید بدهند، و روان‌شناس‌ها باید جواب بدهند که فساد اخلاق‌ها را ناشی از یک نوع بیماری‌ها می‌دانند. ولی جوابش واضح است: انسان از نظر روانی که بیمار می‌شود، در عین اینکه خودش بیمار است خودش طیب هم هست. نکته این است. انسان به بیماری حسادت یا تکبر مبتلا می‌شود، ولی مطلبی که مخصوصاً در متون دینی به آن توجه شده این است که هر کسی طیب خودش است. در تحف العقول حدیثی از حضرت صادق علیه السلام هست که: «أَنَّكَ جُعِلْتَ طَيِّبٌ نَفْسِكَ وَ دُلِّلتَ عَلَى الدَّاءِ وَ يَبِينُ لَكَ الدَّوَاءُ».

اگر کسی بیمار شد، اگر درس خوانده باشد، ممکن است خودش طیب خودش باشد. ولی اگر درس نخوانده باشد، حتماً طیب کس دیگری است. حال اگر طبیعی بیمار شد- که ریشه و دواى بیماری‌اش را می‌داند- آیا مسئول هست یا مسئول نیست؟ اگر خودش را معالجه نکند، مسلم مسئول است چون می‌گویند درست است که تو بیماری، ولی به حکم اینکه طیب هستی و می‌دانی ریشه بیماریت چیست و هم می‌دانی راه معالجه چیست و می‌توانی خودت را معالجه کنی، چرا معالجه نکردی؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۵۱

در امور روحی و اخلاقی- چون مربوط به خود انسان و روان انسان است- همه افرادی که بیمار می‌شوند، می‌توانند طیب معالج خودشان باشند. آدم حسود می‌داند که حسود است، پس بیماری را خودش تشخیص می‌دهد، و می‌داند که راه معالجه‌اش چیست؛ یعنی با یک تعلیمات خیلی ساده‌ای می‌تواند خودش را معالجه کند. اگر واقعاً کسی باشد که از این تعلیمات ساده هم آگاه نباشد، او مسئولیت هم ندارد.

بلکه یک تفاوت میان بیماریهای روانی و بیماریهای غیر روانی این است که بیماری روانی را فقط خود انسان باید تصمیم بگیرد، ولی بیماری غیر روانی را دیگری هم می‌تواند تصمیم بگیرد. بیمار غیر روانی ممکن است بیهوش هم افتاده باشد، طیب می‌آید معالجه‌اش می‌کند یا اگر نخواهد دوا بخورد، آن را به زور به حلقش می‌ریزند، آمپول را به زور به او می‌زنند و معالجه‌اش می‌کنند. ولی در بیماری روانی فقط و فقط باید خود بیمار تصمیم بگیرد، احدی نمی‌تواند از ناحیه او تصمیم بگیرد.

بنابراین مسئولیت از اینجا پیدا می‌شود که بیمار روانی در عین اینکه بیمار است، طیب هم هست. مسئولیتش از آن نظر است که تو که طیب خودت هستی چرا خودت را معالجه نمی‌کنی؟ از این نظر مانند پزشکی است که بیمار هم باشد.

در مورد سؤال دوم؛ من در ضمن عرایضم عرض کردم که تشخیص ملاک تعادل مشکل است، ولی معیار هم به دست دادیم. عرض نکردیم ملاک تعادل، عرف اجتماع است. مثال زدند که: شما می‌بینید در جامعه هر کسی که بخواهد برای احقاق حق خودش اعتراض کند، می‌گویند این عقده‌ای است. همین مثال، جواب شماست. آیا وقتی جامعه گفت این عقده‌ای است، از نظر روان‌شناسی هم او عقده‌ای می‌شود یا نزد طیب روانی یک مقیاسی از نظر روانی هست که [نشان می‌دهد] عقده غیر از این است؟ یک کسی در صف اتوبوس ایستاده، دیگران حشش را پایمال می‌کنند و او اعتراض می‌کند. هیچ عالمی که عقده را بشناسد و معنی آن را بفهمد، نمی‌گوید تو که به خاطر حقت اعتراض می‌کنی عقده‌ای هستی!.

گفتیم ملاک این است که می‌گویند هر قوه‌ای که به انسان داده شده، برای یک غایت و هدفی است و آن هدف را می‌شود

تشخیص داد. وقتی آن هدف را تشخیص دادیم، آن وقت می‌توانیم تعادل را هم به دست آوریم، به عرف هم کار نداریم،
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۵۲

می‌توانیم به دست بیاوریم که چه حدش افراط است چه حدش تفریط. مثلاً قوه خشم و به اصطلاح قوه غضبیه برای این به انسان داده شده که از خودش در مقابل طبیعت و انسانهای دیگر دفاع کند. حال آن آدمی که در صف اتوبوس ایستاده، آیا واقعاً حقش پایمال شد یا نشد؟ اگر پایمال شد آیا می‌تواند اعتراض کند یا نمی‌تواند؟ اگر می‌تواند، حال که حقش پایمال شده پس باید اعتراض کند، می‌خواهد جامعه آن را خوب بداند می‌خواهد بد بداند. این دفاع از حق است. اینکه گفته‌اند: «لا يُعَابُ الْمَرْءُ بِأَخْذِ حَقِّهِ» یا: «لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ»^(۱) و امثال اینها، در واقع یک امر طبیعی را به انسان گفته‌اند و اگر انسان چنین اقدامی بکند، این قوه و نیروی خشم خودش را در همان راهی اعمال کرده که برای آن راه [به وجود آمده است].

پس خیلی فرق است بین اینکه مشتی به سر انسان وارد شود و انسان آن مشتی را با مشت جواب بدهد (در این صورت می‌گویند این قوه را برای همین به تو داده‌اند) و اینکه مشتی را انسان به سر یک ضعیف وارد کند (در این صورت می‌گویند این مشتی قوی را به تو نداده‌اند که آن را به سر این ضعیف وارد کنی).

بنابراین از راه شناختن غایات و خلاصه از راه شناختن انسان و شناختن غرایز و قوا و استعدادهای انسان، با تسلیم [به] این اصل که این قوا و غرایز به طور تصادفی در وجود انسان نیست و همین طور که هر عضوی در بدن انسان برای یک غایت و غرضی هست و حتی هر مویی یک غرضی بر آن مترتب است، هر قوه و هر استعدادی نیز برای غرضی است و غرضش را هم می‌شود تشخیص داد؛ آری از این راه و با معیار و ملاک آن غرض، می‌توان حد افراط و تفریط را به دست آورد.
«و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ»

(۱) نساء / ۱۴۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۵۴

تک سخنرانی‌ها

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۵۵

اسلام و نیازهای جهان امروز

اشاره

این سخنرانی در حدود سال ۱۳۴۷ در حسینیه ارشاد ایراد شده است.
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*

الحمد لله رب العالمين بارئ الخلائق اجمعين و الصلاة و السلام على عبد الله و رسوله و حبيبه و صفيته سيدنا و نبينا و مولانا ابي القاسم محمد صلى الله عليه و آله و علي آله الطيبين الطاهرين المعصومين اعوذ بالله من الشيطان الرجيم.
فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَ أَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ «۱».

اسلام و نیازهای جهان امروز. پس چنین فرض شده است که جهان امروز نیازهایی دارد. در جهان امروز نیازهایی وجود دارد، آن هم در سطح جهانی نه در سطح مثلاً ملی و قومی یا فردی. و ثانیاً خود به خود به ذهن شنونده محترم، این مطلب خواهد آمد که وقتی گفته می شود «اسلام و نیازهای جهانی» گوینده می خواهد درباره این مطلب سخن بگوید که یک سلسله نیازمندیها و دردمندیها در سطح جهانی و با مقیاس جهانی وجود دارد و این اسلام است تنها قدرتی که می تواند این نیازهای جهانی را رفع کند و این دردمندیهای جهانی را شفا بخشد.

(۱) رعد/ ۱۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۵۶

اصل نیاز

اصل نیاز و احتیاج، اصلی است که در فلسفه و در علوم مورد استعمال زیادی دارد و اساساً خلقت بر اساس نیاز و احتیاج به وجود آمده است. بگذریم از آنچه که فلاسفه در باب مناط احتیاج به علت، می گویند احتیاج و امکان است، حتی در علوم جزئی نقش نیاز و احتیاج فوق العاده روشن شده است. نمی خواهم در مقدمه معطل بشوم، همین مقدار می خواهم اشاره کنم که در نظام آفرینش، تنها چیزی قابل بقاست که مورد نیاز بوده باشد و همان مورد نیاز بودن ضامن بقای اوست. به عبارت دیگر تنها چیزی قابل بقاست که اثر نیک و مفید نسبت به سایر اجزای عالم و پیکره عالم داشته باشد. اگر بی خاصیت و بی اثر باشد، محکوم به زوال و فنا و نیستی است.

قرآن می فرماید: فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَ أَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ. اول مثلی ذکر می کند. باران را مثل می زند که به کوهساران می بارد، سیلی جاری می شود، این سیل رودخانه ها و جویها را پر می کند. در برخوردی که این سیل [با اشیاء سر راه خود] می کند و به علت خلطهایی که پیدا می کند کفهایی بر روی سیل پیدا می شود. احياناً و بلکه همیشه این کف روی سیل را می پوشاند. قرآن می فرماید مثل آنچه که مفید و حق است مثل آن سیل است و مثل آنچه که مفید و مؤثر و مورد نیاز نیست مثل آن کف روی آب است. کف می رود، هوا می شود ولی آب باقی می ماند و نتیجه می بخشد. بعد می فرماید به طور کلی: وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ..

زیست شناسها می گویند در اعضا و جوارح پیکره یک موجود زنده، هر عضوی تا وقتی قانون خلقت به او اجازه بقا می دهد که آن عضو مفید و مؤثر و مورد نیاز باشد. همین که این عضو از اثر افتاد و دیگر مورد نیاز نبود، دستگاه منظم خودکار هدایت شده خلقت آن را حذف می کند، می گوید وجود تو دیگر مورد نیاز نیست باید بروی. در اقتصاد هم همیشه آن کالایی می تواند باقی بماند و در بازار عرض وجود کند که مورد نیاز باشد.

در اجتماع که بحث مورد نظر ماست این قانون حکمفرماست. هر چیزی که مورد نیاز اجتماع و مفید به حال اجتماع باشد و اجتماع را به سوی خیر و تکامل هدایت کند، در نظام خلقت باقی و برای اجتماع بشر محفوظ می ماند. و اگر مورد نیاز نبود، با

قسر و زور و جبر نمی‌توان نگهداریش کرد. قانون خداست. اگر قرآن

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۵۷

می‌گوید: **إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** «۱» به دلالت التزامی اینجور می‌خواهد بگوید: این قرآن همیشه مورد نیاز بشر خواهد بود، بنابراین ما همیشه آن را محفوظ نگه خواهیم داشت. درست است، ما و شما وظیفه داریم، بسیار وظیفه سنگینی داریم ولی یک مطلب هست: اگر اسلام در ذات و طبیعت خودش این قدرت را نداشته باشد که نیازهای جهان بشری را رفع کند، اگر دوای درد بشر نباشد، ما و شما و هزاران حسینه‌های ارشاد بخواهند به زور نگهش دارند، امکان ندارد (القسر لا یدوم). ولی اگر اسلام این قدرت و توانایی را داشته باشد باقی می‌ماند. تنها وظیفه‌ای که ما داریم این است که این احساس احتیاج را در بشر بیدار کنیم و این امر مورد نیاز را به این بشر محتاج عرضه بداریم. نقش حسینه‌های ارشاد و امثال آن این است که این احساس احتیاج را در بشر بیدار کند، آگاهش کند، متوجهش نماید که تو به اسلام محتاجی، بعد اسلام را عاری از هر پیرایه‌ای به او عرضه بدارد.

دیگر همان کافی است، نمی‌خواهد ما و شما نگهدارش باشیم، او خودش جای خودش را باز می‌کند.

سخن پیامبر صلی الله علیه و آله

سخنی دارد رسول اکرم که حتی فقها آن را معتبر شناخته‌اند. شیخ انصاری می‌گوید اگر چه مرسل است ولی چون از قدیم الایام مورد استناد فقهاست «منجبرٌ بعمل الاصحاب». جزء احادیث معتبر فقه ماست: «الاسلام یغلوا و لا یغلی علیهِ». پیغمبر اسلام فرمود: اسلام بالا می‌رود، چیزی بر اسلام برتری پیدا نمی‌کند. به این جمله رسول اکرم از زوایای مختلف نظر شده است. فقها روی حساب خودشان این جمله را به اصطلاح «انشاء» تلقی کرده‌اند، حکم تکلیفی و وضعی از آن استفاده می‌کنند، که من بحثش را نمی‌کنم [چون] از بحث خودم می‌مانم. متکلمین از زاویه کلام نگاه کرده‌اند، گفته‌اند معنی جمله این است که حجت اسلام بر تمام حجتها غالب است.

این حدیث یک زاویه [دید] دیگری هم دارد که من از آن زاویه می‌بینم و آن را ترجیح می‌دهم و آن این است: اسلام در میدان عمل، در میدان نیاز و احتیاج، در تنازع بقا (قانون تنازع بقا تنها میان انسانها و حیوانها نیست؛ میان مرامها، مسلکها،

(۱) حجر / ۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۵۸

دینها، عقیده‌ها و فکرها هم وجود دارد)، در میدان **«فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُتُ فِي الْأَرْضِ»** [برتر است و چیزی بر آن برتری نمی‌یابد]. پیغمبر می‌خواهد بفرماید هرچه که زمان بگذرد بهتر کشف می‌شود که نیازهای جهان چیست و اسلام بهتر به درد رفع نیازهای جهانی بشر می‌خورد. از این هم بگذرم.

نیاز بشر امروز

آیا بشر در این عصر که عصر علم و فکر و روشنایی و عقل است، عصر قانون است، عصر ایدئولوژیها و فلسفه‌هاست، به دین و

ایمان، آن ایمان معنوی، نیاز دارد یا نیاز ندارد؟ این خودش یک بحث است. مبرم‌ترین نیاز بشر امروز به یک ایمان صحیح است. اشتباه کرد قرن نوزدهم که خیال می‌کرد علم و عقل و صنعت و فن و تکنیک می‌تواند جای دین و ایمان را بگیرد. اشتباه کرد که خیال کرد ایدئولوژی‌هایی که بشر از مغز خودش بیرون می‌دهد می‌تواند بشر را رهبری و هدایت کند. امروز این مطلب کاملاً روشن شده است. راجع به احساس نیازی که در دنیای اروپا و آمریکا به ایمان معنوی، آن ایمانی که پیغمبران عرضه می‌دارند، پیدا شده است من بحثی نمی‌کنم، فقط شما را ارجاع می‌کنم به اولین مقاله کتاب «محمد صلی الله علیه و آله خاتم پیامبران» که اولین نشریه حسینیة ارشاد است؛ ببینید دین در جهان معاصر چه وضعی دارد، این عطش و تشنگی در دنیای اروپا چه حالی دارد! احتیاج ندارد که ما برویم آنجا را ببینیم. ما خودمان دنیا را می‌بینیم.

نفاق، بزرگترین پدیده عصر ما

بارزترین مشخص عصر ما، ظاهرترین پدیده‌های اجتماعی عصر ما و بزرگترین کارخانه‌های زمان ما چیست؟ بزرگترین پدیده عصر ما نفاق است. نفاق یعنی اینکه بشر جوروی فکر بکند جور دیگری حرف بزند، یعنی فاصله میان دل و زبان. دائماً می‌گویند فاصله طبقاتی. فلان کس چرا باید میلیارد در باشد دیگری خاک نشین باشد؟ البته غلط است. ولی فاصله‌ای از فاصله طبقاتی بیشتر، این فاصله میان دل و زبان است که در بشر امروز پیدا شده است، این فاصله میان ظاهر و باطن است، فاصله میان ادعا و عمل است، فاصله میان گفتار و کردار است. در کدام عصر و زمان این

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۵۹

مقدار مفاهیم مقدس بشری استعمال شده است؟ در کدام عصر و زمان این قدر دم از اخلاق و صلح و امنیت و آزادی و مساوات و برادری و برابری و انسانیت و حقوق بشر زدند و در کدام عصر به اندازه زمان ما این مفاهیم را ملعبه قرار دادند و با اینها بازی کردند؟ از آن سر دنیا با هواپیمایش حرکت می‌کند و بمبهای آتش‌زا را روی سر مردم بی‌گناه می‌ریزد، بعد می‌گوید تصمیم آمریکا در دفاع از آزادی راسخ است.

آن بلوک دیگر را هم در چکسلواکی دیدید. بزرگترین پدیده‌ای که در عصر ما هست پدیده نفاق است و بزرگترین کارخانه‌ای که در عصر ما اختراع شده است کارخانه قلب حقایق است. این است بزرگترین نیاز بشر و مادر همه نیازها در عصر حاضر. بشر دردش همه از ناحیه دنیای بیرون نیست، بیشتر از ناحیه خودش است.

یک سلسله مسائل است که در سطح پایین‌تر از طبیعت بشر است، یعنی طبیعت او بر آن حکومت می‌کند و آن در دست طبیعت بشر ابزار است و جز ابزار چیزی نیست. علم از این قبیل است. علم قدرت ندارد بر طبیعت بشر مسلط بشود. طبیعت بشر، علم را- به هر درجه که برسد- در اختیار خودش می‌گیرد، استخدام می‌کند و مثل یک ابزار از آن استفاده می‌نماید. عقل و قانون و فلسفه و فکر و صنعت از این قبیل است. بشر با این قدرت علمی و فنی خود که می‌بینیم امروز آهنگ سفر افلاک کرده است و به کره ماه می‌رود، در دریا و صحرا و فضا نقطه‌ای نیست که نتواند آنجا را تسخیر کند، یک جا که مانده است و آنجا را دیگر قدرت ندارد، نفس و روح خودش است. با این همه پیشرفته‌ها در مرحله علم و فن، در ناحیه آدمیت و خوی انسانی و انسانیت چقدر جلو آمده؟ یک قدم نیامده، چون کار علم و فن نیست، کار ایمان است. این یک بحث مختصری است راجع به مسئله احتیاج و نیازی که جهان امروز به ایمان به طور مطلق دارد. بازروی این هم نمی‌توانم بحث بکنم چون می‌خواهم بحث خودم را لاقلاً به طور اختصار هم شده به آخر برسانم.

مقدسات بشر چیست؟ عدالت یکی از مقدسات بشر است. آزادی یکی از مقدسات بشر است. احسان یکی از مقدسات بشر است. امنیت یکی از مقدسات بشر است.

راستی، درستی، امانت یکی دیگر از مقدسات بشر است. بدون شک تمام اینها در گرو ایمانند. آن چیزی که بشر ندارد این است. حالا چه ایمانی؟ این ایمان را از کجا
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۶۰

بگیریم. ایمان که قراردادی نیست. ایمان یعنی وسیله‌ای که بتواند روح ما را بکشد و جذب کند یعنی بتواند بر سر ضمیر ما حکومت کند. شرط اولش این است که لااقل یک کتاب آسمانی روشنی موجود باشد که حد اقل انسان اطمینان داشته باشد که این کتاب از صاحب خودش است. به قول آقای [محمّد تقی] شریعتی اگر ما وحی قرآن و نبوت خاتم را از دنیا بگیریم اصلاً نبوت قابل اثباتی نیست. اگر بناست بشر به یک کتاب آسمانی ایمان داشته باشد یعنی اگر یک کتاب آسمانی وجود داشته باشد که یک آدم بی تعصب بتواند روی آن لااقل فکر بکند قرآن است. هر کتاب دیگری را شما نگاه می‌کنید می‌بینید اولین شرطش معدوم است، انتسابش به صاحبش اصلاً معلوم نیست. انجیل، تورات و اوستا اینجور است، آثاری که به پیامبران آریایی - به قول دکتر شریعتی - نسبت داده‌اند این گونه است. تنها کتابی در دنیا که به طور قطع و یقین - از آن آفتاب و از این چراغ روشتر - می‌شود گفت از همان آورنده‌اش است قرآن است.

ریشه روی گردانی از دین در اعصار اخیر

مسئله مهمتر در اینجا این است: ما باید یک سیری و یک مطالعه اجمالی بکنیم راجع به اینکه این سرخوردگی که بشر نسبت به دین به طور کلی در اعصار اخیر پیدا کرد ناشی از چیست؟ بدون شک یک نوع روی گردانی در بشر سه چهار قرن پیش تا امروز نسبت به دین به طور کلی وجود داشته و خود دنیای اسلام هم کم و بیش دچار چنین بحرانی هست. ریشه قضیه چیست؟ گاهی بعضی سؤال می‌کنند که شما می‌گویید دین به طور کلی فطری بشر است، اگر فطری بشر است پس چرا گروه زیادی از مردم از دین صرف نظر کرده‌اند؟ از امر فطری که نمی‌شود صرف نظر کرد.
این دو را با همدیگر جواب عرض می‌کنم.

بشر دارای غرایز مختلف است، دارای نیازها و احتیاجات مختلف است و تمام این احتیاجها و نیازها از طبیعت و فطرتش سرچشمه می‌گیرد. اگر شما همه این نیازهای فردی و اجتماعی بشر را هماهنگ با یکدیگر اشباع کنید، بشر دنبال تمام امور فطری خودش می‌رود. ولی گاهی میان غریزه‌های مختلف، میان نیازهای مختلف جنگ انداخته می‌شود. فرض کنید یکی از نیازهای طبیعی بشر نیاز جنسی است. یکی هم نیاز روحی و باطنی است. شما اگر این دو نیاز را در حد خود اشباع و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۶۱

ارضا کنید اشکالی پیش نمی‌آید. ولی یک وقت می‌آید میان این دو جنگ می‌اندازید؛ توهمی می‌کنید، می‌گویید یا من باید از غریزه دینی و از دینم صرف نظر کنم، غریزه جنسی را اشباع کنم، زن بگیرم، متأهل بشوم؛ و یا اینکه برعکس، دنبال غریزه دینی بروم، خودم را آلوده به ارضای این غریزه نکنم. اینجا ناچار یکی از دو غریزه از میان می‌رود؛ یا شما دنبال آن می‌روید

این را مریض می‌کنید، یا دنبال این می‌روید آن را مریض می‌کنید. همین‌طور اگر میان غریزه علم و یک غریزه دیگر جنگ بیندازید. یا اگر شما بخواهید میان غریزه مال- که یک غریزه است برای بشر و یکی از غرایز دیگر جنگ بیندازید تشویش پیدا می‌شود. اگر غریزه احترام در میان اجتماع را با یک غریزه دیگر، علم یا دین یا اخلاق، جنگ بیندازید همین جور است. شکست دینها در دنیا زیر سر کسانی است که میان دین و سایر نیازهای بشری جنگ انداختند. و ما بیش از هر جای دیگر غرامت اشتباه جناب کلیسا را باید پردازیم. این کلیسا بود که- به قول نویسنده‌ای- حتی میان عبادات و معاملات تفکیک کرد، گفت عبادات به یک دنیا بستگی دارد، معاملات به دنیای دیگری؛ تو یا باید به آن دنیا بروی با عبادات یا باید به این دنیا بروی با معاملات.

اشتباهات کلیسا

کلیسا در ابتدای ظهور علم در دوره رنسانس چند اشتباه بسیار بزرگ کرد. میان دین و زندگی معتدل و شرافتمندانه دنیا جنگ انداخت. میان دین و علم جنگ انداخت. میان دین و عقل جنگ انداخت؛ گفت اصل اصول دین از حوزه عقل خارج است، منطقه ممنوعه برای عقل است، شما باید چشمتان کور بشود بگوید مبدأ عالم سه تاست، در عین اینکه سه تاست یکی است، در عین اینکه یکی است سه تاست. مرتب تکرار کن بگو. اگر می‌گفتید چطور می‌شود خدای سه گانه را قبول کنم یا خدای یگانه، می‌گفت همین جور بگو و به همین هم ایمان داشته باش؛ اگر عقلت قبول نمی‌کند بگو غلط نکن، فضولی نکن.

تأثیر اسلام در تمدن اروپا

اشتباهی که کلیسا مرتکب شد، بعدها غرامتش را تا اندازه‌ای دنیای اسلام مجبور شد بپردازد، برای اینکه افراد تشخیص ندادند، خیال کردند به طور کلی خاصیت

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۶۲

دین همین است؛ ندانستند یک دینی هم در دنیا ظهور کرد که این دین گذشته از معنویت بسیار عالی که دارد خودش یک تمدن به وجود آورد، خالق یک تمدن شد، ملل متنوع گوناگون را به یکدیگر پیوند داد و بزرگترین تمدنهای عالم را به وجود آورد، تمدنی که حق بسیار عظیمی بر تمدن امروز اروپا دارد و خوشبختانه تدریجاً دنیای اروپا دارد اقرار و اعتراف می‌کند. اگر جلد یازدهم ترجمه فارسی کتاب تاریخ تمدن ویل دورانت را بخوانید تا اندازه‌ای روشن می‌شوید.

گوستاویوبون تا حدودی این مطلب را بیان کرده است. در جلد دوم کتاب «محمد صلی الله علیه و آله خاتم پیامبران»، نشریه حسینیه ارشاد، مقاله‌ای- که بعد کتاب خواهد شد- تحت عنوان کارنامه اسلام به وسیله یکی از اساتید دانشگاه نوشته شده است، دلم می‌خواهد شما آن مقاله را بخوانید، ببینید اسلام چه تمدن درخشانی را به وجود آورده است و دنیای اروپا در جمیع شئون زندگی خودش چقدر مدیون اسلام است! در مقدمه همین کتاب، ما سخن شیخ محمد عبده را نقل کرده‌ایم که دنیای اروپا از روزی که از دین خودش صرف نظر کرد به سوی سعادت گام برداشت، دنیای اسلام از روزی که از دین خودش صرف نظر کرد بدبخت شد و این تفاوت دو دین است. یک چیزی اضافه کردیم: این دنیای اروپا که می‌گویند از دین خودش دست برداشت، بله از دین خودش کناره‌جویی کرد، اما به کدام طرف رفت؟ به سوی اسلام. تاریخ تمدن‌ها را به دقت

بخوانید. یکی از علل تمدن اروپایی، انشعاب پروتستانهاست، که اینها را در میان اهل مذهب مسیح نظیر شیعه‌ها در میان اهل اسلام می‌دانند با این تفاوت که اینها هزار و پانصد سال بعد از مسیح آمدند ولی تشیع از زمان پیغمبر است. این گروه - که البته عددشان هنوز به عدد کاتولیکها نمی‌رسد ولی جمعیت بسیار معتناهی هستند - اصلاحات اساسی در دین مسیح انجام دادند. در میان اصلاحاتی که از اینها ذکر کرده‌اند در درجه اول سه چیز است:

۱. برداشتن فاصله میان انسان و خدا و به تعبیر سید جمال الدین اسدآبادی و دیگران ارزش دادن به شخصیت انسانی. گفتند «پاپ واسطه است» یعنی چه؟! خدا به همه مردم نزدیک است، خدا را بدون واسطه کشیش بلکه هیچ بنده‌ای پرستش کنید. خدا به تمام بندگان نزدیک است، درد دل هر بنده‌ای را می‌شنود. ای انسان! در تماس گرفتن با خدا احتیاج به واسطه نداری.

۲. برای عقل در حریم دین حق قائل شدند؛ گفتند آن مسائلی از مسائل دینی و

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۶۳

اصول دینی که ضد عقل است طرد کردنی است، باید دورش افکند.

۳. موضوع عمل و توجه به معاش و سعی و کار، آن هم به حد اعلا^۱، به تعبیر قرآن جهاد و سخت کوشی و اینکه بهبود معاش هم عبادت است.

این سه اصل هر سه مستقیم از اسلام گرفته شد. بعد از جنگهای صلیبی و تماس شرق و غرب، بعد از آنکه با ارزشهای اسلامی آشنا شدند این سه اصل را از اسلام گرفتند و به نام اصلاحات در دین مسیح وارد کردند گو اینکه هنوز اینها را - مخصوصاً آن بخش اول را - به طور کامل نتوانسته‌اند رعایت کنند.

گاهی در کتابهای تاریخ تمدن می‌خوانیم که یکی از علل تمدن اروپایی پیدایش مذهب پروتستان است. مذهب پروتستان مولود برخورد مسیحیت با اسلام و اقتباس اصول اولی اسلام است. یک علت اساسی و عمده تمدن اروپایی پیدایش مذهب پروتستان است؛ یعنی این اسلام است که مستقیماً در سرنوشت تمدن اروپایی تأثیر داشته است. حالا بعد چه دسیسه‌هایی از طرف خود آنها به کار رفت، مستقیم یا غیر مستقیم، که افکار پلید خودشان را به ما دادند، جایشان را با ما عوض کردند، آنجایی که ما بودیم آنها آمدند، جایی که آنها بودند ما را بردند، یعنی افکار خودشان را به ما دادند و افکار ما را برای خودشان گرفتند، آن بماند. خوشبختانه اشخاص با انصافی در میان اروپاییها هستند.

شواهدی بر موضوعات سه‌گانه:

۱. ارزش دادن به شخصیت انسانی

در این موضوعات که عرض کردم، مسئله ارزش شخصیت انسان، آیا احتیاج دارد که من از نظر قرآن برای شما بحث بکنم؟ احتیاج دارد که آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»^۱ را بخوانم؟ احتیاج دارد که آیه «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ»^۲ را برای شما بخوانم؟ آیا احتیاج دارد و سَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ^۳ را بخوانم؟

(۱) اسراء / ۷۰

(۲) بقره / ۱۸۶

۲. حق عقل در حریم دین

در مورد عقل - ای افسوس! - شما کدام کتاب مذهبی را در دنیا پیدا می کنید که به اندازه قرآن برای عقل احترام قائل شده باشد؟ شما چنین افتخاری را که در فقه اسلامی - مخصوصاً در فقه شیعه - هست در کجای دنیا پیدا می کنید؟ وقتی که منابع تشریح را ذکر می کنند، می گویند کتاب، سنت، اجماع (یعنی عمل قطعی که دلیل باشد بر اینکه از پیغمبر رسیده است)، چهارم عقل. این عقلی که دنیای مسیحی راه نمی دهد از نزدیک مذهب عبور کند، اسلام او را به عنوان یکی از منابع تشریح خودش می شمارد. ما در قرآن هیچ جا تعبیری نمی بینیم که کلمه تند و خشنی به کار برده باشد مگر یکی دو جا. یک جا درباره کسانی است که تعقل نمی کنند: **وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ** (۱).

یک نکته دیگر هم خیلی جالب است. شما در میان هو کردن ها یعنی در میان تقییح کردن دیگران، انواع تقییحها را می بینید. یکی به دیگری می گوید ای بی حمیت! دیگری می گوید: ای بی دین! یک جمله روشنفکرانه اخیراً در زمان ما پیدا شده است؛ روشنفکرها وقتی می خواهند دیگران را تحقیر کنند می گویند برو مرتجع، برو کهنه فکر، برو مقلد؛ روشنفکر باش. اولین کتابی در دنیا که وقتی خواسته دیگری را تحقیر کند او را به ارتجاع نسبت داده، قرآن است. قرآن وقتی کافر را تحقیر می کند می گوید برو بی شعور، برو پیرو آباء و اجداد، برو غیر قادر به تجزیه و تحلیل: **أَفَلَا يَعْقِلُونَ - أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ** عقلت کجاست؟ تو که اهل **إِنَّا وَحَدَّثَنَا آبَاءُنَا عَلَيَّ أُمَّهُ** (۲) * هستی! برو دنبال کارت! کدام کتاب را شما پیدا می کنید که چنین منطوق و چنین لحنی داشته باشد غیر از قرآن؟

۳. احترام به عمل و سخت کوشی

موضوع سوم احترام به عمل، احترام به کار و کوشش، آن هم سخت کوشی و جهاد به تعبیر قرآن. در وقتی که هرگونه توجه به زندگی را مناسی عبادت و خداپرستی می دانستند پیغمبر اسلام فرمود: **«الْكَأَدُ عَلَيَّ عِيَالِهِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ** (۳)» آن کسی که در

(۱) یونس / ۱۰۰

(۲) زخرف / ۲۲

(۳) وسائل، ج ۱۲ / ص ۴۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۶۵

راه اداره عائله خودش زحمت می کشد مثل کسی است که در راه خدا شمشیر می زند. پیغمبر اسلام با هر نوع گداصفتی، کلاشی، کلال بر مردم بودن سخت مبارزه کرده است. این جمله از متواترات است، پیغمبر فرمود: **«مَلْعُونٌ مَنْ الْقِيَّ كُلَّهُ عَلَيَّ النَّاسِ** (۱)» از رحمت خدا بدور است آن کسی که سنگینی بار زندگی خودش را به دوش دیگران می اندازد.

این حدیث سوم که می خوانم، من به این مضمون شاید ده حدیث تا حالا پیدا کرده ام، قبلاً فکر نمی کردم معنایش این است که حالا - می فهمم، ولی این قدر زیاد پیدا کردم که دیگر شک نکردم. در پانزده سخنی که حسینیه ارشاد - ان شاء الله - در یک

قطعه‌ای به آقایان محترم اهدا می‌کند پانزده سخن به یاد آغاز پانزدهمین قرن بعثت رسول اکرم چاپ کردیم، در موضوعات مختلف: مساوات، اخلاق، عبادت، خدمت به خلق، همبستگی و پیوستگی، اینکه انسان باید کار کند و زحمت بکشد، و احترام حقوق زن. البته تفسیر نکردیم. مجموعاً پانزده سخن است. یکی از آنها این است:

«اضْرِبُوا دُنْيَاكُمْ وَاعْمَلُوا لِآخِرَتِكُمْ كَمَا أَنْتُمْ تَمُوتُونَ غَدًا». پیغمبر اکرم فرمود: در کار دنیای خودتان مصلح باشید (مصلح باشید) غیر از این است که حریص باشید و غیر از این است که پول پرست باشید، کار صحیح و درست بکنید، دنیای خودتان را به سامان بیاورید. اما نسبت به آخرت آن جور فکر کنید که گویا همین فردا دارید رخت برمی‌بندید، آنی غفلت نکنید. این است معنی جامعیت، وسطیت و تعادل دین اسلام.

پروستان از اسلام این اصول را گرفت، بعد تمدن اروپایی به وجود آمد. دیشب آقای دکتر شریعتی گفتند که چطور دنیای اروپا بعد از آنکه از آن معنویت افراطی مسیحی روگرداند، آمد به طرف مادگیری که باز یک مسیح دیگری لازم است که او را برگرداند. چون یک دین حسابی نداشتند نتوانستند رعایت تعادل کنند، نتیجه‌اش سرمایه‌داری شد که محورش این است: پول هدف است، پول معبود است و پول را باید پرستید. باز انحرافی این گونه.

(۱) وسائل، ج ۱۲/ص ۱۸

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۶۶

نیازهای بشر امروز از نظر اقبال لاهوری

اقبال لاهوری حرف خوبی می‌زند، می‌گوید دنیای امروز احتیاج به سه چیز دارد (او در آنجا راجع به اسلام هم نمی‌خواهد بحث کند):

۱. دنیای امروز از تفسیرهای مادی جهان به تنگ آمده است. همه بدبختیهایش از این است. بشر امروز احتیاج دارد به یک تفسیر روحانی از جهان، بفهمد جهان را صاحبی باشد خدا نام. تا این فکر در دماغ بشر پیدا نشود، تا بشر این خلقت را عبث می‌داند و تا حیات را عبث می‌داند، همین است که هست، بدتر هم خواهد شد.

احتیاج دارد به یک فکر و عقیده و ایمانی که جهان را به یک شکل روحانی تفسیر کند، مبدئی و منتهایی برایش قائل باشد: **إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ** (۱).

۲. بشر در میان این همه آزادیهایی که دارد احتیاج دارد به یک آزادی معنوی.

دائماً می‌گویند آزادی. قبول است، ولی آیا بشری که در ناحیه معنویت خودش آزاد نیست اصلاً ممکن است برای آزادی اجتماعی مجال بدهد؟ این حرف چرند است که ما دنبال آزادی اجتماعی برویم بدون اینکه بشر را در ناحیه معنویت خودش آزاد کرده باشیم. نیاز دوم آزادی معنوی است.

۳. نیاز سوم: قانونی که متکامل باشد یعنی بشر را به سوی کمال سوق بدهد ولی در عین حال از یک ایمان معنوی سرچشمه بگیرد که به هر پدیده ظاهری رنگ معنوی بدهد.

آیا شما جز اسلام مکتب دیگری پیدا می‌کنید که این نیازها را برطرف کند؟ چه خوب می‌گوید قرآن! تعیبات قرآن مکرر است، آن که من یادم هست در سوره صف است: **هَيْلٌ أَدْلُكُمْ عَلَىٰ تَجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ. تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ** (۲).

ایمان به الله. ایمان به الله یعنی چه؟ یعنی جهان را صاحبی باشد خدا نام. تفسیری روحانی از جهان. ایمان به رسول خدا، به رسول الله. ایمان به الله یعنی ایمان به الله بودنش، به الوهیتش، به اینکه هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ (۳) ایمان به رسول یعنی ایمان به رسالتش، ایمان به قانونش، آن قانونی

(۱) بقره/ ۱۵۶

(۲) صف/ ۱۰ و ۱۱

(۳) حشر/ ۲۳

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۶۷

که تکامل بشریت را تضمین کرده است. وَ تُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ «۱» در راه خدا مجاهده کنید. عمل را می گوید، سخت کوشی را می گوید، اما نه سخت کوشی مادی، بلکه فی سبیل الله؛ یک بُعد متعالی نشان می دهد. کار کن، زحمت بکش، فعالیت کن، جهاد کن، دلیر و دلاور باش، مبارزه کن، اما فی سبیل الله.

سه رکن قانون احتیاج

در قانون احتیاج سه چیز است: اول باید نیاز به چیزی باشد. دوم اینکه چیز دیگری این نیاز را برطرف نکند. سوم اینکه احساس این نیاز پیدا بشود.

ما در زمینه این گونه مؤسسات «۲» وظیفه داریم که به بشر نشان بدهیم ای بشر! نیازمندی؛ مثل بیماری نباشد که نیاز داشته باشد ولی فکر نمی کند بیمار است. بعد هم وسیله رفع نیاز را به حد اعلی فراهم کنیم. باور نکنید این مقدار جلسات کافی باشد، خیلی بیش از اینها لازم است. در مقابل اینها مسئولیت است. اسلام به تبلیغات صحیح و تعلیمات، خیلی نیازمند است؛ احتیاج دارد که بچه های ما، بزرگهای ما دین اسلام را آنطور که در یک کلاس یاد می گیرند یاد بگیرند؛ احتیاج به تحقیقات دارد. خیلی مسائل داریم که امروز بالخصوص باید پرده از اینها برداشته بشود، زیاد باید روی اینها تحقیق بشود. این مؤسسه چنین نیتهایی دارد.

من دعا می کنم شما آمین بگویید، ان شاء الله همتش را هم خواهید داشت. خدایا! اولاً نیات همه ما را خالص بگردان. خدایا ما را توفیق بده در راه این هدفهای پیغمبر مکرم تو گامهای مفید و مؤثری برداریم. دنیای امروز همان گونه به پیغمبر اکرم محتاج است که در هزار و چهارصد سال پیش بود. من تاکنون در دو کتاب این جمله های معروف برنارد شاو را خوانده ام. چه عالی می گوید: [کسی] مثل من حق دارد برای کشور و جامعه خودش پیش بینی کند. من پیش بینی می کنم که اروپای فردا به دین محمد صلی الله علیه و آله گرایش پیدا خواهد کرد. بعد موضوع کلیسا را عنوان می کند، می گوید: کلیسا در گذشته خیانت کرد، چهره این مرد بزرگ را مشوه کرد.

مردم اروپا ندانستند. بعد می گوید: تنها اگر مردی مانند او صاحب عالم بشود و بر

(۱) صف/ ۱۱

(۲) [حسینیة ارشاد]

عالم حکومت کند قادر بر حل مشکلات عالم است، غیر او کسی قادر به حل مشکلات عالم نیست. این را یک نویسنده بسیار فوق العاده که در احوالش نوشته‌اند روی هر کلمه‌اش - ظاهراً - یک لیره می‌دادند و همین تازگی مُرد گفته است. جهان امروز همان اندازه [به پیغمبر اسلام] نیازمند است که جهان آن روز احتیاج داشت. چند جمله‌ای از علی علیه السلام برای شما بخوانم ولی ترجمه نمی‌کنم؛ ترجمه‌اش همان اشعاری از مولوی باشد که چقدر این مرد عاشقانه سروده است! علی علیه السلام آن زمان را توصیف می‌کند:

«اَرْسَلَهُ عَلِيٌّ حِينَ فَتْرَهُ مِنَ الرَّسُولِ وَ طَوَّلَ هَجْعَهُ مِنَ الْأَمَمِ وَ اعْتِزَّامِ مِنَ الْفِتَنِ وَ انْتِشَارِ مِنَ الْأُمُورِ وَ تَلَطُّ مِنَ الْحُرُوبِ، وَ الدُّنْيَا كَاسِفَةٌ النَّوْرِ، ظَاهِرَةُ الْغُرُورِ، عَلِيٌّ حِينَ اصْفِرَّارٍ مِنْ وَرَقِهَا وَ اِيَّاسٍ مِنْ ثَمَرِهَا وَ اغْوِرَّارٍ مِنْ مَائِهَا «(۱)».

گمان نمی‌کنم مولوی قطعه‌ای بهتر از این در وصف رسول اکرم گفته باشد. چه عالی گفته است! من همه آن را حفظ نیستم، چند بیتش را حفظ هستم، چون راجع به بعثت است برای شما عرض می‌کنم و عرایض را خاتمه می‌دهم. قرآن دارد: يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ. قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا «(۲)». در جای دیگر می‌فرماید: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ. قُمْ فَأَنْذِرْ «(۳)». می‌گوید:

خواند مَزْمَلِ نَبِيٍّ رَا زَيْنِ سَبَبِ كِه بَرُونِ آيِ اَز كَلِيمِ اَيِ بَوَالِهَرِبِ سِر مَكْشِ اِنْدِر كَلِيمِ وَ رُو مِپُوشِ كِه جِهَانِ جِسْمِي اِسْتِ سِر كَرْدَانِ، تُو هُوشِ «(۴)» هِينِ قَمِ اللَّيْلِ كِه شَمْعِي اَيِ هَمَامِ شَمْعِ دَائِمِ شَبِ بُوْدِ اِنْدِر قِيَامِ

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۸۷

(۲) مَزْمَل / ۱ و ۲

(۳) مَدَّثِر / ۱ و ۲

(۴) الآن هم همین جور است. جهان جسمی است سرگردان، هوشش قرآن است.

بی‌فروغت روز روشن هم شب است بی‌پناهت شیر اسیر ارنب است باش کشتیان در این بحر صفا که تو نوح ثانی ای مصطفی خیز و بنگر کاروان ره زده غول، کشتیان این بحر آمده بعد خطاب می‌کند به حضرت و می‌گوید:

نی تو گفתי قائد اعمی به راه صد ثواب و اجر یابد از اله «(۱)» هر که او چل گام کوری را کشد گشت آمرزیده و یابد رَشَدِ هین بکش تو زین جهان بی‌قرار جوق کوران را قطار اندر قطار

بار دیگر قسم می‌دهیم: خدایا تو را قسم می‌دهیم به حقیقت پیغمبر اکرم، ما را به حقایق اسلام آشنا بفرما، چشم بصیرت همه ما را باز بفرما، توفیق پیروی از تعلیمات مقدس رسول اکرم عنایت بفرما، حاجات مشروعه همه ما را برآور.

«و صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ»

(۱) آیا تو نگفتی هر کسی که عصای کوری را بکشد صدها ثواب و اجر دارد؟

این سخنرانی در حدود سال ۱۳۵۰ در دانشکده الهیات دانشگاه مشهد ایراد شده است. بسم الله الرحمن الرحيم.

موضوع بحث «قوانین اسلام در مقایسه با توسعه و تحول دنیای جدید» است. ما در این مقایسه، خودمان را در برابر دو چیز می‌بینیم، از طرفی قوانین اسلامی و از طرفی یک حقیقت تاریخی و آن توسعه و تحول دنیای جدید است. البته مقصود این نیست که در دنیای جدید یک پدیده استثنایی به نام توسعه و تحول پیدا شده است. توسعه و تحول از ضروریات زندگی بشر است. از روزی که بشر در این دنیا پیدا شده و زندگی اجتماعی به وجود آورده است پیوسته در حال تحول و تغییر و توسعه بوده است، مراحل را پیموده تا به امروز رسیده است، و البته در عصر جدید و در دنیای جدید یک جهشی در تحول پیدا شده است که در اعصار پیش شاید جهشی به این عظمت و توسعه وجود نداشته است. ضرورت طرح این بحث این است: ما حق داریم که به این دو چیز هر دو علاقه‌مند باشیم، هم حق داریم که به اسلام علاقه‌مند باشیم و هم حق داریم که به توسعه و تحول دنیا و توسعه تمدن علاقه‌مند باشیم. ولی باید ببینیم که آیا ما می‌توانیم هم واقعاً مسلمان باشیم و هم همراه و همگام با تحول جهان و توسعه تمدن، یا نه؟

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۷۲

سه طبقه اجتماعی

در جامعه ما سه طبقه وجود دارد: طبقه‌ای که بیشتر اظهار علاقه به دین‌داری می‌کنند- و در جامعه ما که جامعه اسلامی است بیشتر اظهار علاقه به اسلام می‌کنند- و فکر می‌کنند که لازمه مسلمانی و دین‌داری این است که به پدیده‌های جدید و تغییراتی که در زمان پیدا می‌شود با نظر بدبینی نگاه کنیم و آنها را به چشم اموری که بر ضد دین به وجود آمده است ببینیم و لهذا عقب حرکت می‌کنند، همیشه پیرو و دنباله‌رو جامعه هستند، یعنی وقتی که در مقابل پدیده‌های جدید اجتماعی کاملاً شکست خوردند آن وقت تسلیم می‌شوند. یک شعر عربی دیشب در مقاله‌ای خواندم که با وضع همین اشخاص خیلی مناسب است. مفاد شعر این بود:

ذو الجهل يفعل ما ذو العقل يفعله في الثابتات و لكن بعد ما افتضح

کاری که عاقل می‌کند جاهل هم می‌کند اما جاهل آن قدر ایستادگی و مقاومت می‌کند تا رسوا می‌شود، آن وقت انجام می‌دهد. عاقل پیشاپیش قضایا حرکت می‌کند. تعبیری هم امیر المؤمنین علی علیه السلام در نهج البلاغه دارد. شکایت می‌کند از اصحابش که چرا نباید ما و شما قوه پیشگیری داشته باشیم: «أَيُّهَا النَّاسُ أَنَا أَصِيبُخْنَا فِي دَهْرٍ عَنُودٍ وَ زَمَنٍ كَنُودٍ، يُعِيدُ فِيهِ الْمُحْسِنُ مُسِيئًا وَ يَزِدُّهُ الظَّالِمُ فِيهِ عُتُوًّا» تا آنجا که می‌فرماید: «لَا نَنْتَفِعُ بِمَا عَلِمْنَا وَ لَا نَسْأَلُ عَمَّا جَهَلْنَا وَ لَا نَتَخَوَّفُ قَارِعَهُ حَتَّىٰ تَجِلَّ بِنَا «۱»». ما (مقصود اجتماع است) از آنچه می‌دانیم منتفع نمی‌شویم، چیزی را که نمی‌دانیم نمی‌پرسیم تا بدانیم، و کوبنده‌هایی که بر ما واقع می‌شود، تا واقع نشود در فکر دفعش بر نمی‌آییم. ما همیشه در مقام رفع هستیم نه مقام دفع، و حال آنکه باید پیش‌بینی کنیم و چیزی که هنوز واقع نشده است، قبل از وقوعش حساب کارش را بکنیم. در حدیثی که در کتاب العقل و الجهل کافی از امام صادق علیه السلام هست می‌فرماید: «الْعَارِفُ بِزَمَانِهِ لَا تَهْجُمُ عَلَيْهِ اللُّوَابِسُ» کسی که زمان خودش

را بشناسد گرفتار اشتباهکاریها نمی‌شود. یک طبقه اینچینی وجود دارد که به نام دین از تمدن و توسعه زندگی بریده‌اند. در نقطه مقابل، یک عده دیگر قرار دارند که به نام تمدن و توسعه علم و مقتضیات زمان پیوند خودشان را با دین و حقایق دینی بریده‌اند. اینها از هر چیزی

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۳۲

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۷۳

که بوی قدمت بدهد گریزانند و از نظر این طبقه کلمه «قدمت» که به معنی سابقه زمانی بیشتر داشتن است، مساوی است با کهنگی، و حال آنکه اینها دو مفهوم است؛ کهنگی یعنی فرسودگی، قدمت یعنی سابقه زیاد داشتن. هیچ ضرورتی ندارد که یک چیزی قدمت یعنی سابقه زمانی زیاد داشته باشد و در عین حال فرسوده و کهنه شده و مشرف به انهدام باشد. سابقاً هر جا که کلمه «قدمت» می‌آمد یک تقدسی از آن استشمام می‌شد، می‌گفتند این چیز قدیمی است پس یک قداست بیشتری دارد. حالا برعکس، در نظر عده‌ای هرچه که می‌گویند قدیمی است، معنایش این است که بوی کهنگی و از هم دررفتگی و تلاشی از آن می‌آید.

اینجاست که نیاز به یک طبقه متوسط است که کم و بیش در جامعه وجود دارند و وظیفه طبقه ما در اینجا سنگین و دشوار می‌شود و آن این است که ما یک بررسی کامل و دقیق بکنیم ببینیم واقعاً چگونه است، آیا می‌شود هم مسلمان و متدین بود و هم هماهنگ با مقتضیات زمان و پیشرفتهای زندگی، یا ممکن نیست؟ این دشواری برای اسلام از هر دین دیگر بیشتر است، برای اینکه یک خصوصیت اسلام مسئله اعلام جاودانگی است که اعلام کرده است که دیگر دفتر نبوت برای همیشه بسته شد و جز این دین الی الابد دین دیگری نخواهد آمد. خصوصیت دیگرش توسعه خود این دین است. اگر اسلام مثل پاره‌ای از ادیان دیگر به چهارتا دستور عبادی و چهارتا دستور و پند اخلاقی قناعت کرده بود و مقرراتی برای زندگی بشر در قسمت‌های مختلف وضع نکرده بود، چندان دچار این دشواری نمی‌شد. خوب، مسائل عبادی است، خیلی مهم نیست، در هر عصر و زمانی به یک شکل مخصوصی مردم عبادت کنند. یا چهارتا پند اخلاقی باشد. اینها هم مهم نیست. اما دینی است که حلال و حرامهای خیلی زیادی آورده است و هیچ شأنی از شئون زندگی بشر نیست الا اینکه اسلام در آنجا قانونی وضع کرده و آورده است؛ این است که کار اسلام و کار ما مسلمانها از نظر این بحث خیلی دشوارتر است.

مخصوصاً این بحث یک بحثی نیست که بشود در یک جلسه همه مسائلش را طرح و حلّاجی کرد و تمام شده تلقی کرد، فقط زمینه‌ای است برای مطالعه؛ و من یادداشتهای زیادی در همین زمینه از سابق داشتم و یکی از دوستان مشهدی من «۱»

(۱) [آیت الله خامنه‌ای مدّ ظلّه العالی]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۷۴

از من گرفته که آنها را به صورت یک کتاب دریاورد به نام اسلام و مقتضیات زمان.

زمانی در حدود بیست و پنج سخنرانی در همین زمینه کرده بودم و آنها را استخراج کردند، به علاوه یک عده یادداشتهای او اینها را گرفته است که به صورت یک کتاب در بیاورد و در عین حال من آن کتاب را کافی و وافی برای همه مسائل این بحث نمی‌دانم. پس بحث ما بیشتر جنبه فهرست و راهنمایی و یا نشان دادن و ارائه کلید حل این مشکل را دارد.

عرض کردیم بحث ما در دو قسمت است، یکی مسئله توسعه و تحول تاریخ که از ضروریات ناموس زندگی بشر است که تاریخ بشر متحول است و این یک رازی دارد. زندگی هیچ حیوانی حتی حیوانات اجتماعی از قبیل زنبور عسل متغیر و متحول نیست. دانشمندان نوشته‌اند زندگی زنبور عسل در چند هزار سال پیش هم بر همین نظام و بر همین وضع بوده که امروز هست. ولی بشر زود به زود نظامات و وضع زندگی تغییر می‌کند و رازش همان است که قرآن بیان کرده است که بشر موجودی است که خودش مسئول زندگی خودش است. موجودات دیگر حتی حیوانات اجتماعی را طبیعت رهبری و سرپرستی و قیمومت می‌کند، غریزی به یک معنا کور و جابر بر آنها مسلط است و هیچ گونه حق ابتکار به آنها داده نشده و مسئولیت تکوینی پیشبرد زندگی هم به آنها داده نشده است. ولی انسان موجودی است که زندگی او از ضعف شروع می‌شود و خودش باید مسیر تکاملی خویش را - البته با راهنمایی‌هایی که از طرف انبیاء شده است - با ابتکار و قدرت و مسئولیت خودش طی کند.

منطق مبتنی بر اصل تغییر

راجع به مسئله تحول زندگی بشر منطقی‌های گوناگونی هست. بعضی - که حتماً شما با آنها برخورد کرده‌اید یا در نوشته‌هایشان دیده‌اید - وقتی که وارد این مسأله می‌شوند و می‌گویند اسلام نمی‌تواند برای عصر ما کافی باشد، به یک اصل فلسفی استدلال می‌کنند، می‌گویند قانون اصلی این جهان تغییر و حرکت است، هیچ چیزی در این جهان ثابت نیست و حتی در دو لحظه به یک حال نیست. همین خود ما که

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۷۵

اینجا نشستیم مثلاً خیال می‌کنیم ما که دیروز بودیم با ما که امروز هستیم صد درصد یکی هستیم در صورتی که ما در امروز نسبت به ما در دیروز خیلی تغییر کرده‌ایم منتها تغییر نامحسوس؛ چنانکه وقتی ما به خار ساعت نگاه می‌کنیم آن را ثابت می‌بینیم، هرچه هم دقت کنیم حرکتش را نمی‌بینیم ولی یک ساعت دیگر می‌بینیم یک دوازدهم این دایره را طی کرده است. اینکه به چشم دیده نشود دلیل بر عدم آن نیست. فلاسفه درباره مسئله حرکت در عالم که اصلاً ماهیت این عالم حرکت و تغییر و تبدل است، خیلی سخنان گفته‌اند. حتی حکمای اسلامی می‌بینید که قائل به حرکت جوهریه شده‌اند و طبیعت را مساوی با حرکت و تغییر دانسته‌اند.

این افراد می‌گویند وقتی که اساسی‌ترین اصل در این جهان تغییر باشد و هیچ چیزی در این جهان جاویدان نباشد، دین هم یکی از آن چیزهاست، پس نمی‌تواند جاوید بماند. همه چیز در این عالم بر ضد جاوید ماندن است.

پاسخ

اگر مسأله فقط به این صورت به شکل فلسفی خالص طرح بشود، جواب خیلی ساده‌ای دارد و آن این است: آنچه که در جهان متغیر است پدیده‌های مادی جهان هستند. در اینکه پدیده‌ها متغیرند شکی نیست. لهذا پیغمبر خودش چون یکی از پدیده‌های

جهان است متغیر است یعنی به صورت یک نوزاد متولد می‌شود، دوران کودکی را طی می‌کند، جوان می‌شود، پیر می‌شود و می‌میرد. إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ «۱». ولی سخن درباره قوانین جهان است: آیا قوانین جهان هم متغیر است؟ خورشید ما مسلم پیر خواهد شد و روزی خواهد رفت. ستارگان هم همین‌طور.

تمام گیاهان و حیواناتی که در عالم هست مشمول این امر هستند. ولی آیا این دلیل می‌شود که قوانین فیزیک یا قوانین زیست‌شناسی هم کهنه بشوند؟ اسلام قانون است نه پدیده و آنچه متغیر است پدیده است. قرآن هم می‌گوید اسلام باقی می‌ماند ولی پیغمبر می‌میرد:

مصطفی را وعده داد الطاف حق گر بمیری تو نمیرد این سبق
درباره پیغمبر می‌گوید: إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ولی درباره اسلام و قرآن

(۱) زمر / ۳۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۷۶
می‌گوید: إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون «۱». البته این کاغذها و جلد‌های قرآنها کهنه می‌شود ولی آن که هست حقایق قرآن است. اسلام از نوع معنی است نه از نوع صورت. پس ما باید بحثی روی معانی بکنیم. باید بینیم اسلام که به صورت یک قانون است تا چه اندازه شکل قانون طبیعی را دارد یعنی هماهنگ با فطرت طبیعت و ساختمان طبیعت است. اسلام بیان کننده قانون است. قانون اسلام در واقع یک قانون موضوعه نیست، یک قانون طبیعی است که از طرف خدا بیان شده و در این قانون، طبیعت اجتماعی بشر در نظر گرفته شده است. این قانون، مدار زندگی بشر را تعیین می‌کند. نمی‌خواهم بگویم که به این دلیل اسلام باقی است؛ می‌خواهم بگویم اگر ما- مثل بسیاری از کسانی که در نوشته‌های خودشان می‌نویسند- تکیه مان تنها روی اصل تغییر، این اصل فلسفی، باشد فوراً به ما جواب می‌دهند که این حرف درست نیست، آنچه متغیر و کهنه شدنی و فرسودنی و مردنی و از بین رفتنی است پدیده‌هاست ولی قانونها مشمول این مطلب نیست، روی قانون جداگانه باید بحث کرد.

منطق دوم: قانون زندگی بشر متغیر است

عده‌ای که نظر دقیق تری دارند روی قانونها بحث می‌کنند، می‌گویند راست است، ما از این نظر نمی‌گوییم [اسلام جاودان نیست] که قانون طبیعت تغییر و تحول است بلکه از آن نظر می‌گوییم که اصلاً قانون زندگی بشر از آن نظر که زندگی بشر است متغیر است، چرا؟ به همان دلیلی که عرض کردیم: چون بشر موجودی است که خودش مسئول خودش است و زندگی بشر متطور و متحول است نیازهای بشر تغییر می‌کند. قانون وضع می‌شود برای رفع نیازهای بشر. قانون، ارائه طریقه شرافتمندانه و عادلانه رفع نیازمندیهای بشر است. پس ریشه قانون نیازمندیهای اجتماعی است. می‌رویم سراغ نیازها: آیا نیازهای بشر همیشه یک جور است یا نیازها متغیر است؟ نیازهای بشر متغیر است. بشر در دوره صیادی و شکارگری یک نوع نیاز داشت، در دوره کشاورزی نوع دیگری از نیاز پیدا کرد. در عصر ما که عصر ماشین است، ماشین به دنبال خودش نیازهای دیگری آورده است. نیازها که

(۱) حجر / ۹

تغییر کند قانون هم طبعاً باید تغییر کند.

از نظر این عده معنی اینکه مقتضیات زمان فرق می‌کند این است که نیازهای بشر تغییر می‌کند. مثالی ذکر می‌کنیم: آیا در صدسال پیش بشر نیاز داشت که برای خیابانها و ترافیک شهر یک سلسله مقررات راهنمایی وضع کند که مثلاً از طرف راست حرکت کنند، سبقت در چهارراه‌ها جریمه دارد؟ خیر، برای اینکه چنین نیازی نبود. در عصر الاغ سواری ترافیک به عنوان یک مسأله برای بشر وجود نداشت. این یک مسئله‌ای است که ماشین به وجود آورده است. و همچنین بسیاری از مقررات بین المللی. مثلاً مقررات کشتیرانی بین المللی که در اقیانوسها در شاهراهها حقوق بین المللی چه اقتضا می‌کند. اصلاً نیازش در قدیم نبود. نیاز، نیاز جدیدی است و قانون قانون جدیدی. یا در مقررات هوایی میان ملتها، مقررات مشترک و عمومی وجود دارد. چون نیازها تغییر می‌کند پس قوانین باید تغییر کند.

پاسخ

این سخن البته سخن دیگری است و روی این مطلب باید بحث شود. این مطلب راست است که شرایط زندگی بشر متغیر است و نیازهای بشر تغییر می‌کند ولی مطلب به این سادگی نیست. بشر یک نیازهای ثابت و همیشگی دارد و یک نیازهای متغیر و موقت. همه نیازهای بشر متغیر نیست. نیازهایی که مربوط به معنی زندگی انسان است ثابت است و نیازهایی که مربوط به شکل و صورت زندگی انسان است متغیر و متحول است. شما نمی‌توانید این مطلب را که شکل زندگی دائماً تغییر می‌کند دلیل بگیرید که روح زندگی هم همیشه باید تغییر کند. مسائل دینی متوجه روح زندگی است نه شکل زندگی. شما اگر در خود اسلام مطالعه کنید- و این از ممیزات اسلام است- در یک جا نمی‌بینید که اسلام روی شکل و صورت زندگی تکیه کرده باشد، بگوید من همین صورت را می‌خواهم، این صورت نباید تغییر کند. همیشه روی روح و معنی زندگی تکیه می‌کند.

انسان و جهان هم همین گونه است. اینکه می‌گویند جهان همه چیزش تغییر می‌کند، آن جور «همه چیز» هم درست نیست. طبیعت، وجهه متغیر جهان است اما اگر جهان یک وجهه ثابتی نمی‌داشت این وجهه متغیر را هم محال بود داشته باشد.

اگر همه چیز تغییر کند- آن طور که هراکلیتوس در قدیم گفته است و در عصر ما

خیلی دنبال کردند- و هیچ چیزی به هیچ وجهی و به هیچ وجهه‌ای در دو لحظه در یک حال باقی نماند، میان گذشته و آینده هیچ ارتباطی نمی‌تواند برقرار باشد و هیچ قانونی نمی‌تواند در عالم باشد. ولی همین عالم با این وجهه متغیری که دارد- که طبیعت وجهه متغیر عالم است- یک وجهه ثابتی هم دارد که نگهدارنده این وجهه متغیر عالم است که اگر آن وجهه ثابت نبود این وجهه متغیر هم وجود نمی‌داشت.

حکمای اسلامی که حرکت جوهریه را مطرح کرده‌اند، توجه به وجهه ثابت عالم هم کرده‌اند. گفته‌اند طبیعت متغیر است اما این طبیعت روحی دارد که آن روح همیشه ثابت است. مولوی در همین زمینه اشعاری عالی دارد، می‌گوید:

قرنها بر قرن‌ها رفت ای همام وین معانی برقرار و بر دوام آب مُبَدَل شد در این جو چند بار عکس آن خورشید دائم برقرار پس بنایش نیست بر آبی روان بلکه بر اقطار عرض آسمان این صفتها چون نجوم معنوی است و این که بر چرخ معانی مستوی است

در کل جهان یک حقایق ثابتی است و یک وجهه متغیر. در خود ما [همین طور است]. ما اگر یک روح و یک حیات ثابت و یک منش مشخص نمی‌داشتیم، این پیکر متغیر را هم نداشتیم. اینکه ما ما هستیم، ما همان آدم چهل سال پیش و پنجاه سال پیش هستیم با اینکه تمام این بدن ما چندین بار تغییر کرده و ریخته، قسمتی از آن به صورت ناخن در زباله دان ریخته، قسمتهای دیگرش به صورتهای دیگر، مثلاً سلولهای پوست بدن ما به شکلی مثل پوسته ریخته است و به شکلهای دیگری دفع شده است و آن بدن ده سال پیش ما حالا خدا می‌داند که در کدام زباله‌دانیهاست ولی ما ما هستیم، به خاطر آن است که روح ما باقی است. زندگی اجتماعی بشر هم عیناً مانند همان اندام بشر است و مانند همه جهان است، یک روح ثابت دارد و یک پیکر متغیر.

ثبات اخلاق

مثلاً بشر از قدیم الایام نیازمند بوده است به اینکه به غرایز خودش نظام بدهد. دارای غریزه شهوت بوده، دارای غریزه جاه طلبی بوده، دارای غریزه جنسی بوده است، در عین حال دارای غریزه علمی و حس کاوش بوده است، دارای غریزه زیبایی بوده، دارای غریزه نیکی و احسان و اخلاق بوده و دارای غریزه پرستش و تقدیس بوده

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۷۹

است، دارای غرایز گوناگونی بوده است که حالا راجع به اصالت اینها که ریشه همه اینها یکی است یا نه، بحثی نداریم. نیاز داشته است که این غرایز خودش را نظام بدهد. اسم این نظام دادن به غرایز «اخلاق» است. البته اخلاق غیر از آداب است. آنچه که مربوط به نظام دادن غرایز است تغییر نمی‌کند.

مثلاً انسان در اصول تربیتی خودش باید همیشه عقل خودش را بر شهوات و جاه طلبی‌ها و به اصطلاح قدما عقل را بر نفس حاکم قرار بدهد. این یک اصلی است که بدن کهنه می‌شود و پیکره جهان هم کهنه می‌شود ولی این اصل تغییر نمی‌کند. همچنین [آیا] شما می‌توانید بگویید استقامت داشتن - که یک صفت و پدیده اخلاقی است - حالا دیگر کهنه شده، در هزار سال پیش استقامت داشتن برای انسان خوب بود ولی حالا دیگر خوب نیست؟ اعتماد به نفس داشتن و اتکاء به غیر نداشتن در قدیم الایام خوب بود ولی حالا - بکلی تغییر کرده، نقطه مقابلش خوب است؟ و همچنین خصائص اجتماعی از قبیل راست گفتن و دروغ نگفتن، امین بودن و خیانت نکردن؛ چون اینها همه مسائلی است مربوط به روح زندگی. یا آنچه که به نام حقوق بشر نامیده می‌شود: عدالت، آزادی، مساوات، آیا می‌شود گفت دنیای جدید، دیگر این حرفها را نمی‌پذیرد، دیگر عدالت کهنه شد، دیگر آزادی کهنه شد، دیگر مساوات کهنه شد، دیگر انساندوستی کهنه شد؟ شما می‌بینید امروز هر ملتی که در تاریخ خودش فردی را پیدا می‌کند که در چند هزار سال پیش مثلاً به آزادی یا مساوات احترام گذاشته، به عدالت احترام گذاشته و کمتر ظلم کرده است، این امر را به عنوان یک مایه مباهات ذکر می‌کند، چرا؟ چه معنی دارد که انسان بیاید یک مسئله مربوط به چند هزار سال پیش را در عصر آپولو و فضا طرح کند؟ جواب این است که این مسائل مربوط به روح زندگی است، مربوط به شکل و صورت زندگی نیست. پس اگر کسی بگوید نیازهای بشر تغییر می‌کند، می‌گوییم به این سادگی هم نیست که شما می‌گویید. بشر دو نوع نیاز دارد: نیازهای ثابت و همیشگی و نیازهای متغیر. چنین نیست که به طور کلی نیازها تغییر می‌کند. حال اینکه اسلام با نیازهای ثابت و نیازهای متغیر چه کرده، در فصل بعد صحبت می‌کنیم.

در اینجا به مطلب دیگری هم باید رسیدگی کنیم و آن این است: در برخی از

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۸۰

نحله‌های فلسفی اروپا و مخصوصاً در فلسفه هگل که روی مسئله ملیت و نژادپرستی تکیه شده است، روی مسئله‌ای به نام - اگر چه این تعبیر را من می‌کنم - عصمت زمان یعنی معصوم بودن زمان تکیه گردیده است. او معتقد است که روح یک ملت همیشه به طرف جلو می‌رود و روح ملت ملهم از عقل مطلق است و بنابراین روح ملت اشتباه نمی‌کند. یک فرد اشتباه می‌کند ولی روح ملت و به تعبیر دیگر روح زمان اشتباه نمی‌کند، چنانکه بعضی این مطلب را به این شکل گفته‌اند که به طور کلی روح جامعه بشری و روح زمان اشتباه نمی‌کند. این چگونه است؟.

ما اینجا هم باید اندکی بایستیم و بگوییم مطلب این طور نیست. زمان از خودش چیزی نیست که ما بگوییم زمان اشتباه می‌کند یا اشتباه نمی‌کند، این بشر است که باید روی او بحث کنیم که آیا اشتباه می‌کند یا اشتباه نمی‌کند. آنچه که بشر در اجتماع به وجود می‌آورد مختلف است، گاهی گلهایی است که از عقل بشر، از علم بشر، از تفحصات و تحقیقات بشر شکفته است. گرچه در همینها هم باز بشر احیاناً اشتباه می‌کند ولی اگر به نسبت حساب کنیم هرچه پیش می‌رود از اشتباهات بشر کاسته می‌شود و به سوی کشف حقیقت می‌رود. بسیاری از پدیده‌های زمان همانهاست که صد درصد و به طور خالص محصول علم بشر و ناشی از تحقیق و عقل بشر است.

اینها آن چیزهایی است که بالضروره باید با آن هماهنگی کرد و بلکه در بعضی از قسمتها محال است انسان هماهنگی نکند یعنی نمی‌تواند رقابت کند. در دنیای اقتصاد، وقتی که یک وسیله جدید پیدا می‌شود که از هر جهت ارزانتر تهیه می‌شود و قدرت و دوام بیشتری دارد، آن کسی که با وسیله قدیم همان را با قیمت بیشتر تهیه می‌کند که باید گرانتر بفروشد و او ارزانتر به بازار می‌آورد، اصلاً نمی‌تواند با او رقابت کند. اینهاست که واقعاً جبر تاریخ است و در مقابل جبر تاریخ نمی‌شود مقاومت کرد. این مثل آن است که در دنیای امروز با این همه وسائل دفاعی که پیدا شده است یک مملکتی بخواهد لج کند بگوید من می‌خواهم از وسائل دفاعی قدیم مانند شمشیر و نیزه برای حفظ مملکت استفاده کنم. معلوم است که معنای این سخن دفاع نکردن و تسلیم شدن است. محال و ممتنع است که اسباب و ابزار دفاعی قدیم بتواند در مقابل اسباب و ابزار جدید که روز به روز هم تغییر می‌کند مقاومت کند.

ولی یک مطلب دیگر هست و آن این است که انسان تنها یک موجود عالم

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۸۱

نیست و کارهایش تنها از غریزه علمیش ناشی نمی‌شود؛ انسان یک موجود شهوتران و هواپرست و جاه طلب هم هست و بسیاری از پدیده‌های جهان که پیدا می‌شود و خیلی هم نو و تازه است، وقتی که ما دقت می‌کنیم که این را عقل و علم به وجود آورده یا شهوت و حرص و طمع و جاه طلبی، می‌بینیم زاده علم نیست زاده جاه طلبی بشر است، زاده شهوت پرستی بشر است و حتی زاده علم اسیر در دست جاه طلبی بشر است.

مثال ساده‌ای عرض می‌کنم: هروئین یک پدیده جدید است یا قدیم؟ یکی از جدیدترین پدیده‌های دنیا هروئین است، اصلاً محصول علم است اما نه محصول علم آزاد؛ محصول علم و عقل نیست، محصول علم اسیر در دست شهوت و جاه طلبی است. این بمبهای اتمی و این اسلحه‌های فوق العاده مخرب مگر محصول توسعه و تحول دنیای جدید نیست؟ بلی. پس چرا حتی

خود دول بزرگ نشسته‌اند با همدیگر مشورت می‌کنند که آیا می‌توانند یک راه حلی پیدا کنند که جلوی این توسعه را بگیرند، بلکه بتوانند همه این قوا و نیروهای مخرب را از بین ببرند ولی با توافق یکدیگر نه اینکه یکی داشته باشد دیگری نداشته باشد. این نشانه آن است که خودشان تصدیق می‌کنند که علم را در یک مسیر انحرافی برده‌اند. برق کشف شد، اتم کشف شد و باروت و دینامیت کشف شد. همه آن مکتشفین اولی که اینها را کشف کردند مقصود اصلی‌شان این بود که این نیروها را در خدمت بشر قرار بدهند.

شما دیدید که مکتشف دینامیت وقتی که دید از آن سوء استفاده می‌شود آنچنان ناراحت شد که آمد برای کفاره عملش جایزه نوبل را برای کسانی قرار داد که یک خدمت مفید انجام می‌دهند. مکرر شنیده‌ایم که دانشمند بزرگ جهان ما که در عصر ما بود و فوت کرد، اینستین، همیشه متأسف بود که چرا این کشفی که او در باب اتم کرد قبل از اینکه مورد حسن استفاده بشر قرار بگیرد اینچنین مورد سوء استفاده بشر قرار گرفت و همیشه می‌گفت: ای کاش من چنین اکتشافی نکرده بودم تا در خدمت جاه طلبی و هواپرستی بشر قرار نمی‌گرفت.

بنابراین زمان- که در واقع همان بشر است- هم امکان پیشروی دارد هم امکان انحراف. پس ما نمی‌توانیم تسلیم این کلمه بشویم: با مقتضیات زمان باید هماهنگی کرد. می‌گوییم ما باید مطلب را بشکافیم. راست است، مقتضیات زمان یعنی مقتضیات زندگی بشر. با کدام مقتضیات زمان می‌گویید باید هماهنگی کرد؟ آیا

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۸۲

هر چه که پدیده نو و جدید و پدیده قرن شد دیگر درست است؟! یا هر چه که بگوییم ذائقه زمان نمی‌پسندد، دنیای امروز نمی‌پسندد، [غلط است؟!]. دنیای امروز می‌خواهد پسندد می‌خواهد نپسندد. مگر این هم یک مقیاسی است در جهان که ما بگوییم دنیای امروز می‌پسندد یا نمی‌پسندد. دنیای امروز یعنی اکثریت مردم. اینها هیچ وقت ملاک نمی‌شود. ما در مقابل زمان دست بسته نیستیم. در ابتدای سخن مضمون این آیه را عرض کردم: **إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ** (۱). انسان که چنین مسئولیت بزرگی را دارد، دو مسئولیت دارد: یکی اینکه در مسیر زمان پیش برود و با پیشرفت زمان مخالفت نکند، مقاومت نکند، کهنه‌پرستی نکند، مثل بسیاری از افراد، در عین حال یک مسئولیتی به همین اندازه بزرگ دارد که با انحرافات زمان مبارزه کند. اینجا یک مسئولیت سومی به وجود می‌آید و آن تشخیص دادن پیشرفتهای زمان از انحرافات زمان است، که مثل آن طبقه اولی که عرض کردم، با پیشرفت زمان به نام انحراف زمان مبارزه نکنیم، و همچنین دنبال انحرافات زمان به نام پیشرفت زمان نرویم.

وظیفه ما

ما در اینجا «۲» که خود را پاسدار معارف اسلامی می‌دانیم باید یکی از وظایف خودمان را این بدانیم که از روی مبانی دقیق علمی، فلسفی، اجتماعی و مطالعات زیاد تاریخی، این راه را در میان این دو دسته مفرط و مفرط، در جامعه مشخص کنیم؛ [همچنان که با آن طبقه مبارزه می‌کنیم که انحرافات زمان را به نام پیشرفت زمان می‌پذیرند،] با آن طبقه مبارزه کنیم که با هر جدیدی و با هر امر نوری مخالفت می‌کنند. یک عده افراد بودند که گویا همه پیمانهایشان با کهنه بسته شده بود. مثلاً برای نوشتن باید یک قلمدان مرکب باشد و لایقه به آن شکل باشد که چقدر وقت بگیرد برای اینکه این مرکب درست بشود و قلم دم به دم در دوات برود، چقدر وقت از این جهت می‌گیرد، باز قلم یک جایش مثلاً پر مد بنویسد یک جایش کم مد؛ به جای

یک خودنویس به این سادگی که انسان یک دفعه که به این سرعت پر می کند،

(۱) احزاب / ۷۲

(۲) [دانشکده الهیات دانشگاه مشهد]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۸۳

بعد ساعات متوالی می نویسد، فکرش هم دیگر صرف اینکه دائماً متوجه دوات و قلم باشد نمی شود. می گفتند چون از قدیم پدران ما همیشه با دوات و قلم کار می کردند ما با خودنویس کار نمی کنیم. به قول آن شخص گفته بود: «يَتْرُكُونَ حَمَارَ اللَّهِ وَ يَرْكَبُونَ شِمْنَ دَوْفَرٍ» حمار الله را رها می کنند و سوار شمن دوفر می شوند!

در مشهد- ما که یادمان نمی آید ولی شنیدیم- اولین باری که در «آستانه» برق کشیدند یک کسی هياهو راه انداخت، مردم ریختند و تمام چراغ برقها را خاموش کردند. به چه دلیل؟ مگر در متنی از متون اسلام، در آیه ای از آیات قرآن مثلاً وارد شده یا ایها الذین آمنوا علیکم به چراغ نفتی و مبادا که این چراغ نفتی را از دست بدهید! یا ایها الذین آمنوا علیکم به اینکه همیشه الاغ سوار بشوید و غیر از الاغ چیز دیگری سوار نشوید. اینها مخلوط کردن دین با سنتهایی است که در میان مردم پیدا می شود و بعد شکل تقدس پیدا می کند.

باز یادم هست که در دهات، تازه دبستان پیدا شده بود و یک آقای اینجور استدلال می کرد- البته خلط مبحث بود- و در واقع مغالطه می کرد، می گفت: ای آقا! این حرفها چیست، مگر مردم دیگر که مکتبخانه می رفتند ملا نمی شدند؟ مگر شیخ مرتضی انصاری از راه همین «الف دو زبر ان دو زیر ان دو پیش ان» ملا- نشد؟ خوب بچه های ما هم همین جورند. او خیال کرده که شیخ مرتضی انصاری که شیخ مرتضی انصاری شد شرطش همین بود. شیخ مرتضی انصاری که شیخ مرتضی انصاری شد به علل دیگری بود، البته این هم مانع بزرگی در راهش نبود. برای او هم اگر یک متد درسی بهتری تعیین شده بود از آنچه هم که شد خیلی بهتر می شد. این دیگر جزو اسلام نیست که مثلاً ما نوآموز را که می خواهیم یاد بدهیم حتماً باید به آن ترتیب الف ب و بعد الف سرگردان و از این حرفها باشد یا به شکل دیگری. اسلام که روی اینجور مسائل تکیه ای نکرده است.

در بخش دوم که ما وارد مسائل اسلامی می شویم باز فهرست وار چند مطلب را باید عرض کنم. اسلام یک سیستم قانون گذاری- اگر بگویم جادویی می ترسم اهانت باشد- خیلی عجیب دارد که به همان دلیل می تواند همیشه با پیشرفتهای زمان هماهنگ باشد و بلکه هادی و راهنما باشد در عین اینکه با انحرافات زمان

(۱) [refednimehC کلمه ای فرانسوی و به معنی قطار شهری است].

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۸۴

مبارزه کند. راز اصلی چیزی است که در یک آیه قرآن بیان شده و سربسته مطلب را گفته است و آن این است که اسلام دینی است که جدا از قانون خلقت نیست یعنی واضح این قانون خالق این خلقت است و آن را مطابق و هماهنگ با خلقت وضع کرده که در آن آیه می فرماید: فَأَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا «۱» می گوید دین خلقت الهی است، خود دین مطابق و هماهنگ با خلقت الهی است. در یک آیه دیگر می گوید: أَمَا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمُكُّ فِي الْأَرْضِ «۲» به این دلیل باقی می ماند که به حال مردم نافع و مفید است. این که یک امر کلی است؛ در اسلام چه چیزهایی وجود دارد که این دین را با خلقت و با نوامیس خلقت- که تطور و تکامل از جمله نوامیس خلقت است- هماهنگ کرده؟

یکی از آن رمزها و رازها اصالتی است که اسلام برای عقل قائل شده است. تحقیقاً شما هیچ دینی و هیچ کتاب آسمانی را پیدا نمی‌کنید که به اندازه اسلام برای عقل ارزش و اصالت قائل شده باشد. متأسفانه ما نمی‌توانیم مبلغ خوبی برای دین خودمان اسلام باشیم. آیا این شوخی است که شما وقتی که به کتب فقهی مراجعه می‌کنید می‌بینید آنگاه که می‌خواهند منابع اجتهاد و استنباط را به دست بدهند، می‌گویند: کتاب، سنت، اجماع، عقل. عقل را به عنوان منبعی در عرض کتاب و سنت و اجماع قرار می‌دهند که اجماع هم خودش یک بحث خاصی است و به یک معنا عین کتاب و سنت است و جدا نیست. این خیلی افتخار بزرگی است که از صدر اسلام علمای اسلام آمدند گفتند که بین عقل و شرع هماهنگی است: **كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَ كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ**. مقصودشان این بود که اگر واقعاً یک چیزی را عقل اکتشاف کند، ما فرضاً دلیل نقلی نداشته باشیم، همین اکتشاف عقل کافی است که بفهمیم اسلام با این موافق است و اگر دلیل نقلی به ما نرسیده، بوده و به ما نرسیده است.

آنچه هم که شرع به طور قطع حکم می‌کند عقل حکم می‌کند، یعنی راز و رمزی دارد

(۱) روم/ ۳۰

(۲) رعد/ ۱۷

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۸۵

که اگر عقل به آن راز و رمز پی ببرد تصدیقش می‌کند؛ یعنی مقررات اسلام بر اساس یک مجهولات و مرموزات و خارج از دسترس اندیشه و فکر و عقل نیست، بر اساس یک سلسله مصالح و مفسدات در زندگی بشر است که برای عقل قابل مطالعه است. [قاعده] «کل ما حکم به الشرع حکم به العقل» می‌خواهد بگوید اسلام یک دین منطقی است؛ فرضاً فلسفه یک حکمش الآن برای عقل روشن نیست ولی یک امر مرموز مربوط به عالم مجهولات هم نیست که اصلاً بکلی ضد عقل باشد، مثل حرفهایی که مسیحیت در باب تثلیث می‌گوید که ایمان غیر از عقل است. ایمان غیر از عقل نیست. حساب اینکه ایمان از عقل جداست در اسلام وجود ندارد و همین امر قدرتی به فقه اسلامی بخشیده است. (اصول دین اسلامی که اساساً منطقه انحصاری عقل است، به عکس مسیحیت که اصول دین برای عقل منطقه ممنوعه است.) این مسأله سبب شده است که به علمای اسلام یک میدان باز بدهد که در مسائل، عقل را دخالت بدهند و خود همین یکی از اسباب پیروزیهای فقه اسلامی در ادوار گذشته است. در بسیاری از مجامع بین المللی که روی فقه اسلامی مطالعه کرده‌اند انعطاف فقه اسلامی را خیلی ستایش کرده‌اند. انعطاف عجیبی دارد.

عدم توجه اسلام به شکلهای زندگی و توجه به روح زندگی

علت دومی که در اسلام وجود دارد [و موجب هماهنگی با توسعه و تحول دنیاست] همان است که در ضمن عرایضم اشاره کردم که اسلام به صور و شکلهای زندگی توجه ندارد، هیچ عنایت ندارد که شکلی از شکلهای زندگی را تثبیت کند، همیشه به روح زندگی توجه دارد و به همین جهت از تصادم با پیشرفتهای زندگی پرهیز کرده چون آنچه که علم و صنعت و تکنیک

آن را پیش می‌برد صورت زندگی و ابزار زندگی است، ساختمانها و [قالبه‌ای زندگی است. مثال:] «۱» اگر من بخواهم پول بدهم و در افزایش چیزی بخرم که اساساً هیچ فایده‌ای به حال من ندارد، اسلام می‌گوید این معامله باطل است؛ تو باید در مقابل، یک مال بگیری؛ این که ثروت نیست و به حال تو فایده ندارد، یا فایده‌ای است که تو خیال می‌کنی فایده است ولی اسلام به رسمیت نمی‌شناسد. از آن طرف فقها گفته‌اند چون اسلام استفاده از اعیان نجسه را

(۱) [افتادگی از نوار است.]

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۸۶

تحریم کرده پس خرید و فروشش جایز نیست و از نوع معاملات باطل است. مثلاً خون. استفاده‌ای که از خون در آن وقت می‌کردند این بود که خون را می‌خوردند.

اسلام خوردن خون را تحریم کرده است. حالا اگر زمان تغییر کرد و برای خون استفاده‌ای کشف شد و خون مورد استفاده‌ای غیر از آن استفاده‌ای که قبلاً می‌کردند و اسلام آن را تحریم کرده بود قرار گرفت، استفاده‌ای که خود اسلام هم آن را جایز می‌داند، مثل همین که از خون انسانی در بدن انسان دیگر یا برای مجروحین استفاده می‌کنند، [در این صورت حکم تغییر می‌کند.] اسلام گفت خون خوردن حرام است، نگفت خون تزریق کردن به بدن دیگری حرام است. در گذشته اگر معامله روی آن انجام می‌شد مصداق اکل مال به باطل بود. امروز تغییر کرد، دیگر مصداق اکل مال به باطل نیست.

بنابراین آن قانونی که در خود قرآن هم به آن تصریح شده (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ) «۱» * ثابت و تغییرناپذیر و نسخ‌ناپذیر است. ولی یک چیزی یک روز اگر روی آن معامله بشود مصداق اکل مال به باطل است، روز دیگر نیست. چون آن اکل مال به باطل این را کنترل می‌کند بنابراین تغییر موضوع پیدا می‌شود. تغییر موضوع که پیدا شد حکمش هم تغییر می‌کند. ولی این نسخ نیست. قانون اسلام نسخ نشده، موضوع عوض شده و تبدیل پیدا کرده است.

داستان آقا شیخ علی زاهد

یک شوخی هم برایتان عرض بکنم: یکی از زُهاد بسیار معروف عصر ما که واقعاً مرد متقی و پرهیزکاری بوده و فقیه عالمی هم بوده مرحوم آقا شیخ علی زاهد قمی است که در نجف بوده است. ایشان یک تعصب و تصلب داشت [در عدم استفاده از کالاهای خارجی]. یک گانندی بود ولی گانندی برای خودش نه برای همه مردم و لهذا خاصیت کار گانندی را نداشت. امتعه خارجی را خودش برای خودش تحریم کرده بود البته روی یک نظر صحیحی، می‌گفت تا امتعه مسلمانان هست ما امتعه خارجی استفاده نمی‌کنیم. تا پارچه وطنی و داخلی بود پارچه خارجی نمی‌خورد. اگر جای هم می‌خواست بخورد جای خارجی نمی‌خورد جای داخلی می‌خورد. از

(۱) بقره/ ۱۸۸ و نساء/ ۲۹

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۸۷

قند هم اگر خارجی بود استفاده نمی‌کرد و مثلاً کشمش می‌خورد. یک مادر و دختر فرنگی، مسلمان شده و در کربلا مجاور شده بودند و آن دختر واقعاً هم مسلمان شده بود چون تا آخر زندگی اشخاصی شاهدش بودند، یک مسلمان بسیار خوب و

متدینی. عیال آقای آقا شیخ علی فوت می کند. خود آن دختر داوطلب می شود که بیاید زن آقای آقا شیخ علی زاهد بشود. آقا شیخ علی هم ایشان را عقد کرد و بعد گفتند چه زندگی خوبی داشتند! و این زن اروپایی با یک مرد زاهد این گونه چگونه خودش را تطبیق داده بود که گفتند آقا شیخ علی بعد از فوت او دیگر تقریباً متلاشی شد. یک کسی به او گفت: آقا! شما که می فرمودید ما امتعه خارجی استعمال نمی کنیم (خنده حضار)! گفت: فرزند! تبدل موضوع شده است (خنده حضار). گفت:

او دیگر خارجی نیست، مسلمان شده، تبدل موضوع شده است. پس مسئله تبدل موضوع مسئله دیگری است.

مثال دیگر: شما در فقه یک باب می بینید به نام سَبَق و رمایه، یعنی بر هر مسلمانی مستحب است که اسبدوانی بکند و حتی می دانید که پول گذاشتن در هر جای دیگر جایز نیست، در اینجا جایز است: «لَا سَبَقَ إِلَّا فِي خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ خَيْلٍ».

رمایه هم تیراندازی و از مستحبات است. ممکن است کسی بگوید این کتاب سبق و رمایه فقه اسلامی بکلی منسوخ شده، چون حالا نه به اسبدوانی و مسابقه اسبدوانی چندان احتیاج است مگر برای تفنن، و نه به تیراندازی با تیر و کمان نیازی هست. ولی اگر کسی مطالعه کند می بیند سبق و رمایه ناشی از یک اصل ثابت است و آن این است: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» (۱). اسلام یک دین اجتماعی است و برای ملت اسلام نیروی دفاعی خیلی قوی می خواهد، می گوید در مقابل دشمن تا حد اعلی باید نیرومند بشوید. اسبدوانی و تیراندازی را سنت کرد برای اینکه می خواست سربازهایش در میدانهای مبارزه قوی و نیرومند باشند. روح این حکم، «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» است. سبق و رمایه جامه ای است که اسلام بر آن اصل ثابت و نسخ ناشدنی پوشانده است. و به عبارت دیگر سبق و رمایه شکل اجرایی «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» است. تا وقتی سبق و رمایه سنت مستحب است که آن وظیفه خودش را در اجتماع انجام بدهد.

(۱) انفال / ۶۰

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۸۸

وقتی یک چیز دیگر به جای این تیراندازی و اسبدوانی آمد و وظیفه آن را چیز دیگر دارد انجام می دهد پس شکل اجرایی «أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ» این نیست، چیز دیگر است، در شکل دیگر باید اجرا بشود.

اسلام برای نیازهای ثابت قانون ثابت وضع می کند ولی برای نیازهای متغیر وضع متغیر در نظر می گیرد. وضع متغیر این است که این را پیوند کرده با آن اصل ثابت. برای یک عالم دانشمند روشنفکر اسلامی کافی است که بگوید موضوع تغییر کرد، آنچه که من باید اجرا کنم آن است. می گوید مسابقه حالا با تفنگ است؟

بسیار خوب، این به جای آن. اکنون باید با هواپیماهای میگ و فانتوم مسابقه داد؟

بله، اکنون مسابقه باید در آن میدان صورت بگیرد؛ چون اسلام عاشق تیر و کمان که نیست، اسلام عاشق قوت و نیرومندی است. آن را به خاطر این گفته است. این قالب و پیکری است از برای آن روح. و باز هم من مثال در باب علم و غیر علم زیاد دارم.

برای عرایض من تمه ای باقی مانده، اگر اجازه بفرمایید در فرصت دیگری درباره این موضوع صحبت بکنم. پیش بینی های دیگری هست که در سیستم قانون گذاری اسلام شده است که همان پیش بینی ها یک تحرک و دینامیسمی در قوانین اسلامی به وجود آورده است. کشف دینامیسم در قوانین اسلام به شکلی که این کشف از خود اسلام انجام شود، از مهمترین وظایف ماست و بهترین راه حل این مشکل است.

«و صَلَّى اللهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ»
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۸۹

فهرستها

اشاره

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۹۱

فهرست آیات قرآن کریم

- متن آیه - نام سوره - شماره آیه - صفحه.
- بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ فاتحه ۱ ۱۹۳، ۴۷۱.
- الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ فاتحه ۲ ۱۹۳.
- اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ فاتحه ۶ ۶۹.
- صِرَاطَ الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ فاتحه ۷ ۱۰۸.
- یَا ... لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ بقره ۲۱ ۱۰۰، ۳۰۲.
- وَ ... اِنِّیْ جَاعِلٌ فِیْ بقره ۳۰ ۱۳۱، ۱۴۷.
- وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ بقره ۳۱ ۴۳۲.
- وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً بقره ۱۴۳ ۷۰، ۷۸، ۸۶، ۹۴.
- یَا ... اسْتَعِیْبُوْا بِالصُّبْحِ بقره ۱۵۳ ۶۳.
- الَّذِیْنَ ... اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا بقره ۱۵۶ ۴۶۶.
- وَ ... اَوْ لَوْ كَانَ اٰبَاؤُهُمْ بقره ۱۷۰ ۸۵.
- یَا ... کَتِیْبَ عَلَیْكُمْ الصِّیَامُ بقره ۱۸۳ ۳۳۵.
- شَهْرٌ ... وَ مَنْ كَانَ مَرِیضًا بقره ۱۸۵ ۱۷۳.
- وَ اِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ بقره ۱۸۶ ۴۶۳.
- وَ لَا تَاْكُلُوْا اَمْوَالِكُمْ بقره ۱۸۸ ۴۸۶.
- وَ مِنْ النَّاسِ مَنْ یَشْرِیْ بقره ۲۰۷ ۹۷.
- كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً بقره ۲۱۳ ۲۰۷.
- یَا ... وَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَیْءٍ بقره ۲۸۲ ۷۵.
- مَا كَانَ اِبْرٰهِیْمُ آل عمران ۶۷ ۲۴۵.
- یُرِیْدُ ... وَ خُلِقَ الْاِنْسَانُ نساء ۲۸ ۳۸.
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۹۲

يَا ... لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمُ نساء ٢٩ ٤٨٦.

وَ ... وَ سَأَلُوا اللَّهَ مِنْ نساء ٣٢ ٤٦٣.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا نساء ٥٩ ١٢٢.

فَلَا وَ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ نساء ٦٥ ١٢١.

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ نساء ١٤٨ ٤٥٢.

يَا ... إِذَا قُمْتُمْ إِلَى مائدة ٦ ٣٣٥، ٣٣٤.

يَا ... وَ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ مائدة ٨ ١٦١.

فَمَنْ تَابَ ... وَ أَصْلَحَ مائدة ٣٩ ٣٨٧.

يَا ... إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ مائدة ٩٠ ١٠٨.

مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا مائدة ٩٩ ١٢٠.

الْحَمْدُ ... ثُمَّ الَّذِينَ انعام ١ ٢٠٣.

قُلْ ... أَ فَلَا تَتَفَكَّرُونَ انعام ٥٠ ٤٦٤.

قُلْ ... إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا انعام ٥٧ ١١١.

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ انعام ١٠٣ ١٠٢.

وَ لَا تَسْئَلُوا الَّذِينَ انعام ١٠٨ ٤٢٤.

وَ إِنْ تَطِعَ أَكْثَرُ مَنْ انعام ١١٦ ٨٣، ٨٤.

وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي انعام ١٥٣ ١٤٩.

قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ اعراف ٢٤ ٤٢٣.

قَالَ فِيهَا تَحْيُونَ وَ اعراف ٢٥ ٤٢٣.

يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا اعراف ٢٦ ٤٢٢.

يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمْ اعراف ٢٧ ٤٢٢.

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي اعراف ٣٣ ٤٢٢.

وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا اعراف ٣٤ ٢١٩، ٢٦٦، ٢٦٧، ٤٢٢.

وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى اعراف ٩٦ ٤٢٨.

وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ اعراف ١٧٩ ١٠٠، ٤٤٠.

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ انفال ٢٢ ٣١، ١٠٠، ١٣٩.

وَ مَا كَانَ صَلَاتُهُمْ انفال ٣٥ ٢٤٥.

وَ أَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ انفال ٦٠ ١٦١، ١٦٢، ٣٢٩، ٤٨٧، ٤٨٨.

وَ مَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ توبه ١٢٢ ١٥٧، ١٥٩، ١٦٦، ١٨٣، ١٩٠.

..... ١٩١.

وَ لِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ يونس ٤٧ ٤٢٦.

وَ يَقُولُونَ مَتَى هَذَا يونس ٤٨ ٤٢٦.

قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي ... يونس ٤٩ ٤٢٦، ٤٢٧.
 وَ... وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى يونس ١٠٠ ٤٦٤.
 لَهُ ... إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَيِّرُ رعد ١١ ٣٤٢.
 أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً رعد ١٧ ١٢٨، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٨، ٤٨٤
 فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ٢١، ص: ٤٩٣
 إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ حجر ٩ ٩٦، ٣٧٥، ٤٥٧، ٤٧٦.
 فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ حجر ٩٤ ١٥١.
 وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ نحل ٦٨ ٤٠.
 إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ نحل ٩٠ ٢٢٥.
 وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْفُ مِئَاةٍ اسراء ١٣ ٤٢١، ٤٢٥.
 وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا اسراء ٢٣ ٣٠٤.
 وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ اسراء ٧٠ ١٤٧، ٤٦٣.
 وَ مِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدُ اسراء ٧٩ ١٩٧.
 نَحْنُ ... إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ كهف ١٣ ١٩١.
 وَ رَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ كهف ١٤ ١٩١.
 وَ ... مَا لِهَذَا الْكِتَابِ كهف ٤٩ ٤٢٤.
 الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ طه ٥ ٨٧.
 وَ أُمِرَ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ طه ١٣٢ ١٩٧.
 وَ مَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ انبياء ٣٤ ١٤٣.
 كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ انبياء ٣٥ ١٤٣.
 وَ ... وَ أَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ انبياء ٧٣ ٢٥٩.
 وَ ... أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا انبياء ١٠٥ ١٣٤.
 وَ ... وَ إِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ حج ٤٧ ٢٥١.
 وَ ... مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ حج ٧٨ ٣٣٥.
 وَ لَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ مؤمنون ٧١ ٣١٩.
 وَ ... أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ نور ٣١ ١٠٠.
 وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا نمل ٨٨ ١٤٢.
 وَ نُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى قصص ٥ ٣٨٦.
 وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ قصص ٦ ٣٨٦.
 وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ روم ٢٢ ٢٠٧.
 فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ روم ٣٠ ٤٨٤.
 وَ ... إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ سجده ٢٢ ١٣٤.

النَّبِيِّ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ احزاب ٦ ٢٢٠.
مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا احزاب ٤٠ ٢٣٣، ٢٤٣.
وَ... إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا احزاب ٦٧ ٨٥.
إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ احزاب ٧٢ ٣١-٣٤، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٢،
..... ٤٦، ٤٨٢.

أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فاطر ٨ ٢٥٤.
اسْتَكْبَارًا... فَلَنْ تَجِدَ فاطر ٤٣ ٢٦٧، ٣٤١.
وَامْتَأَزُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا يس ٥٩ ٢١٩.
أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا ص ٢٨ ٣٢٧
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ٢١، ص: ٤٩٤
قَالَ... لَا يَتَّبِعِي لِأَحَدٍ ص ٣٥ ٤٣٠.
أَمْ مَنْ هُوَ قَانِتٌ أَنَاءَ زمر ٩ ٣٢٧، ٩١.
إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ زمر ٣٠ ٣٣٩، ٤٧٥.
وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ مؤمن ٢٨ ٤٣٠.
شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ شورى ١٣ ٢٤٥.
بَلْ... إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا زخرف ٢٢ ٤٦٤.
وَ تَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٍ جَانِثَةً جاثية ٢٨ ٤٢٤، ٤٢٥.
وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ ق ١٦ ٩٨.
وَ السَّمَاءِ رَفَعَهَا وَ رحمن ٧ ٢٥٨.
كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ رحمن ٢٦ ١٤٥.
لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا حديد ٢٥ ٢١٠، ٢٠٠، ٢٦٥.
ثُمَّ... وَ رَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا حديد ٢٧ ٢٦٤.
مَا... مَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ حشر ٧ ١٠٣.
وَ... فَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ حشر ٩ ٣٤٤، ٣٦٨.
هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ حشر ٢٣ ٤٦٦.
يَا... هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ صف ١٠ ٤٦٦.
تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ صف ١١ ٤٦٦، ٤٦٧.
هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ جمعه ٢ ١٩٧.
قُلْ أَوْحَىٰ إِلَيَّ أَنَّهُ جن ١ ٨٧.
يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ مزمل ١ ٤٦٨.
قُمِ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا مزمل ٢ ٤٦٨.
إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ مزمل ٢٠ ١٩٧.

- يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ مدثر ١ ٤٦٨.
- قُمْ فَأَنْذِرْ مدثر ٢ ٤٦٨.
- لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ قيامت ١ ٢٥٨.
- وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ قيامت ٢ ٢٥٨، ٢٥٦.
- هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ دهر ١ ٤٣، ٤٢.
- إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ دهر ٢ ٤٣، ٤٢.
- إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ دهر ٣ ٤٣، ٤٢.
- وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى دهر ٨ ٣٤٤.
- إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ تكوير ١ ١٤٥.
- وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ تكوير ٢ ١٤٥.
- وَإِجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ فجر ٢٢ ٨٧.
- وَالشَّمْسُ وَضُحَاهَا شمس ١ ٢٥٨، ١٧٨، ١٧٥.
- وَالْقَمَرَ إِذَا تَلَاهَا شمس ٢ ٢٥٨، ١٧٨، ١٧٥.
- وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا شمس ٣ ٢٥٨.
- فقهِ و حقوق (مجموعه آثار)، ج ٢١، ص: ٤٩٥
- وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا شمس ٤ ٢٥٨.
- وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا شمس ٥ ٢٥٨.
- وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا شمس ٦ ٢٥٨.
- وَالنَّفْسِ وَمَا سَوَّاهَا شمس ٧ ٤٣٣، ٢٥٨.
- فَالهَمَّهُمَا فُجُورَهَا وَ شمس ٨ ٤٣٣، ٢٥٨.
- قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا شمس ٩ ٣٠٢.
- وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا شمس ١٠ ٣٠٢.
- وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا بينه ٥ ٣٠٢.
- فقهِ و حقوق (مجموعه آثار)، ج ٢١، ص: ٤٩٦

فهرست احاديث

- متن حديث - گوینده - صفحه.
- ... مستعملاً آله الدين امام على عليه السلام ٤٨.
- ... و يغبقون كأس الحكمة امام على عليه السلام ٥٠.
- [در عصر ظهور حضرت ...] - ٥٠.
- و على الاسلام السلام امام حسين عليه السلام ٦٠.

- حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ - ١٧٣، ٧١، ٦٤، ٦٢
- الصَّلَاةُ عُمُودُ الدِّينِ رَسُولُ أَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٦٣ .
- الْأَوْ أَمَّاكُمْ قَدْ إِمَامٌ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ٦٦ .
- الْيَمِينِ وَالشَّمَالِ مُضَلَّةٌ إِمَامٌ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ١٣٢، ٦٩ .
- وَإِنَّ لَنَا فِي كُلِّ خَلْفٍ - ٧٠، ٢٤٦ .
- ... لِأَنَّهُ يَذْهَبُ الْغَيْرَةُ إِمَامٌ رَضِيَ عَلَيْهِ السَّلَامُ ٧٤ .
- [چه می گویی؟ معنای لیبیک ...] إِمَامٌ صَادِقٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ ٨٠، ٨١ .
- الشَّرِيعَةُ إِذَا قَسِيَتْ - ٨٣ .
- [خدا دو حجّت، دو ...] - ٨٣ .
- اسْتَغْفِرَ اللَّهُ رَبِّي وَ - ٩٠، ١٩٨ .
- لَا تَقْتُلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي إِمَامٌ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ٩٠ .
- فَأَنَّى فَقَاتَ عَيْنَ الْفِتْنَةِ إِمَامٌ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ٩٠، ٩١ .
- [... خیر، غبطه به حال او ...] إِمَامٌ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ٩٢ .
- كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكُذَابَةُ رَسُولُ أَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ٩٦، ٩٨ .
- [... ما منکر فضیلت ...] إِمَامٌ جَوَادٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ ٩٨ .
- [... همان طوری که همه ...] رَسُولُ أَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ١٠٢ .
- [... این کار خطا بود و ...] إِمَامٌ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ١١١ .
- كَلِمَةٌ حَقٌّ يَرَادُ بِهَا إِمَامٌ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ١١٥ .
- الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ إِمَامٌ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ١١٨ .
- فَقَّهٌ وَحَقُوقٌ (مَجْمُوعَةٌ آثَارٌ)، ج ٢١، ص: ٤٩٧
- فَقَدْ جَعَلْتَهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا - ١٢٣، ١٢٤ .
- أَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ - ١٢٤ .
- [على بعد از من مرجع ...] رَسُولُ أَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ١٢٥ .
- أَنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ رَسُولُ أَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ١٢٥ .
- لَا تَسْتَوْحِشُوا فِي طَرِيقٍ إِمَامٌ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ١٣٤ .
- [... مگر چه عیبی دارد؟ ...] إِمَامٌ صَادِقٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ ١٥٢، ١٥٣ .
- لَا يَبْقَى مِنَ الْقُرْآنِ - ١٥٩، ١٦٠ .
- وَلِبَسِ الْإِسْلَامِ لِبَسٌ إِمَامٌ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ١٦٠ .
- غَيِّرُوا الشَّيْبَ رَسُولُ أَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ١٦٢ .
- [... این دستور خودش ...] إِمَامٌ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ١٦٢ .
- الْقُرْآنُ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي رَسُولُ أَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ١٧٨ .
- اللَّهُمَّ بَلِي لَا تَخْلُو إِمَامٌ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ١٨٢ .

- لو كشف الغطاء ما امام على عليه السلام ۱۸۲.
- ملکتنی عینی و انا امام على عليه السلام ۱۸۲.
- لا تؤدّبوا اولادکم امام على عليه السلام ۱۸۳-۱۸۵، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲.
- من حقوق الولد على رسول اکرم صلی الله علیه و آله ۱۸۸.
- بنی اذا كنت فی بلدہ امام على عليه السلام ۱۸۹.
- [آنچه را که از من می شنوید ...] رسول اکرم صلی الله علیه و آله ۱۹۰.
- ... کونوا نقاد الکلام - ۱۹۰، ۱۹۱.
- کانوا صیارفة الکلام - ۱۹۱.
- اطالة الجلوس عند المائدة - ۱۹۳.
- ... ان کفی انظف الآنیة امام على عليه السلام ۱۹۴.
- انّ الله یحب ان یؤخذ - ۱۹۴.
- انّ الله حدّد حدوداً امام على عليه السلام ۱۹۴.
- [بعد از ایمان به خدا چیزی ...] امام على عليه السلام ۱۹۷.
- تعاهدوا امر الصّلاة امام على عليه السلام ۱۹۷.
- [نماز مثل چشمه آب گرمی ...] رسول اکرم صلی الله علیه و آله ۱۹۷.
- [پیغمبر در هیچ مجلسی نمی نشست ...] امام صادق علیه السلام ۱۹۸.
- ... یا دنیا غری غیرى امام على عليه السلام ۱۹۹.
- اختلاف امتی رحمة رسول اکرم صلی الله علیه و آله ۲۰۷.
- الحق اوسع الاشیاء فی امام على عليه السلام ۲۱۱.
- الهی عاملنا بفضلک و - ۲۱۲.
- ضربه علیّ یوم الخندق رسول اکرم صلی الله علیه و آله ۲۱۲.
- [هیچ بنده ای قادر به شکر ...] - ۲۱۴.
- أفلسانی هذا کال امام سجاد علیه السلام ۲۱۴.
- فقد جعل الله لی علیکم امام على عليه السلام ۲۱۴
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۴۹۸
- [... استقامت پیدا نمی کند ...] امام على عليه السلام ۲۱۵.
- [مؤمن عرضش در اختیار ...] - ۲۲۰.
- لا تنظروا الی طول - ۲۳۱.
- انت منی بمنزلة هارون رسول اکرم صلی الله علیه و آله ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸.
- ... یأتی بدین جدید - ۲۴۶.
- انّ الله یبعث لهذه منسوب به رسول اکرم صلی الله علیه و آله ۲۴۸.
- ان صلحت امتی فلها رسول اکرم صلی الله علیه و آله ۲۵۱.

- استفت قلبك يا وإبصه رسول اكرم صلى الله عليه و آله ٢٥٩.
- الصدق طمأنينه و الكذب رسول اكرم صلى الله عليه و آله ٢٥٩.
- ان على كل حق حقيقه رسول اكرم صلى الله عليه و آله ٢٦٠.
- [... زمانى خواهد آمد كه ...] رسول اكرم صلى الله عليه و آله ٢٦١.
- [قلبها سه گونه است ...] - ٢٦٢.
- عز من قنع و ذل من امام على عليه السلام ٢٦٤.
- الهي ما عبدتك خوفاً امام على عليه السلام ٢٧٢.
- اذا اجتمعت حرمتان رسول اكرم صلى الله عليه و آله ٢٨٩، ٣٣٠.
- للمصيب اجران و للمخطئ رسول اكرم صلى الله عليه و آله ٣٢٣.
- طلب العلم فريضة على رسول اكرم صلى الله عليه و آله ٣٢٧.
- المسلم من سلم المسلمون رسول اكرم صلى الله عليه و آله ٣٢٧.
- اكرم العلماء - ٣٣٤.
- لا ضرر و لا ضرار فى - ٣٣٥.
- ان الحياة عقيدة امام حسين عليه السلام ٣٤٥.
- من لا معاش له لا رسول اكرم صلى الله عليه و آله ٣٤٥، ٣٦٠.
- اللهم بارك لنا فى رسول اكرم صلى الله عليه و آله ٣٤٥.
- مسيرة يوم - ٣٥٣.
- لا يحل مال امرئ - ٣٥٤.
- من اتلف مال الغير - ٣٥٤.
- الا و ان معاوية قاد امام على عليه السلام ٣٦٢.
- فبعث فيهم رسله امام على عليه السلام ٣٧٤، ٣٧٥.
- اننى اكره لكم ان امام على عليه السلام ٤٢٤.
- لما خلق الله العقل - ٤٣١.
- انك جعلت طيب امام صادق عليه السلام ٤٥٠.
- لا يعاب المرء باخذ - ٤٥٢.
- الاسلام يعلوا و لا رسول اكرم صلى الله عليه و آله ٤٥٧.
- الكاذ على عياله رسول اكرم صلى الله عليه و آله ٤٦٤.
- ملعون من القى كله رسول اكرم صلى الله عليه و آله ٤٦٥.
- اصلحوا دنياكم و اعملوا رسول اكرم صلى الله عليه و آله ٤٦٥.
- ارسله على حين فتره امام على عليه السلام ٤٦٨.
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ٢١، ص: ٤٩٩
- [... هر كس كه عصای كورى ...] رسول اكرم صلى الله عليه و آله ٤٦٩.

ایها الناس انا اصبحنا امام علی علیه السلام ۴۷۲.
العارف بزمانه لا امام صادق علیه السلام ۴۷۲.
لا سبق الا في خف او رسول اکرم صلی الله علیه و آله ۴۸۷
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۰۰

فهرست اشعار عربی

مصرع اول اشعار- نام سراینده- تعداد ابیات- صفحه.
ذو الجهل يفعل ما ذو العقل يفعلہ- ۱ ۴۷۲.
قل للذی یدعی فلسفہ أبو نواس ۱ ۷۶.
و مناقب شهد العدو بفضلها- ۱ ۱۹۹

فهرست اشعار فارسی

مصرع اول اشعار- نام سراینده- تعداد ابیات- صفحه.
آدمی اول اسیر نان بود مولوی- ۳۴۵، ۳۵۹.
آسمان بار امانت نتوانست کشید حافظ ۱ ۳۲.
آن که هفت اقلیم عالم را نهاد- ۱ ۲۰۸.
... از جانب شیر خدا آورده ایم- ۱ ۳۳۰.
اگر لذت ترک لذت بدانی سعدی ۱ ۴۱۶.
این هزاره تو همانا جنبش هوشیدر است بهار- ۲۵۱.
بنی آدم اعضای یک پیکرند سعدی ۱ ۲۴.

مطهری، شهید مرتضی، فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ۳ جلد، قم - ایران، اول، ه ق

فقه و حقوق (مجموعه آثار)؛ ج ۲۱، ص: ۵۰۰
به هر الفی الف قدی برآید بابا طاهر عریان ۱ ۲۵۱.
تن مرده و گریه دوستان فردوسی ۲ ۳۶۲.
جان پدر تو جلوه خوبان ندیده ای- ۲ ۳۶۰.
جان پسر تو سفره بی نان ندیده ای- ۲ ۳۶۰.
جهان چون چشم و خال و خط و ابروست شبستری ۱ ۲۰۶
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۰۱
جهان را صاحبی باشد خدا نام-- ۴۶۶.

چو علم آموختی از حرص آنکه ترس کاندلر شب سنایی ۱ ۴۸.

چهار طبع مخالف سرکش سعدی ۲ ۲۷۶.

خواند مزمل نبی را زین سبب مولوی ۹ ۴۶۸، ۴۶۹.

خواهی نشوی رسوا همرننگ جماعت شو - - ۱۳۰.

دانش و آزادگی و دین و مرؤت عنصری ۱ ۳۶۳، ۳۷۴.

در حدیث راست آرام دل است مولوی ۱ ۲۶۰.

دین تو را در پی آرایشند - ۲ ۲۴۶.

عمر عزیز است صرف غم نتوان کرد مشکان طیبی ۴ ۳۶۳.

قرنها بر قرنها رفت ای همام مولوی ۴ ۴۷۸.

گفت پیغمبر که استفتوا القلوب مولوی - ۲۵۹.

مایه عیش آدمی شکم است سعدی ۱ ۲۷۲، ۳۸۳.

مصطفی را وعده داد الطاف حق مولوی ۱ ۴۷۵.

وقتی افتاد فتنه‌ای در شام سعدی ۳ ۲۰۸.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۰۲

فهرست اسامی اشخاص

آتاتورک (مصطفی کمال پاشا): ۷۵.

آدم علیه السلام: ۲۴، ۱۴۷، ۲۳۴، ۲۴۶، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۳۲، ۴۶۳.

آذرمدخت: ۳۶۷، ۳۶۸.

آسیه: ۴۲۹، ۴۴۸.

آیزنهاور (دوایت): ۴۷.

ابراهیم بن الامام: ۵۶.

ابراهیم علیه السلام: ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۵.

ابن ابی الحدید (عزّ الدین عبد الحمید): ۹۲.

ابن خلدون (ابو زید عبد الرحمن بن محمّد):

۳۶۲، ۴۲۱، ۴۲۲.

ابن رشد اندلسی (أبو الولید محمّد بن احمد):

۱۷۷.

□

ابن سینا (أبو علی حسین بن عبد الله): ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۵۸، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۷۱، ۳۲۸، ۳۴۳، ۳۴۴.

ابن شبرمه: ۱۷۸.

□

ابن عباس (عبد الله): ۸۹، ۱۷۸.

- ابن هيثم: ٤٤، ٤٥.
- أبو بكر بن أبي قحافة: ٩٨، ١٠٧، ١٢٦، ١٣٤، ١٥٤، ١٥٥.
- أبو حنيفة نعمان بن ثابت: ٧٨-٨٢، ٨٦، ١٢٦، ١٥٩، ٢٤٩.
- أبو طالب بن عبد المطلب: ١٥١.
- أبو مسلم خراساني: ٥٨.
- أبو نواس (حسن بن هاني): ٧٦.
- أبو يوسف: ٨١، ١٢٦.
- أبي الخطاب: ١٠٦.
- أبي سفيان بن حرب: ١٥٥.
- أبي نيزر: ١٩٤.
- أبي هريره: ٢٤٨، ٢٥٢.
- أحمد أمين مصري: ٨٢.
- أحمد بن حنبل (ابن محمد): ٧٩، ٨١-٨٣، ٨٦، ٨٧، ١٥٩.
- أخباري (ميرزا محمد): ١٠٤، ١٠٥.
- أرسطو: ٧٤، ١٧٦، ١٧٧، ٢٠٤.
- استالين (ژوزف جوگاشويلي): ٤٧.
- استرآبادي (ملّا أمين): ١٠٥.
- اسدآبادي (سيد جمال الدين حسيني): ١٣٠، ٤٦٢.
- اسفنديار: ٩٩.
- اسكندر مقدوني: ٧٤، ٣٤٣.
- اصفهانى (آقا ميرزا مهدى): ٢٩٦.
- افشين: ١٨١.
- افلاطون: ٤٩، ١٨٤.
- اقبال لاهورى (محمد): ١٥٧، ١٥٨، ٢٨٣، ٢٨٤، ٤٦٦.
- امير كبير (ميرزا تقى خان): ٣١٠، ٣١١.
- امينى: ٣٦٩.
- اينشتين (آلبرت): ٤٧، ٤٩، ٤٨١.
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ٢١، ص: ٥٠٣.
- باب (سيد على محمد شيرازى): ٢٥٢.
- بابا طاهر عريان همدانى: ٢٥١.
- بابك خرمدين: ١٨١.
- بازرگان (مهدى): ٣٤٦-٣٥٠.

- براون (ادوارد): ۱۰۱، ۱۷۹، ۱۸۱.
- بروجردی (حسین طباطبایی): ۱۰۹، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۷۱، ۱۷۲، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۳۱، ۳۳۲.
- بورقیه (حیب): ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۷۱.
- بهاء (میرزا حسین علی بن میرزا عباس نوری):
۱۰۰.
- بهار (ملک الشعراء محمد تقی): ۲۵۱.
- بهمنیار (أبو الحسن): ۱۴۴.
- بیرس (الملك الظاهر): ۷۹.
- بیرونی (ابو ریحان محمد بن احمد): ۲۶۹.
- بیکن (راجر): ۴۴، ۴۵.
- بیکن (فرانسیس): ۸۴.
- پاستور (لوئی): ۲۷۰.
- پدر اقبال لاهوری: ۱۵۸.
- پدر رستم فرخزاد: ۳۶۷، ۳۶۸.
- پدر کاشی: ۳۱۵.
- پولیتسر (ژرژ): ۳۷۸-۳۸۲، ۳۸۴، ۳۸۷-۳۸۹، ۳۹۲، ۳۹۴-۳۹۶.
- توانا: ۲۵۲.
- جبرئیل علیه السلام: ۹۸، ۳۷۵.
- جعفر بن محمد، امام صادق علیه السلام: ۸۰، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۵۲، ۱۵۴، ۱۹۸، ۴۵۰، ۴۷۲.
- چرچیل (وینستون): ۴۷.
- چنگیز (تموچین): ۹۵، ۲۵۷، ۲۷۴.
- چوئن لای: ۲۰۴.
- حائری (آقا شیخ عبد الکریم): ۱۷۳، ۲۱۷.
- حافظ شیرازی (خواجه شمس الدین محمد):
۳۲، ۲۶۰، ۳۷۵
- حجّت (آیت الله): ۳۸۳.
- حجّه الاسلام (سید محمد باقر): ۲۷۰.
- حجّه بن الحسن، امام زمان (عج): ۵۰، ۱۳۴، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۵۲، ۲۵۳.
- حسن بن علی، امام عسکری علیه السلام: ۱۵۱، ۱۵۲.
- حسن بن علی، امام مجتبی علیه السلام: ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۴-۱۵۶، ۱۸۲، ۳۴۴.
- حسین بن علی، سید الشهداء علیه السلام: ۵۹، ۶۰، ۱۵۱، ۱۵۴-۱۵۶، ۲۹۶، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۸۴.
- حلی (علامه حسن بن یوسف بن علی بن مطهر):

- ۸۴، ۱۰۵.
- حمزۀ بن عبد المطلب: ۱۵۱.
- حوّا: ۴۳۰.
- خامنه‌ای (سید علی): ۴۷۳، ۴۷۴.
- خدیدجه بنت خویلد: ۱۵۱.
- خراسانی (آخوند ملا محمّد کاظم): ۱۱۳.
- خراسانی (میر ملا هاشم): ۲۵۰.
- خروشچف (نیکیتا): ۴۷، ۲۰۵.
- خسرو پرویز (انوشیروان): ۳۶۵-۳۶۷.
- خلیل جبران (جبران): ۱۸۱، ۱۸۲.
- خوانساری (آیت الله): ۳۸۳.
- خوانساری (محمّد باقر بن زین العابدین موسوی، صاحب روضات الجنات): ۲۴۸.
- خیام نیشابوری (ابو الفتح عمر بن ابراهیم): ۷۶، ۲۲۱.
- داروین (چارلز رابرت): ۸۴، ۱۴۵.
- داود علیه السلام: ۴۳۰.
- دیرو: ۳۷۹.
- دزی (راینهارت): ۱۰۱.
- دکارت (رنه): ۸۴، ۱۷۷.
- دورانت (ویل): ۴۵، ۵۵، ۱۶۱، ۴۴۳، ۴۴۵-۴۴۹، ۴۶۲.
- راسل (برتراند آرتور ویلیام): ۲۷۴، ۳۴۳، ۴۱۶، ۴۳۹، ۴۴۳.
- راغب اصفهانی (أبو القاسم حسین بن محمّد):
- ۱۵۹.
- رستم: ۹۹.
- رستم فرخزاد: ۳۶۷، ۳۶۸.
- روزولت (تنودور): ۴۷، ۴۹.
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۰۴.
- زاهد قمی (آقا شیخ علی): ۴۸۶، ۴۸۷.
- زبیر بن العوام: ۱۰۷.
- زردشت: ۹۹، ۱۸۰، ۲۴۱، ۲۵۱.
- زرّین کوب (عبد الحسین، نویسنده کارنامه اسلام): ۴۶۲.
- زیاد بن أبیه: ۱۵۶.
- زیدان (جرجی): ۵۶، ۳۶۴.

- زید بن عدی: ۳۶۵، ۳۶۶.
- سارتر (ژان پل): ۲۹۰، ۲۹۱.
- ساره: ۴۳۰.
- سامی (کاظم): ۴۴۴.
- سدی: ۱۷۸.
- سزار: ۲۵۷.
-
- سعدی شیرازی (مشرف الدین مصلح بن عبد الله): ۲۴، ۷۶، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۶۰، ۲۶۸، ۲۷۲، ۲۷۶، ۳۷۵، ۳۸۳، ۴۱۶.
- سفیان ثوری: ۷۸، ۷۹، ۱۵۲.
- سقراط: ۲۲۸، ۲۹۹، ۲۳۲، ۲۵۵.
- سلسبیل: ۱۰۶.
- سلمان فارسی: ۲۶۱.
- سلیمان علیه السلام: ۴۳۰.
- سمرة بن جندب: ۹۷.
- سنایی غزنوی (أبو المجد مجدود بن آدم): ۴۸، ۲۶۰.
- سیاسی: ۴۱۴.
- شافعی (محمد بن ادريس بن عباس): ۷۹، ۸۱-۸۳، ۸۶، ۱۵۹، ۲۴۹.
- شاو (جرج برنارد): ۴۶۷، ۴۶۸.
- شریعتی (علی): ۴۶۰، ۴۶۵.
- شریعتی (محمد تقی): ۴۶۰.
- شوقی افندی: ۴۱۸.
- شیخ انصاری (مرتضی بن محمد میر شوشتری):
- ۲۶۰، ۳۳۳، ۳۳۴، ۴۵۷، ۴۸۳.
- شیخ بهایی (بهاء الدین محمد بن حسین عاملی):
- ۲۴۹.
- شیخ صدوق (أبو جعفر محمد بن علی بن حسین): ۱۰۵، ۱۷۷.
- شیخ طوسی (أبو جعفر محمد بن حسن): ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۷۷، ۲۵۰.
- شیطان: ۱۰۸، ۱۳۶، ۱۳۸، ۴۲۲، ۴۳۲، ۴۵۵.
- صاحب الزمانی (ناصر الدین): ۳۶۵.
- صدر (آیت الله): ۳۱۶، ۳۸۳.
- طارف بن عدی: ۱۹۸.
- طباطبایی (علامه سید محمد حسین): ۱۳۵، ۲۱۹، ۲۳۲، ۳۱۸، ۴۲۱، ۴۲۲.
- طبرسی (أبو علی فضل بن حسن): ۱۲۴، ۲۴۸.

- طبری (محمّد بن جریر): ۷۹.
- طرفه بن عدی: ۱۹۸.
- طریف بن عدی: ۱۹۸.
- طنطاوی (شیخ جوهری): ۱۱۸.
- عایشه بنت أبو بکر: ۶۷.
- عباس بن مأمون: ۵۷.
- عبد الرحمن بن ملجم مرادی: ۹۲، ۹۷.
- عبد الله بن زبیر: ۶۷.
- عبد الله بن مسعود: ۱۷۸.
- عبد الملک: ۹۲.
- عبده (شیخ محمّد): ۴۶۲.
- عثمان بن حنیف انصاری: ۶۶.
- عثمان بن عفان: ۹۰، ۱۳۴، ۱۵۴.
- عدی بن حاتم: ۱۹۸، ۱۹۹.
- عزیز مصر: ۴۳۰.
- عضد الدوله دیلمی: ۲۵۰.
- علی الوردی: ۳۶۹، ۴۲۹، ۴۳۱.
- علی بن ابی طالب، امیر المؤمنین علیه السلام: ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۷-۵۹، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۸۸-۹۲، ۱۰۷، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۵۱-۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۷۵، ۱۸۱-۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۱-۱۹۴، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۴۷، ۲۷۲، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۴۴، ۳۶۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۴۱۶، ۴۲۴، ۴۶۸، ۴۷۲.
- علی بن الحدید: ۱۰۶.
- علی بن الحسین، امام سجاد علیه السلام: ۱۵۲، ۱۵۳،
- فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۰۵
- علی بن محمّد، امام هادی علیه السلام: ۸۱.
- علی بن موسی، امام رضا علیه السلام: ۷۴، ۹۸، ۱۰۶، ۱۵۳، ۲۴۸، ۲۴۹.
- عمر بن الخطاب: ۶۲، ۶۳، ۶۸، ۷۱، ۹۸، ۱۲۶، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۵.
- عمر بن عبد العزیز: ۷۹، ۲۴۸، ۲۵۰.
- عمرو بن العاص: ۸۸، ۸۹.
- عمرو بن عبد ود: ۶۷.
- عنصری (أبو القاسم حسن بن احمد بلخی): ۳۶۳.
- عیسی بن مریم، مسیح علیه السلام: ۵۰، ۱۰۷، ۱۸۱، ۱۹۰، ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۷۳، ۴۳۰، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۵.
- غزالی طوسی (أبو نصر محمّد بن محمّد): ۳۲۷.

فاطمه الزهراء عليها السلام: ١٥٣، ٢٣٧، ٣٤٤.

فتحعلي شاه قاجار: ١٠٤.

فردوسی (حكيم أبو القاسم): ٢٥١، ٣٦٢.

فرعون: ٣٨٦، ٤٢٩-٤٣١، ٤٣٣.

فرويد (زيگموند): ٢٧٣، ٣٦٤.

فضل بن سهل (ذو الرياستين): ٥٦، ١٧٩.

فلسفی (محمد تقی): ١٣٨.

فویرباخ (لودويك): ٣٨٠، ٣٨٢، ٤١٥.

فيثاغورس: ٢٤.

فيض كاشاني (ملا محسن): ١٦٣، ١٦٤.

قاضي بهلول بهجت افندی: ٩٨.

قزوينی (محمد بن عبد الوهاب بن عبد العلي):

٢٥١.

كاشي (آقا ميرزا سيد علي): ٣١٥.

كامو (آلبر): ٢٩٠، ٢٩١.

كانت (امانوئل): ٢٥٦، ٤٣٦-٤٣٨.

كتيرايبی: ٣٠١، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٦، ٣٢٤، ٣٧٣، ٤١٥.

كريز بن الصباح: ٦٧.

كعب الاحبار: ٢٥٢.

كليني (شيخ محمد بن يعقوب): ١٠٥، ١٠٦، ٢٤٨-٢٥٠.

گاندي (مهاتما): ٣٧٦.

لنين (ولاديمير ايليچ اوليانوف): ٢٥، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٩٣.

لوبون (گوستاو): ٤٥، ٥٥، ٥٧، ٤٦٢.

مائوتسه تونگ: ٢٠٤.

مادر مأمون: ٥٦.

مادر معتصم: ٥٦، ٥٧.

ماركس (كارل): ٢٥، ٢٦، ٢٧٥، ٣٤٧، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٦٩-٣٧٣، ٣٨٠-٣٨٢، ٣٨٥، ٣٨٨، ٣٩٣، ٤٠١، ٤١٦.

مالك اشتر نخعی: ٦٧، ٨٨، ٨٩.

مالك بن انس: ٧٩-٨٣، ٨٦، ١٥٩.

مأمون عباسی (عبد الله): ٥٦، ٥٧، ٩٨، ٢٥٠.

متوكل عباسی: ٢٩٦.

مجلسی (علامه محمد باقر): ٢٤٨.

محقق حلی (نجم الدین أبو القاسم جعفر): ۱۰۵، ۱۷۷.

محقق کرکی (شیخ علی بن عبد العالی): ۲۴۸.

محمد بن عبد الله، رسول اکرم صلی الله علیه و آله: ۵۲، ۵۴، ۵۹، ۶۱-۶۳، ۶۸-۷۲، ۷۸، ۸۰، ۹۴، ۹۶-۱۰۲، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۵،

۱۲۰-۱۲۶، ۱۴۵، ۱۵۰-۱۵۶، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۸، ۱۹۰، ۱۹۷، ۱۹۸، ۲۰۷، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۱-

۲۴۳، ۲۴۶-۲۴۹، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۹-۲۶۱، ۲۸۹، ۲۹۳، ۲۹۸، ۳۱۸، ۳۲۳، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۶۰،

۳۷۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۴۲۶، ۴۵۲، ۴۵۵، ۴۵۷، ۴۶۲، ۴۶۴-۴۶۹، ۴۷۵، ۴۸۸.

محمد بن علی، امام باقر علیه السلام: ۲۴۸، ۲۴۹.

محمد بن علی، امام جواد علیه السلام: ۹۸.

مختار ثقفی: ۱۵۶.

مروان حکم: ۶۰.

مریم علیها السلام: ۴۳۰، ۴۴۸.

مزینی: ۴۰۱.

مسعودی (أبو الحسين علی بن حسین): ۴۲۱.

مشکان طبسی (سید حسن): ۳۶۳.

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۰۶.

۱۱۱، ۱۵۴-۱۵۶، ۱۹۸، ۱۹۹، ۳۴۴، ۳۶۲، ۴۲۴.

معتب: ۱۵۴.

معتصم عباسی: ۵۶، ۵۷.

معزی (أبو العلاء): ۲۲۱، ۲۲۲.

مغیره بن شعبه: ۱۵۵.

ملکم (سرجان): ۱۷۹.

منذر ماء السماء: ۳۶۵، ۳۶۶.

منصور دوانیقی: ۵۸، ۹۷.

مؤمن آل فرعون: ۴۳۰.

موريسون (کرسی، نویسنده راز آفرینش): ۳۷.

موسی بن جعفر، امام کاظم علیه السلام: ۱۰۰.

موسی بن عمران علیه السلام: ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۵، ۲۴۹، ۴۳۱، ۴۳۳.

مولوی بلخی (جلال الدین محمد): ۲۶۰، ۳۴۵، ۳۵۹، ۳۷۵، ۴۶۸، ۴۷۸.

مهدی بن منصور: ۹۷.

میر حامد حسین: ۲۳۵.

میرزا ابو طالب (آقا): ۲۵۲، ۲۵۳.

میرزای شیرازی (محمد حسن بن میرزا محمود): ۲۴۸، ۲۵۰، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۳۷.

- نائینی (حاج میرزا حسین): ۳۱۸، ۳۳۷.
- نادر شاه افشار: ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۳۱۰، ۳۱۱.
- نجمی (محمد): ۲۷۲.
- نسیم شمال (سید اشرف الدین گیلانی): ۱۴۰.
- نظامی گنجوی (حکیم أبو محمد الیاس بن یوسف): ۲۴۶.
- نعمان بن منذر: ۳۶۵-۳۶۷.
- نوبل (آلفرد): ۴۸۱.
- نوح علیه السلام: ۲۳۴، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۵، ۴۶۹.
- نوری: ۲۴۸.
- نوری (شیخ فضل الله): ۱۱۴.
- نهر و (جواهر لعل): ۱۹۶، ۳۷۶، ۳۷۷، ۴۱۷.
- نیچه (فردریک ویلهلم): ۴۴۶.
- وابصه: ۲۵۹.
- وحید بهبهانی (محمد باقر بن محمد): ۲۴۸.
- ولید بن عبد الملک: ۶۵.
- ولید بن یزید بن عبد الملک: ۶۵.
- ویکو: ۳۴۹.
- ویلسون (توماس وودرو): ۵۰، ۷۴، ۷۵.
- هاجر: ۴۳۰.
- هارون الرشید: ۱۲۶، ۲۴۹.
- هارون علیه السلام: ۲۳۵، ۲۳۷، ۲۳۸.
- هامان: ۳۸۶.
- هراکلیتوس: ۴۷۷.
- هشام بن الحکم: ۹۸.
- هگل (جرج ویلهلم فردریک): ۴۸۰.
- همایون: ۳۹۱.
- هوشیدر: ۲۵۱.
- یزدی (آقا سید کاظم): ۱۱۳.
- یزید بن معاویه: ۶۰، ۱۵۶، ۳۴۴.
- یعقوب علیه السلام: ۴۳۱.
- یعقوب لیث صفاری: ۲۵۱.
- یوسف علیه السلام: ۴۳۰، ۴۳۱.

یونس بن عبد الرحمن: ۱۰۶
فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۰۷

فهرست اسامی. کتب، مقالات، نشریات

- احتجاج: ۱۲۴.
احیاء علوم الدین: ۳۲۷.
احیای فکر دینی در اسلام: ۲۸۴، ۲۸۵.
استبصار: ۱۰۵.
اسلام و نیازهای زمان: ۳۰۱، ۴۷۳، ۴۷۴.
اسلام و مقتضیات زمان (مقاله): ۳۳۳.
اشارات و تنبیهات: ۲۷۱، ۳۴۴.
اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۱۹۲، ۳۰۷.
اصول کافی: ۱۲۴، ۲۳۱.
اصول مقدماتی فلسفه: ۳۷۸-۳۸۲، ۳۸۸-۳۹۰، ۳۹۲-۳۹۴، ۴۱۵.
الخوارق اللاشعور: ۳۶۹.
المناظر و المرايا: ۴۴.
الموطأ: ۸۰.
امیل: ۲۲۹، ۲۳۰.
انجیل: ۵۲، ۲۴۱، ۲۴۴، ۴۶۰.
انسان کامل: ۳۴۵.
اوستا: ۲۴۱، ۴۶۰.
بحار الأنوار: ۱۵۹، ۱۸۴، ۲۵۱-۲۵۳، ۲۷۲.
بعثت و ایدئولوژی: ۲۶، ۳۴۶.
تاریخ ادبیات ایران: ۱۰۱، ۱۷۹.
تاریخ ایران: ۱۷۹.
تاریخ تمدن: ۴۵، ۴۶۲.
تاریخ الرسل و الملوك (طبری): ۷۹.
تحف العقول: ۴۵۰.
تحفه حکیم مؤمن: ۳۲۸.
تشریح و محاکمه: ۹۸.
تفسیر المیزان: ۴۲۱، ۴۲۷.

- تفسیر طنطاوی: ۱۱۸.
- تفسیر کبیر (طبری): ۷۹.
- تمدن اسلام و عرب: ۴۵، ۵۵.
- تورات: ۲۴۱، ۲۴۴، ۴۶۰.
- تهذیب: ۱۰۵، ۱۰۶.
- جهانی که من می‌شناسم: ۴۳۹.
- حکمة المشرقیه: ۱۷۶.
- حکومت و ولایت (مقاله): ۳۱۸.
- خدمات متقابل اسلام و ایران: ۳۶۵.
- داستان راستان: ۳۸۷.
- دو قرن سکوت: ۱۷۹.
- دیباچه‌ای بر رهبری: ۳۶۵.
- دیوان ابن فارض: ۷۶.
- راز آفرینش انسان: ۳۷.
- رسائل شیخ انصاری: ۱۷۷، ۲۶۰.
- رسالة شیخ بهایی در رجال: ۲۴۹.
- روح ملتها: ۴۲۳.
- روضات الجنات: ۲۴۸.
- زند و پازند: ۱۸۰.
- زن روز (مجله): ۳۳۳.
- سنن ابی داود: ۲۴۸، ۲۵۳.
- شفا: ۱۵۸، ۲۷۱.
- صحف ابراهیم: ۲۴۱.
- صحیح بخاری: ۳۳۶.
- صحیح مسلم: ۱۲۵، ۳۳۶.
- صحیفه سجادیه: ۷۶.
- ضحی الاسلام: ۸۲.
- طاعون: ۲۹۰.
- عبقات: ۲۳۵.
- عده الاصول: ۱۷۷.
- علل الشرایع: ۲۹۳.
- غرر الحکم و درر الکلم: ۲۶۴.

فرايد: ۲۵۱، ۲۵۲.

قرآن كريم: ۳۱، ۳۲، ۴۰-۴۲، ۴۶، ۵۴، ۶۱،

فقه و حقوق (مجموعه آثار)، ج ۲۱، ص: ۵۰۸

۶۹، ۷۶، ۷۷، ۸۳-۸۵، ۸۷-۸۹، ۹۱، ۹۲، ۹۶-۱۰۰، ۱۰۲، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۱،
۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۰، ۱۵۲، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۷۳، ۱۷۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۹۰، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۴۱، ۲۴۴، ۲۴۵،
۲۵۱، ۲۵۶، ۲۵۸، ۲۶۴، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۸۴، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۸-۳۰۰، ۳۰۲، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۴، ۳۷۵،
۳۷۶، ۳۸۶، ۳۸۷، ۴۱۹-۴۲۴، ۴۲۷-۴۳۳، ۴۴۰، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۶۰، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۶، ۴۶۸، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۸۴، ۴۸۶.

کارنامه اسلام: ۴۶۲.

کافی: ۵۰، ۷۰، ۹۶، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۵۲، ۲۶۰، ۴۳۱، ۴۷۲.

[کتابي در مورد زردشتي گري]: ۲۵۱.

[کتاب دکتر سياسي]: ۴۱۴.

[کتاب ميرزا ابو طالب]: ۲۵۲.

گلستان: ۷۶.

لذات فلسفه: ۴۴۳.

لغتنامه دهخدا: ۴۰۱.

لهوف: ۶۰.

ماديت و انتقاد تجربي: ۲۶، ۳۴۹.

مثنوي: ۷۶، ۲۵۹، ۳۷۵.

محمد صلي الله عليه و آله خاتم پيامبران: ۴۵۸، ۴۶۲.

مسند احمد: ۸۱.

مطول: ۱۰۹.

مقدمه ابن خلدون: ۴۲۱.

منتخب التواريخ: ۲۵۰.

من لا يحضره الفقيه: ۱۰۵.

مهزلة العقل البشري: ۳۶۹.

ناسخ التواريخ: ۱۸۴، ۳۶۵، ۳۶۶.

نهج البلاغه: ۴۸، ۵۰، ۶۶، ۶۹، ۷۶، ۹۰، ۹۱، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۱۱، ۲۱۴، ۳۶۲، ۳۷۵.

۴۲۴، ۴۶۸، ۴۷۲.

نيويورك تايمز (روزنامه): ۵۰.

وسائل الشيعة: ۴۶۴، ۴۶۵.

وَعَاظ السَّلَاطِينَ: ۳۶۹.

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البيت عليهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت عليهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت

مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۰۲۴۵۰۳۳۵)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳-۲۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران ۲۳۳۳۰۴۵ (۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبا: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰

۵۳-۰۶۰۹-۰۶۲۱ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام: - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، ایا تو دریچه ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بدمان، نگاه می دارد و با حجت های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می سازد و او را می شکنند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری

مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

